



А.Г. ДУГИН

# НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

НЕСЛАВЯНСКИЕ  
ГОРИЗОНТЫ  
ВОСТОЧНОЙ  
ЕВРОПЫ



ПЕСНЬ УПЫРЯ  
И ГОЛОС ГЛУБИН

А.Г. Дугин

# НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

## НЕСЛАВЯНСКИЕ ГОРИЗОНТЫ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ ПЕСНЬ УПЫРЯ И ГОЛОС ГЛУБИН

«Академический проект»  
Москва, 2018

Рецензенты:

*В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;*

*Э.А. Попов, доктор философских наук*

Научный редактор:

*Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук*

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

**Дугин А.Г.**

Д 80

Ноомахия: войны ума. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин. — М.: Академический проект, 2018. — 615 с.

ISBN 978-5-8291-2292-8

В книге «Ноомахия: Неславянские горизонты Восточной Европы» А. Дугин сосредоточивает свое внимание на нескольких неславянских этнокультурных полюсах Восточной Европы, сохраняющих уникальность и самодостаточность в границах обширного славянского горизонта континентального масштаба. В этом славянском поле неславянские народы имеют особое место и играют свою роль. Выяснению ядра особой идентичности каждого из этих народов и взаимодействия их со славянским культурным типом посвящается настоящий том двадцатитомного исследования «Ноомахия».

Книга предназначена специалистам в области философии, культуры, политологии, этносоциологии, международных отношений и др., а также всем интересующимся интеллектуальными парадигмами мировой истории.

УДК 1/14; 008

ББК 87; 71

© Дугин А.Г., 2018

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

ISBN 978-5-8291-2292-8

# **Введение. Славяне и неславяне в Восточной Европе**

## **Основания для выделения славянского мира в отдельную геософскую категорию**

В томе «Ноомахии» «Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль»<sup>1</sup> мы рассматриваем Восточную Европу как преимущественно славянское пространство, имеющее общую глубинную структуру (славянский горизонт) и несколько исторических полюсов, а также предпосылки для выражения единого глубинного панславянского Логоса, основанного на единстве славянского *Dasein*'а. В этом контексте нас интересовало прежде всего славянское измерение Восточной Европы в пространстве от Балкан до Балтики, где начиная с определенного момента расселились славянские племена, ассимилировав предыдущие культуры и существенно повлияв на те народы, которые либо жили на этих же землях до прихода славян, либо появились после них, наложив новые этнокультурные формы на славянский субстрат. Выделение славянского горизонта Восточной Европы необходимо для того, чтобы составить себе представление о целостной структуре этого пространства в славянском контексте. Это позволило нам наметить как общие векторы общеславянской идентичности, так и выделить отдельные полюсы и изводы Логосов отдельных славянских народов — болгарского, польского, сербского, чешского и т. д. В указанном выше томе «Ноомахии» мы сознательно обходим вниманием неславянские культуры Восточной Европы, кроме тех случаев, где это необходимо. Это потребовалось, чтобы четче представить себе именно славянский мир со всеми его внутренними дифференциалами и отличиями, и так создававшими довольно сложную геософскую картину. Привлечение неславянских культур создало бы слишком высокую степень сложности. Кроме того, в отличие от славян, имеющих общее происхождение и безусловное лингвистическое родство, во многом отражающее коренное единство славянского *Dasein*'а и близость, если не тождество, общеславянской этносоциологии

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль. М.: Академический проект, 2018.



(общество с доминацией крестьянского оседлого населения и аристократией туранского или германского типа) и ноологии (индоевропейское трехфункциональное общество с нормативной аполлоно-дионисийской патриархальной идеологией и ярко различимыми следами палеоевропейского Логоса Великой Матери — «славянский матриархат»), неславянские народы представляли собой разные этнокультурные идентичности, требующие отдельного рассмотрения. Эти соображения заставили нас выделить рассмотрение геософии неславянских народов Восточной Европы в отдельный том.

Для того чтобы отделить славян от неславян Восточной Европы, было и еще одно основание. Восточноевропейские славяне (при всем их разнообразии) представляют собой лишь часть славянского мира, куда входят и восточные славяне, построившие особую отдельную русскую (евразийскую) цивилизацию, качественно отличающуюся от западноевропейской цивилизации и представляющую собой момент встречи византийской идеологии и геополитической миссии интеграции пространства Турана, переданной русским монголами<sup>1</sup>. Между восточными славянами Руси и южными и западными славянами Восточной Европы существует как культурная непрерывность, так и принципиальное отличие, поскольку славяне Восточной Европы представляют собой цивилизационный фронт, где осуществляется тонкий и подчас трудно уловимый переход от культуры Западной Европы к русской цивилизации Евразии. Южные и западные славяне, с одной стороны, принадлежат Западной Европе, а с другой, имеют много общего с русскими. Это создает еще одно геософское измерение, требующее чрезвычайно внимательного изучения, поскольку фазовые переходы культур и цивилизаций представляют собой самую сложную проблему геософии: подчас очень трудно четко зафиксировать, где кончается одна идентичность и начинается другая. Более того, западнорусские народы (прежде всего западные украинцы, но также и западные белорусы) в значительной мере относятся к восточноевропейскому культурному типу, что создает еще один фронт, на сей раз в структуре славянского мира — между восточноевропейскими славянами и великороссами, являющимися ядром особой московско-русской (евразийской) цивилизации. Таким образом, даже оставаясь в контексте славянского мира и не рассматривая никакие неславянские влияния, мы имеем дело с дифференцированной картиной славянской геософии, имеющей множество измерений, наделенной внутренней диалектикой и особой ноологической семантикой — процесс исторической Ноомахии даже в контексте

<sup>1</sup> Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.

славянского мира, взятого отдельно, разворачивается неравномерно, асинхронно и с множеством культурных, исторических, религиозных, политических и геополитических вариантов.

Поэтому славянский горизонт Восточной Европы (и сам по себе достаточно сложный) должен быть соотнесен еще и с русским горизонтом восточных славян и построенной ими особой русской (евразийской) цивилизацией, наделенной своим отдельным Логосом, природу и структуру которого мы разбираем в томе «Ноомахии», целиком посвященном русской идентичности. Поэтому даже для выяснения соотношения между Логосом восточноевропейских славян и русским Логосом потребовалось два отдельных тома «Ноомахии». Совокупно они описывают *общий славянский горизонт*, простирающийся от Адриатики и Балтики на западе до Тихого океана на востоке, охватывая собой огромное славянское пространство континентального масштаба, включающее в себя все пространство Турана<sup>1</sup> (алтайский, уральский и кавказский культурные крути) и область расселения палеоазиатских народов<sup>2</sup>.

В этом славянском поле неславянские народы Восточной Европы имеют свое место и играют свою роль. Отчасти на них распространяются отдельные геософские и ноологические закономерности, выявленные нами при исследовании славян Восточной Европы, но в каждом конкретном случае тем не менее мы имеем дело с особой идентичностью, требующей отдельного и внимательного рассмотрения, как бы ни близок к славянскому этот культурный тип ни был.

## Балты: неразтворенная в славянах идентичность

Сделав соответствующие пояснения, мы можем выделить несколько этнокультурных полюсов, которые представляют собой наиболее значимые идентичности в контексте восточноевропейского пространства.

На севере Восточной Европы важнейшим этнокультурным элементом являются *балтийские народы*. Балты — индоевропейский народ, обладающий собственной лингвистической и культурной идентичностью. Больше всего балты близки к славянам, и многие историки и лингвисты настаивают на существовании балтославянского единства<sup>3</sup>. Согласно этой широко распространенной гипотезе,

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

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.

<sup>3</sup> Дини П. У. Балтийские языки. М.: ОГИ, 2002.

балтославяне представляли собой некогда единый народ, который постепенно стал разделяться на две ветви, что и привело к образованию отдельно славян и отдельно балтов. Эта идея, которую последовательно развивал крупнейший русский лингвист В. Н. Топоров<sup>1</sup> (1928 — 2005), предполагает общность культуры и мифологии, что открывает широкие горизонты для сравнительного морфологического и семантического анализа балтийских и славянских представлений о мире, религии, человеке и т. д. Топоров соотносит балто-славянские архетипы и символические структуры с индоевропейскими и основывает на этом герменевтические процедуры восстановления глубинных смыслов как славянской, так и балтийской культур. Эту точку зрения развивал также соавтор и единомышленник В. Н. Топорова крупнейший русский лингвист и филолог Вячеслав Всеволодович Иванов<sup>2</sup> (1929 — 2017). Однако ряд авторов считает развитие балтов и славян параллельными процессами, а множество семантических и культурных совпадений объясняет позднейшим тесным сосуществованием в рамках общей культурной среды. Этой точки зрения придерживался русский лингвист О. Н. Трубачев<sup>3</sup> (1930 — 2002).

В любом случае не подлежит сомнению глубокое сходство славянского и балтийской мировоззрения, причем случай балтийских народов важен еще и тем, что они восприняли христианство позднее, чем славяне, сохранив в своей традиции древние дохристианские мотивы и обряды, которые помогают реконструировать и древнеславянскую модель мира, чем, собственно, и занимались Иванов и Топоров, построив на балкано-славянской компаративистике свою версию древнеславянского, точнее древнеславяно-балтийского мировоззрения.

Близость славян и балтов в более поздние периоды была отражена в исторических хрониках. Часть восточнобалтийских племен настолько смешалась с восточными славянами, что стала элементом их этногенеза (прежде всего в Белоруссии и в северной Руси) вплоть до того, что некоторые древнерусские народы, прежде всего кривичи (но, вероятно, и вятичи<sup>4</sup>), иногда рассматриваются как смешан-

---

<sup>1</sup> Топоров В. Н. Балтийские и славянские языки. Кн. 1 — 2. М.: Языки славянских культур; Рукописные памятники Древней Руси, 2010.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. М.: Наука, 1965; Иванов Вяч. Вс. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол: индоевропейские истоки. М.: Наука, 1981; Он же. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5. Мифология и фольклор. М.: Знак, 2009.

<sup>3</sup> Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. М.: Наука, 2003.

<sup>4</sup> Никольская Т. Н. Культура племен бассейна Верхней Оки в I тысячелетии н.э. М.: Изд-во АН СССР, 1959.

ные — славяно-балтийские. Возможно, что само название кривичей идет от титула верховного жреца балтов криве<sup>1</sup> (Криве Кирвайтис).

Позднее Великое княжество Литовское было создано на основе балтийско-славянского объединения, и под началом литовских великих князей в определенные периоды сплотились западнорусские народы, составлявшие в этой политике этнокультурное большинство. Это еще более усилило культурный обмен между двумя народами. Вхождение Великого княжества Литовского в унию с Польшей и позднее в состав Речи Посполитой также способствовало интеграции балтов со славянской культурой, но на сей раз в лице поляков, западных славян. По мере роста влияния Московской Руси бывшие литовские владения переходили к великороссам, а после раздела Польши все балтийские земли оказались под властью Москвы. Ситуация повторилась в СССР после Второй мировой войны. Все это способствовало еще сближению балтов и славян в разных исторических контекстах и с доминацией разных полюсов — балтийских (как в случае Великого княжества Литовского) или славянских (западных и восточных).

Тем не менее балты сумели сохранить ядро своей идентичности, свой язык и свою культуру, несмотря на активные процессы славянизации, а также на влияния, исходившие от германского Ливонского ордена, под властью которого оказалась часть балтийских племен — прежде всего предки латышей. Поэтому при всех древних и поздних сближениях балтов и славян на всем протяжении истории балты существовали как самостоятельный народ, сумев сохранить свою идентичность и свой *Dasein* вплоть до настоящего времени.

В целом балты представляют собой самостоятельный горизонт в структуре северной части Восточной Европы и могут рассматриваться как носители особой культуры. Вопрос о том, придали ли балты своей культуре окончательную форму заверченного Логоса, то есть достигли ли *Ausdruck*-стадии (по Л. Фробениусу<sup>2</sup>), мы попытаемся выяснить в ходе нашего обзора балтийской идентичности. Но с самого начала следует заметить, что по классификации Арнольда Тойнби<sup>3</sup> (1889 – 1975) Балтийская цивилизация, куда он относит поляков и балтов, оказывается несостоявшейся, поскольку при целом ряде вполне убедительных исторически и политически попыток организации Восточной Европы от Балтики до Черного моря в контексте особой цивилизации с самобытной ценностной системой (от-

<sup>1</sup> *Narbutt T. Dzieje starożytne narodu Litewskiego. T. 1. Mitologia litewska. Wilno: Nakładem i drukiem A. Marcinowskiego, 1835.*

<sup>2</sup> *Дугин А. Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.*

<sup>3</sup> *Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991.*

личной как от русских на Востоке, так и от Западной Европы), этого в полной мере осуществить не удалось, и балты разделили с поляками эту трагическую участь. Следовательно, вопрос о балтийском Логосе является как минимум неоднозначным. В любом случае близость литовцев и поляков позволяет предположить, что и у тех и у других мы имеем дело с глубокой исторической трагедией, состоящей в невозможности исполнить ту миссию, которая представлялась столь очевидной, ясной и близкой. В этом смысле показательным, что величайший польский поэт Адам Мицкевич (1798 – 1855) считается в Литве классиком и литовской литературы, а именно Мицкевич, как мы видим в другом томе «Ноомахии»<sup>1</sup>, ярче и глубже всего воплотил в своих произведениях парадоксальный, тревожный и одновременно величественный польский Логос.

## Румыны: фракийцы говорят на латыни

Также тесно связаны со славянским горизонтом предки современных румын и молдаван. Основу этого народа составляли древние индоевропейские племена фракийцев, которые населяли обширные территории Балкан и дунайского бассейна, совокупно называвшиеся Фракией. Иногда под «Фракией» понимают только населенные фракийцами земли к югу от нижнего и среднего течения Дуная, а территории, расположенные к северу от него, называют Дакией, по имени фракийского народа даков. Но в этническом и этнокультурном смысле и Фракия в узком смысле, и Дакия относятся к единому фракийскому горизонту — Великой Фракии.

Фракийцы были индоевропейским народом воинственно-кочевого — туранского — типа, а следовательно, к их глубинной структуре приложимо все то, что мы знаем о туранских индоевропейских андрократиях — патриархат, воинственность, вертикальная организация общества с преобладанием воинского (второго) сословия и т. д. О Туране как истоке патриархальных культур мы довольно подробно говорили в отдельном томе «Ноомахии»<sup>2</sup>. Вместе с тем фракийцы населяли территории, расположенные в непосредственной близости к балканскому очагу цивилизации Великой Матери. Родственные фракийцам фригийцы, переместившиеся в Анатолию, будучи индоевропейским народом, полностью поменяли ноологическую идентичность, став носителями Логоса Кибелы. Более того, культ Кибелы получил свое наиболее яркое воплощение именно

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

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

в контексте фригийской культуры, хотя его корни, очевидно, уходят в глубокую древность — в доиндоевропейские эпохи. С фракийцами такой фундаментальной трансформации не произошло, но тем не менее балканский матриархат оказал и на них существенное влияние. В этом фракийцы близки к балканским славянам, бывшим носителями оседлой земледельческой традиции, где следы цивилизации Великой Матери сохранились наиболее отчетливо<sup>1</sup>. У фракийцев в обществе преобладал архетип воина, но при этом, возможно, в крестьянской среде сохранялись палеоевропейские элементы — морфологически общие со славянами, у которых, однако, аграрная ориентация была выражена еще более контрастно. В любом случае народы Фракии этносоциологически сблизились со славянами, разделив со славянской культурой много общих черт.

Среди поздних фракийских племен, населявших территории к северу от Дуная, выделялись племена даков (на территории Трансильвании) и гетов (к юго-востоку от Карпат).

Однако к моменту расселения славян по Балканам фракийские народы уже испытали на себе целый ряд принципиальных культурных влияний. В первую очередь речь шла о кельтах, которые в IV веке до Р.Х. подчинили себе ряд территорий на западе Балкан и в среднем течении Дуная, основав там свои стратегические центры и города. Смешение фракийцев с кельтами привело к переносу на фракийское население кельтского этнонима вольки, и сами потомки гетов и даков постепенно стали именоваться окружающими народами «влахами», а населенные ими земли «Валахией».

В I веке до Р.Х. эти территории были завоеваны римлянами, что привело к романизации местного населения и утрате фракийского языка. Термин «Румыния» стал применяться к потомкам фракийцев, живших на территории Трансильвании, Валахии и Молдавии, лишь намного позднее, как указание на их романоязычие (от латинского *romanus* — «римский») — по аналогии с аромунами, романоговорящими народами фракийского и фракийско-кельтского происхождения, расселившихся по всей территории Балкан<sup>2</sup>.

По мере роста влияния славян в Восточной Европе влахи и молдаване оказались в целом под влиянием соседних славянских политий — прежде всего Болгарии (Валахия) и Польши (Молдавия). Отдельные анклавы владов сохранялись и на территории Сербии. При этом показательно, что даже в поздние периоды румыны сохраняли

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Weigand G. Die Aromunen. Ethnographisch-Philologisch-Historische Untersuchungen. Leipzig: J. A. Barth, 1894.

отдельные элементы кочевого быта: в глазах окружающих народов они воспринимались прежде всего как пастухи, занимавшиеся выпасом скота и у славянских племен<sup>1</sup>.

Важнейшим фактором в формировании валашского историала стало принятие православия. С VII по X век территории Валахии оказались под сильным влиянием Болгарского царства, поэтому румынское христианство с IX века распространялось здесь в его славянской версии. Литургия служилась до XVIII века на церковно-славянском, а для переводов религиозных текстов на румынский язык использовалась кириллица. Это сыграло решающую роль в формировании преобладающего мировоззрения влахов и молдаван, которое сложилось под прямым влиянием византизма в его славянской (прежде всего болгарской) версии.

Влахи и молдаване на разных этапах своей истории создавали более или менее автономные политии (княжества), хотя порой и утрачивали независимость, но всегда сохраняли свою культурную идентичность и свой язык, а также свой особый румынский Dasein.

В любом случае румыны являются народом, игравшим в контексте Восточной Европы существенную роль, и должны рассматриваться как особый восточноевропейский полюс и самостоятельный экзистенциальный горизонт.

## Венгры: последнее вторжение Турана

Если румыны являются потомками индоевропейцев фракийцев, расселившихся в Восточной Европе еще в III тысячелетии до Р.Х., то еще один восточноевропейский народ — венгры — пришли на эти земли лишь в конце IX столетия с территории прикаспийской Хазарии и представляли собой тем самым последнюю волну прямого туранского вторжения в самый западный эксклав Великой Степи. Магьяры повторили траекторию сарматов, гуннов и авар, которые проделали точно такой же путь из глубин Турана в Восточную Европу и расселились приблизительно на тех же территориях, что было вполне естественно для воинственных кочевников-скотоводов, зависящих от пастбищ и с неохотой углублявшихся в лесные массивы Средней Европы.

С лингвистической точки зрения, венгры относятся к финно-угорским народам, вовлеченным в военно-кочевой стиль жизни в Великой Степи. Как и другие степные племена, они испытали на

<sup>1</sup> Эта этносоциологическая черта сближает их с африканским народом фульбе.

себе влияние сарматской культуры, а позднее тюрков, но сохранили при этом финно-угорский язык, близкий к восточным алтайским — прежде всего к ханты-мансийскому<sup>1</sup>. Это указывает на изначальную прародину мадьяров в юго-восточных областях Урала, откуда они в какой-то момент выступили, войдя в неограниченные просторы степной экзистенции в пределах от Нижней Камы до Приазовья. Мадьяры вошли в союз хазарских племен и вместе с несколькими из них (называемых «кавары»), отколовшимися от остальных, вторглись в IX веке в Восточную Европу.

Предки современных венгров расселились в Трансильвании, а затем захватили Паннонию, а также часть территорий современных Австрии и Словакии. До прихода мадьяр эти земли были населены прежде всего славянами и входили в общее пространство Великой Славянии<sup>2</sup>. Вместе с тем именно здесь были расположены основные центры аварского присутствия. Поэтому идентичность венгров складывается из нескольких измерений:

- изначального финно-угорского ядра;
- сарматских и тюркских (хазарских) влияний;
- остатков аварской культуры;
- существенного славянского фактора, поскольку подавляющее большинство населения на территориях, захваченных венграми, состояло из земледельцев славян, интегрированных в венгерский этнос;
- западных влияний, исходящих от католической Западной Европы и германских народов Священной Римской Империи.

Эта сложная венгерская идентичность постепенно сформировалась в особый тип общества с католической доминантой и многочисленными чертами, сходными с германскими народами, но с финно-угорским языком, кочевой туранской (тюркской) воинственностью и земледельческими традициями восточноевропейского славянства.

Это предопределило венгерский *Dasein*, отличный от остальных окружающих народов.

В определенные периоды Венгерское королевство достигало полной независимости, а в другое время оказывалось в составе Священной Римской Империи (позднее Австрии и Австро-Венгрии). Но венгерскую идентичность — культуру, язык и ценностную систему — венгры сохраняли всегда и донесли до нашего времени.

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.



## Албанцы: наследники иллирийского начала

Отдельным народом Восточной Европы являются албанцы. Исследование албанского языка и культуры указывает на то, что этот народ ведет свое происхождение от древнего индоевропейского населения Западных Балкан, Центральной Европы и отдельных областей Италии — иллирийцев. Однако ряд историков ставит под сомнение эту генеалогию<sup>1</sup>.

Иллирийцы — как фракийцы к востоку от них и латинские народы к западу — представляли собой наследников одной из волн индоевропейской миграции с территории Турана, появившихся на побережье Адриатики в начале I тысячелетия до Р.Х. и постепенно заселивших обширные территории вплоть до Среднего Подунавья.

Одно из трех сильнейших иллирийских племен — наряду с автариятами и дарданцами — ардиеи создало на восточном побережье Адриатики могущественную политию. Римляне столкнулись с иллирийцами в процессе создания своей Империи, что привело к серии Иллирийских войн III—II веков до Р.Х. Иллирийское царство достигло своего расцвета при царе Агроне (? — 230 до Р.Х.), во время правления которого иллирийцы достигли гегемонии в Адриатике и в области Западных Балкан. Столицей царства ардиеев был город Скадра (современный албанский Шкадер), основанный другим иллирийским племенем — лабеатов.

Позднее территории иллирийцев были все же покорены римлянами, а по мере заселения Балкан славянами иллирийские племена были либо ими ассимилированы, либо оттеснены в область современной Албании. Те иллирийцы, которые сохранили свой язык и свою культуру (прежде всего на территории Северной Албании), стали предками современных албанцев. Сами албанцы называют себя — «штыиптары» (от *shqiptarët*, дословно «говорящий»).

В религиозном смысле албанцы находились под влиянием славяно-православной и греко-византийской культуры. Они ожесточенно сражались с османскими завоевателями. Так, одним из вождей яростного сопротивления туркам на западе Балкан был Георгий Кастриоти (1405—1468), известный как «Скандербег», считающийся великим героем албанского народа. Значительная часть православных албанцев под давлением османов с востока и католиков с севера переселилась на территорию Греции, где они составили этнокультурную группу — арнаутов или арванитов.

После того как османы сломили албанское сопротивление, земли албанцев вошли в состав Османской Империи. Часть албанцев была обращена в ислам, а часть сохранила верность христианству. В этом смысле между славянами босняками и албанцами существует

<sup>1</sup> Elsie R. *Historical Dictionary of Albania*. Lanham: Scarecrow Press, 2010.

прямая параллель: и те и другие, будучи изначально православными христианами, под давлением османской власти обратились в ислам. Вплоть до настоящего времени ислам исповедуют лишь два коренных европейских народа — босняки (сербы) и албанцы.

В XX веке Албания получила независимость. При этом в области религии ислам изначально не доминировал. Так, одним из первых премьер-министров Албании был православный священник, епископ, основатель независимой Албанской Православной Церкви Феофан Ноли (1882 — 1965), свергнутый в 1924 году албанским аристократом исламского происхождения Ахметом Зогу (1895 — 1961), позднее провозгласившим себя королем. После окончания Второй мировой войны к власти в Албании пришли коммунисты.

В случае албанцев мы также видим тесное соседство со славянскими народами, более того, территории Иллирии были настолько заполнены славянами, что в XII веке албанцы населяли лишь незначительные территории Северной Албании, и вторичное расселение их по соседним территориям представляло собой процесс ответной албанизации славян. Хотя иллирийцы были некогда важнейшей культурной и политической силой на Балканах, после римского вторжения и особенно в ходе славянизации этих территорий их влияние постепенно существенно ослабло. Тем не менее албанцы сохранили свою идентичность, и пользуясь драматическими событиями в Югославии в конце XX века, начали активную экспансию, установив в ходе конфликта Белграда с США и странами НАТО этническую власть над сербским Косово и заявив претензии на отторжение населенных албанцами территорий Македонии.

## **Цыгане: ромы в открытом блуждании**

Отдельно следует рассмотреть цыган, составляющих значительный процент населения ряда восточноевропейских стран — Румынии, Венгрии, Сербии и т. д. Цыгане являются уникальным народом, сохранившим до настоящего времени традиции кочевого быта и коневодства. Традиции цыган исключают оседлость, земледелие и занятие каким бы то ни было иным трудом, кроме коневодства. Эпизодически цыгане выполняют работы, связанные с кузнечным делом или мелким ремесленничеством, но приоритетом их деятельности остается кочевой быт. Это составляет уникальную цыганскую идентичность и является одновременно источником тяжелых страданий цыганского народа, которому не остается места среди оседлых культур и особенно в парадигме обществ Нового времени. При этом такое положение дел связано не просто с отказом окружающих народов принять цыган, но и с волей самих цыган, видящих в кочевничестве и отказе от оседлости свою судьбу и свою миссию.

Цыгане кочуют по всем континентам, но в контексте Евразии делятся на две зоны — западную (европейскую) и восточную (азиатскую). Значительное число цыган проживает в России, а территория Восточной Европы как цивилизационный фронт Западного и Восточного традиционна была излюбленной зоной цыганских кочевий. Поэтому в контексте «Ноомахии» мы располагаем цыган — условно — в восточноевропейском горизонте, хотя, строго говоря, сама идея привязать этот уникальный народ к конкретной территории уже противоречит основам цыганской идентичности: свой особый цыганский горизонт цыгане несут в самих себе, а места, где располагается на стоянку табор, всегда есть нечто временное и преходящее. Полное отсутствие связи с пространством во многом объясняет удивительный архаизм цыганской традиции. С точки зрения основателя традиционализма Рене Генона<sup>1</sup> (1886 — 1951), чисто кочевнические общества воплощают в себе «само время», поэтому избегают его разрушительного влияния. С этим, согласно Генону, связано бессмертие персонажей, обреченных на вечное странствие — таких как Каин или Агасфер, «вечный жид» средневековых легенд.

Сами себя цыгане называют этнонимами — ромы, синти, мануш, кале и т. д. Цыгане говорят на индоевропейском языке, близком к одному из индийских. Считается, что предки европейских цыган (ромов) являются выходцами из Индии, где остались близкие им изначально народы того же этносоциологического типа и с близким этнонимом — домы. При этом индийские домы имеют более австралоазиатские черты лица и темный цвет кожи, тогда как европейские ромы ближе к индоевропейскому фенотипу. Некоторые историки связывают это с иранским влиянием, так как в Индии прародиной ромов считаются северо-западные территории, постоянно подвергавшиеся вторжениям кочевых иранских племен.

В VI—X веках цыгане появились в Персии, а затем в XII веке перекочевали оттуда в Византию и далее в Западную Европу, где их присутствие засвидетельствовано с XV века. В Византии они приняли христианство. При этом среди цыган сохранились дохристианские культы и обычаи — среди женщин гадание и колдовство. Кочевой быт, древние культы и упорное сопротивление ассимиляции сделали цыган преследуемым меньшинством, что повлекло за собой цыганские погромы и гонения.

Цыгане сумели остаться не затронутыми процессами европейской модернизации и подчас вплоть до настоящего времени сохраняют свою древнюю идентичность и свои традиции и жизненный уклад.

Хотя цыгане не являются одним из полюсов восточноевропейского пространства, их широкое распространение в этой области позволяет рассмотреть их идентичность в данном томе «Ноомахии».

<sup>1</sup> Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2003.

## Евреи: цивилизация штетла

В сходной с цыганами ситуации находились в течение многих веков восточноевропейские евреи, совокупно называемые «ашкеназы» в отличие от испанских евреев (сефардов) или азиатских евреев (мизрахи). Общее рассмотрение еврейской традиции и еврейской идентичности содержится в томе «Ноомахии», посвященном культуре семитских народов в целом<sup>1</sup>, но в данном случае мы приведем некоторые наблюдения относительно особой идентичности и культурных особенностей восточноевропейских евреев — прежде всего в тех вопросах, которые резонируют с историческим опытом других восточноевропейских народов.

Ашкеназы на территории Польши и Литвы населяли целые области, что делает их частью восточноевропейского населения в отличие от еврейских общин в городах Западной Европы, где они были представителями городского населения. В Восточной Европе евреи имели широко распространенные сельские поселения, что является исключительным случаем среди других ветвей еврейства. Поэтому именно в этой области их можно рассматривать как «коренное население».

Евреи так же как и цыгане преимущественно традиционно вели кочевой образ жизни, всячески сопротивлялись ассимиляции и упорно сохраняли свою особую культурную, этническую и религиозную идентичность, стойко отклоняя любые попытки обратить их в христианство.

Относительно происхождения ашкеназов и их появления в Восточной Европе существует несколько версий. Согласно одной из них, восточноевропейские евреи представляют собой потомков хазар — иудаизированных тюрок, что принципиально отличает их от сефардов, являющихся прямыми потомками тех палестинских евреев, которые отправились в рассеяние в I–II века по Р.Х. или от мизрахов, еще раньше — с эпохи Вавилонского пленения — расселившихся по разным областям Азии.

Как бы то ни было, евреи Восточной Европы создали особую культурную среду, хотя и уходящую корнями в иудаизм рассеяния и имеющую контакты со средневековыми течениями иудаизма Западной Европы, но сложившуюся в совершенно самобытную форму, где преобладал не столько дух городского гетто, сколько особая идентичность сельских поселений — еврейских местечек (штетлов).

Особое внимание стоит уделить мистическим течениям евреев-ашкеназов, которые получили свое наиболее яркое развитие

---

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

именно на территории Польши и Литвы. Именно здесь происходило становление антиномистского мессианства (франкизма), зародился современный хасидизм и процветала ортодоксальная каббала миснагедов (в частности, традиция Виленского гаона).

## Слои восточноевропейской карты

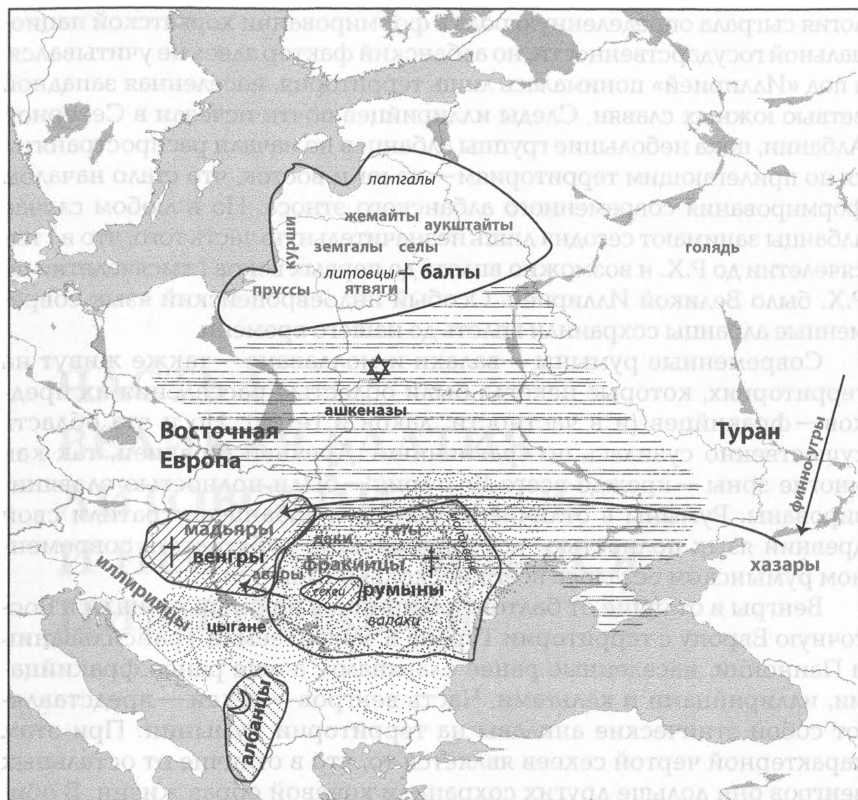
Посвятив славянскому горизонту Восточной Европы отдельный том «Ноомахии»<sup>1</sup> и составив ноологическую карту Великой Славянии, мы можем двинуться дальше и предложить схему неславянской Восточной Европы, которая представляет собой еще один слой этого мозаичного и многоуровневого геософского пространства. Лишь после того, как мы получим описание обоих уровней отдельно — славянского горизонта, имеющего общий корень, и неславянского горизонта, не имеющего единого происхождения, мы сможем наложить эти слои один на другой, чтобы воссоздать тем самым сложную семантическую картину Восточной Европы во всем ее объеме.

Безусловно, культурные, политические и религиозные процессы, предопределившие историю Восточной Европы, не учитывали строго этнокультурные и этносоциологические границы. Религии распространялись по своей логике — как среди славян, так и среди неславян, и точно так же политические образования строились отнюдь не на основе этнической солидарности, которая была совершенно чужда самому духу европейской традиции, ставившей акцент на однородности сословий, а не этносов. Но тем не менее учет этих пластов поможет лучше понять семантическую структуру историала Восточной Европы, так как интерпретационная система в любом случае напрямую связана с языком и культурой, и поэтому любое описание истории Восточной Европы и ее народов с необходимостью будет проекцией тех или иных этноцентричных представлений. Не для того, чтобы ликвидировать этот этноцентризм, но чтобы учитывать его при рассмотрении тех или иных реконструкций восточноевропейской истории, нам и необходимо выделение этих семантических слоев, которые в самом упрощенном виде будут представлять собой два условных пласта — славянский и неславянский.

Неславянский — составной, разнородный — слой можно отразить на следующей — весьма приблизительной — карте.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.



### *Неславянские народы Восточной Европы*

На этой карте наглядно видно, что балты сохранились до настоящего времени приблизительно на тех же самых территориях, которые они занимали изначально. Это, впрочем, не исключает, что в определенные периоды они расширяли свое влияние и свое этническое присутствие, а в другие сокращали. Тем не менее они изначально — а конкретно, до начала славянской экспансии — занимали те области в Балтийском регионе, где до настоящего времени существуют балтийские полинии — Литва и Латвия. При этом современные балты сохранили свой язык и отчасти свои традиции.

Албанцы представляют собой остаток большого иллирийского пространства, включавшего в себя огромные территории Центральной Европы. Как мы видели в другом томе «Ноомахии»<sup>1</sup>, иллирийская идео-

<sup>1</sup> Дутин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

логия сыграла определенную роль в формировании хорватской национальной государственности, но албанский фактор здесь не учитывался, а под «Иллирией» понималась лишь территория, населенная западной ветвью южных славян. Следы иллирийцев почти исчезли в Северной Албании, пока небольшие группы албанцев не начали распространяться по прилегающим территориям — на юг и восток, что стало началом формирования современного албанского этноса. Но в любом случае албанцы занимают сегодня лишь незначительную часть того, что в I тысячелетии до Р.Х. и возможно вплоть до первых веков I тысячелетия по Р.Х. было Великой Иллирией. Особый индоевропейский язык современные албанцы сохранили вплоть до нашего времени.

Современные румыны — валахи и молдаване — также живут на территориях, которые некогда были областью расселения их предков — фракийцев (и в частности, даков и гетов). Но и эта область существенно сузилась по сравнению с Древней Фракией, так как многие зоны — прежде всего Болгария — были полностью славянизированы. Румыны в отличие от балтов и албанцев утратили свой древний язык полностью — от фракийского субстрата в современном румынском осталось всего несколько слов.

Венгры в отличие от балтов, иллирийцев и румын пришли в Восточную Европу с территории Турана и заняли земли Трансильвании и Паннонии, населенные ранее славянами, а еще ранее фракийцами, иллирийцами и кельтами. Часть венгров — секеи — представляют собой этнические анклавы на территории Румынии. При этом характерной чертой секеев является то, что в отличие от остальных венгров они дольше других сохранили кочевой образ жизни. В быходе секеев остался рунический алфавит — ровашы<sup>1</sup>, называемые в современном венгерском «секейским письмом» (*székely rovásírás*).

И наконец, пришельцами были этнические группы цыган и евреев-ашкеназов, расселившихся на пространстве Восточной Европы в соответствии с сетевым принципом.

Все эти народы имели множество точек соприкосновения со славянами. Кроме того, на них — как и на все пространство Восточной Европы в целом во всех его измерениях — оказывали большое влияние Византия, Рим, германские народы, различные культуры Великой Степи (вплоть до османских турок) и постепенно оформляющаяся в самостоятельную цивилизацию Великороссия. Но тем не менее у каждого из этих народов сложился свой историал и проявилась своя идентичность. Их исследованию и посвящен данный том «Ноомахии».

<sup>1</sup> *Gábor Hosszú. Heritage of Scribes. The Relation of Rovas Scripts to Eurasian Writing Systems. Budapest: Rovas Foundation, 2011.*

**ЧАСТЬ 1**  
**ВЕЛИКАЯ БАЛТИЯ.**  
**ЛИТОВСКИЙ ЛОГОС**  
**И НЕСВЕРШИВШАЯСЯ**  
**ЦИВИЛИЗАЦИЯ**





# Глава 1. Протобалты

## Балто-славянская общность и Великая Балтия

Земли, примыкающие к Балтийскому морю, с эпохи глубокой древности населяли балтийские племена, разделившиеся в IV — III веках до Р.Х. на западные (пруссы, курши, галинды, ятвяги) и восточные (земгалы, селы, латгалы, жемайты, литва). Потомки этих племен до сих пор составляют основное население Литвы и Латвии, а западные балты (совокупно называемые «пруссами») были истреблены или германизированы Тевтонским орденом в ходе «христианизации»<sup>1</sup>. Балты — древнейший индоевропейский народ, преимущественно земледельческий, сохранивший многие архаические черты за счет того, что в силу географических причин он оказался на периферии тех территорий, где разворачивались основные события истории — завоевания, строительство и падение государств, культурные трансформации и т. д. Они представляли собой ветвь индоевропейской языковой и культурной общности, сохранившую в языке и обычаях многие чрезвычайно архаические черты. Так, в литовском и латышском языке ясно прослеживается сходство с той языковой формой, на основании которой позднее сложился санскрит<sup>2</sup>.

Балты занимали обширные земли — Померанию и низовье Одера, часть Восточной Польши — вплоть до Буга и Припяти. На востоке расселение балтов охватывало земли Великороссии вплоть до Волги, где у финно-угорских народов Поволжья до сих пор встречаются архаические заимствования из балтийских языков. Самые восточные племена балтов, жившие в районе современной Москвы, назывались «галиндой», «голядь» в русской транскрипции. Западная часть галиндов, напротив, населяла области Пруссии.

Балты, как и славяне<sup>3</sup>, отделились от индоиранских кочевых племен, основавших позднее индийскую ведическую цивилизацию и иранскую цивилизацию на древнейшей стадии единства индоев-

---

<sup>1</sup> Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. М.: Центрполиграф, 2004.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ языка и протокультуры. Т. II. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984.

<sup>3</sup> Schleicher A. Linguistische Untersuchungen. 2. Teil: Die Sprachen Europas in systematischer Übersicht. Amsterdam: John Benjamins, 1982.

ропейских народов. Та часть индоевропейцев, которая ушла на северо-запад с территории Турана, стала предками балтов.

Глоттохронология показывает, что разделение протобалтийского и протославянского языков произошло, вероятно, около 1210 года до Р.Х.<sup>1</sup>, хотя, по другим версиям, протобалтийский и протославянский языки развивались параллельно<sup>2</sup> или, согласно еще одной теории, сблизились позднее в силу тесного соседства народов<sup>3</sup>. В любом случае носители балто-славянского языка должны были существовать во II тысячелетии до Р.Х. уже отдельно от других индоевропейских групп, а с конца этого тысячелетия славянские языки начинают обособливаться от балтийских.

Балты были одной из важнейших этнокультурных групп Европейской Сарматии, территория которой и совпадает в общих чертах с границами Балтийской цивилизации, которая, согласно Тойнби, могла бы стать отчетливой исторической реальностью, но не стала таковой<sup>4</sup>.

Российский лингвист В.Н. Топоров, крупнейший специалист по балтам и по балто-славянским связям, утверждал, что изначально регион распространения балтийских народов был еще более обширным. С его точки зрения, балты были упомянуты Геродотом (ок. 484 — ок. 425 до Р.Х.) как невры, галинды, судины и салии (предки селов) уже в V веке до Р.Х., в I веке по Р.Х. Помпоний Мела (15 — 60 по Р.Х.) говорит о гелонах, меланхленах и неврах (подчеркивая то, что невры имели способность превращаться в волков<sup>5</sup>), Гай Плиний Старший (ок. 22 — 79) в этом же веке вводит само понятие «Балтия», во II веке по Р.Х. Птолемей (ок. 100 — ок. 170) называет пруссов, галиндов и сулонов, а Тацит (ок. 50 — ок. 120) айстиев (эстов). Судя по ономастике, изначальная территория балтов, согласно В.Н. Топорову, была весьма масштабной:

*Максимально восстанавливаемое балтийское пространство, разные части которого в разное время свидетельствуют о пребывании в них балтийского (по меньшей мере, «балтоидного») этноязыково-*

<sup>1</sup> Blažek V., *Novotná P.* Glottochronology and its application to the Balto-Slavic languages // *Baltistica*. Т. 42. 2007. № 2.

<sup>2</sup> Меѣ А. Общеславянский язык. М.: Изд-во иностранной литературы, 1951.

<sup>3</sup> *Lehr-Splawiński T.* O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian. Poznań: Instytut Zachodni, 1946.

<sup>4</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>5</sup> С этой особенностью мы столкнемся у литовских колдунов. Символизм волка был также характерен для других народов Восточной Европы (славян, даков и т. д.) и, вероятно, имеет туранские корни.

го элемента, было почти неправдоподобно огромным — от Мекленбурга (его юго-восточной части) на западе до Средней Волги на востоке, от Приильменя на севере до Прикарпатя на юге<sup>1</sup>.

Более того, Топоров придерживался точки зрения, что сами славяне в какое-то время выделились из протобалтийской общности. На этот счет, рассуждая о близости западных балтов к полабским славянам, он пишет:

Весьма важное обстоятельство можно видеть в том, что «мекленбургские» балты оказываются практически *ближайшими* соседями полабских славян Люнебургской пустоши, тоже прекративших свое существование, но оставивших свое имя и даже некоторое количество текстов. В исторической перспективе полабяне могли быть некогда балтийским племенем, со временем превратившимся в славян, подобно тому как праславяне возникли из периферийных балтов, чей язык эволюционировал от статуса балтоязычного диалекта к самостоятельному уже собственно славянскому диалекту. Такие процессы могли происходить и на других местах балтоязычного пространства<sup>2</sup>.

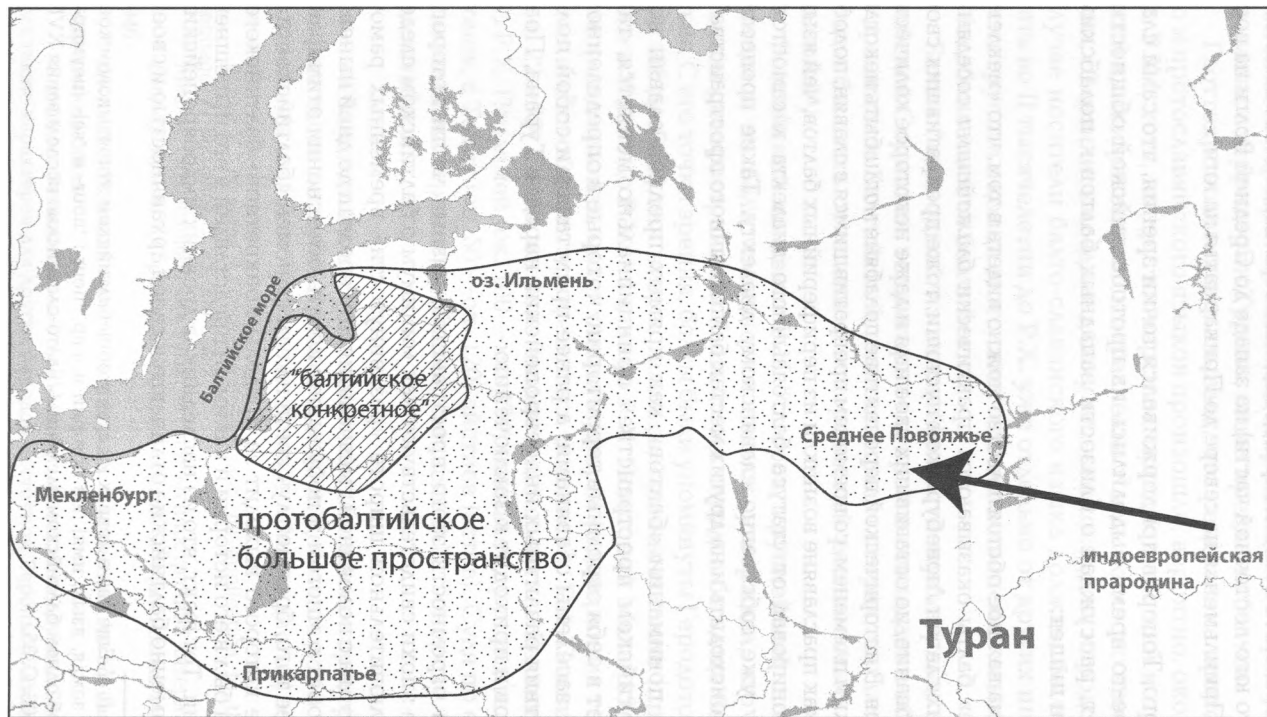
В таком понимании «балтов» как прямых предков славян вопрос о «балтийском пространстве» принципиально меняется, так как включает в себя огромные территории, которые в определенное время были заселены славянами, а ранее представляли собой поле взаимодействия различных индоевропейских народов Турана. Поэтому Топоров и приходит к заключению:

Сама огромность этого пространства, разные части которого в разные эпохи свидетельствуют как минимум о балтийском следе, при исключительной широте «раздвинутости» временных рамок (надежно два с половиной тысячелетия, от Геродота до дней нынешних) говорят о многом и побуждают искать объяснения этим фактам, более того, бросают луч света на сам феномен «балтийскости», значение которого выходит за пределы конкретного балтийского, каким он был в его истории и каким он представлен в его нынешнем состоянии. Тот факт, что из наследников древних индоевропейских языков именно балтийские отличаются своей архаичностью и своей

---

<sup>1</sup> Топоров В. Н. Еще раз о неврах и селлах в общепалтийском этноязыковом контексте (народ, земля, язык, имя). Из истории и.-евр. \*neur-: \*noug- и \*sel- (неумирающая память об одном балтийском племени)//Балто-славянские исследования XVII. М.: Индрик, 2006. С. 35.

<sup>2</sup> Там же. С. 35 — 36.



*Территория расселения протобалтийских племен в реконструкции В.Н. Топорова*

близостью к источнику, из которого берут начало все известные нам современные индоевропейские языки, служит еще одним аргументом в пользу особого статуса балтийского языкового типа, в котором глубокие архаизмы согласно сосуществуют с новациями<sup>1</sup>.

Эта самая главная мысль Топорова предполагает прямую связь балтийских народов с туранской прародиной. В этом контексте особое значение приобретают следы нахождения балтов к востоку от того, что Топоров называет здесь «балтийским конкретным». Упоминание Средней Волги уже приближает нас к тем территориям Турана, где и была локализована изначальная территория носителей индоевропейских языков<sup>2</sup>.

Теория В. Н. Топорова дает довольно непротиворечивое видение балто-славянской общности, что отражается в сходстве языка, культуры и территории. Единственное, что вызывает больше всего критических возражений, это прямолинейное утверждение о прямой генетической зависимости славян от балтов и об изначальности балтов как народа и цивилизации. Балто-славянское единство и близость — в том числе и в отношении тесного родства с древнейшими индоевропейскими культурами Турана, а также сходство в цивилизационном укладе и географическое соседство — вполне доказуемы и наглядны. Но так как ни в отношении протобалтов, ни в отношении протославян, а также в их соответствиях древнейшим этнонимам нет последней ясности, то любые интерпретации, какие племена кому соответствуют в более поздние периоды, являются исключительно гипотезами. В реконструкции Великой Балтии Топоровым есть безусловный момент: наличие балтийского следа на территориях, намного превосходящих «балтийское конкретное», то есть те земли, где присутствие балтов было зафиксировано документальными свидетельствами. Это вполне можно принять как факт, что делает балтийские народы частью Великой Сарматии и гигантского «большого пространства» индоевропейского Турана, детали становления и этнической динамики которого мы, однако, достоверно проследить не можем.

## Земледелие и янтарь

Принципиально о балтах можно сказать то же самое, что и о славянах. Тем более что существуют, как минимум, строгие параллели

---

<sup>1</sup> Топоров В. Н. Еще раз о неврах и селлах в общепалтийском этноязыковом контексте (народ, земля, язык, имя). Из истории и.-евр. \*neug-: \*nour- и \*sel — (неумирающая память об одном балтийском племени). С. 36.

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

в развитии этих двух народов и соответствующих им культур и языков — вплоть до реконструируемого балто-славянского единства во II тысячелетии до Р. Х. Балты, как и славяне, были оседлым земледельческим *народом*, говорили на индоевропейском языке группы сатем, проживали на северо-западной границе Турана — преимущественно в лесостепной зоне, имели патриархальную систему и вертикальную организацию космоса и общества. Как и славяне, они, вероятно, сформировались в древнейшие эпохи из слияния кочевых индоевропейцев с народами Старой Европы; как и славяне, они не сохранили ни малейших следов кочевой эпохи; как и славяне, они тесно взаимодействовали с кочевыми иранскими народами (скифами и сарматами); как и славяне, они оказались во II веке под влиянием вторгшихся на территории их расселения готов. *Балты принадлежат к такому же этносоциологическому типу, как и славяне*, что отражено в параллелизме их воззрений, их культур и в чем-то их историалов.

Почти все то, что мы знаем о самых ранних эпохах предыстории славян<sup>1</sup>, справедливо и для балтов, которые были соседями славян и в некоторых случаях тесно с ними переплетались этнически и культурно. Есть гипотеза, что ряд восточнославянских племен (кривичи, вятичи) образовался от смешения с племенами балтов. Согласно В. Н. Топорову<sup>2</sup>, славянские языки в целом сложились на основе отдельных балтийских диалектов, и поэтому в истоках самой славянской идентичности лежит *балтийский код*.

Полюс древнебалтийских народов находился к северу от славянской прародины в Надкарпатье — в верховьях Днепра и в прибрежных территориях Балтийского моря — от Западной Пруссии до бассейна Оки, где в историческую эпоху мы видим балтийские племена галендов (голядь). Эта восточная половина балтийского народа, который мы встречаем также в Пруссии, что заставляет различать восточных галендов и западных.

Крупнейший специалист по истории и археологии Восточной Европы Мария Гимбутас (1921 — 1994) задается вопросом:

Как могли прямые предки балтов достичь берегов Балтийского моря и тех территорий, что являются Белоруссией и Великороссией? Движение курганного народа шло от нижнего бассейна Днепра в сторону Центральной Европы и Балтийского моря. Одна часть

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль; Он же. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Топоров В. Н. Балтийские и славянские языки. См. также: Дини П. У. Балтийские языки.

расселилась вдоль западных берегов Балтии, дойдя до территории Юго-Восточной Финляндии на севере. Другая группа, обладавшая теми же культурными признаками, продвинулась от среднего Днепра к верхнему Днепру, верховьям Волги и территории Оки (Центральная Россия).

Между Данией и Литвой, в Германии, Чехословакии и Польше новые поселенцы обнаружили давно обжитые неолитические сельскохозяйственные угодья. На территории Западной Балтии и покрытой лесами Центральной России им пришлось столкнуться с рыболовами, так называемыми «причесанными под горшок» народами.

Происходивший на протяжении сотен лет процесс взаимного влияния подтверждается и археологическими находками. Весь комплекс находок, который известен археологам как культура шаровидных амфор, представляет собой смешанный тип, состоявший из элементов культур дымового и курганного типов, причем второй преобладал<sup>1</sup>.

Таким образом, самые далекие предки балтов, поселившиеся в землях, где впервые балты были достоверно зафиксированы, по Гимбутас, представляют собой то, что мы называем второй производной индоевропейского общества<sup>2</sup>: достигая предела степей, индоевропейские воины-кочевники спешиваются или оставляют небольшое количество лошадей и пройдя через лесостепь, где, вероятно, осваивают земледелие, углубляются в массивы европейских лесов. Там они постепенно переходят к оседлому образу жизни, селясь вдоль рек. Оседлые культуры представляют собой уже третью производную индоевропейского общества<sup>3</sup>. Именно в таком этносоциологическом качестве мы и встречаем исторических балтов (как ранее славян и германцев). Гимбутас считает, что индоевропейцами, носителями курганной культуры, пришедшими на территорию лесостепной и лесной зоны от бассейна Днепра до Балтики, и были предки германцев, славян и балтов (носители культуры шнуровой керамики)<sup>4</sup>. Германцы ушли на запад, где осели в Дании, северо-западе Германии и на юге Скандинавии. Славяне разместились в Надкарпатье, а балты распространились к северу — к западу от Одера, в Западной Пруссии и Литве.

<sup>1</sup> Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 28.

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

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> С Гимбутас в целом согласно большинство археологов и историков. См., например: Третьяков П. Н. Финно-угры, балты и славяне на Днестре и Волге. М.; Л.: Наука, 1966. С. 72.



Балты традиционно занимались земледелием и были оседлым народом. Это снова сближает их со славянами, а также позволяет проследить в их культуре более древние — палеоевропейские — элементы и остатки матриархата. Однако обнаружить этот палеоевропейский слой матриархальной эпохи на прародине балтов (в Среднем и Верхнем Поднепровье<sup>1</sup>) археологическими методами не представляется возможным. Следы земледелия появляются здесь лишь с начала II тысячелетия до Р.Х. Но практически то же самое мы имеем и в случае «славянского матриархата» (по теории Э. Гаспарини<sup>2</sup>): в отдельных аспектах славянской культуры, мифологии, обрядов и преданий он реконструируется, но археологических доказательств прямой преемственности славянских культур и палеоевропейской цивилизации Великой Матери нет. Единственное, что может выступать аргументом, это горизонт культуры Триполье-Кукутени, которая имеет общие корни с балканскими матриархальными культурными крутами, а территориально ее северо-восточные зоны совпадают с предполагаемой прародиной славян<sup>3</sup>. Но и в этом случае балты оказываются либо на самой дальней периферии этого горизонта, либо даже за его пределами. И тем не менее в архаических пластах балтийской культуры можно обнаружить следы Великой Матери, проступающие из-под очевидно индоевропейских слоев. Поэтому мы можем говорить о «балтийском матриархате» как об условной дедуктивной реконструкции, причем условной еще в большей степени, нежели в случае «славянского матриархата».

Близость к морю открывала балтам возможность дифференцировать свои хозяйственные практики и освоить *янтарный промысел*. Янтарь считался драгоценным камнем и служил средством обмена. Добыча янтаря была одной из отличительных черт балтийской культуры, что отмечали уже древнейшие источники. Путь из Балтики к Черному морю и оттуда в Средиземноморье считался прежде всего маршрутом торговли янтарем.

Отличительным признаком древних балтов была *культура лицевых урн*, где погребальные сосуды, куда помещали прах кремированных покойников, украшался рядом деталей, напоминающих человеческие лица с добавленными рисунками, еще более подчеркивающими их антропоморфизм.

<sup>1</sup> Третьяков П.Н. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. С. 112.

<sup>2</sup> Gasparini E. Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi. V. 1 — 3. Firenze: Firenze University Press, 2010.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

Более северное местонахождение балтов избавило их от скифского вторжения, которое настигло те народы, которые жили южнее. Гимбутас пишет:

Пока западные балты спокойно жили в течение периода лицевых урн, Центральная Европа испытала новые вторжения скифов. Следы скифских набегов в VI и V веках до Р.Х. были найдены на западе и юге Польши, на востоке Германии, в Чехословакии и на западе Украины. Более чем в 50 поселениях обнаружены типичные скифские наконечники стрел, удила, мечи и украшения. Много скифских наконечников найдено в лужицких укреплениях, что указывает на постоянные нападения с востока. Укрепления лужичан показывают, что их культура находилась на грани уничтожения. Добравшись до южной границы западнобалтийских земель, скифы прекратили движение на север<sup>1</sup>.

По культуре лицевых урн можно определить и этапы германского давления с запада, которое уничтожает Лужицкую культуру и затрагивает западных балтов (пруссов), где тип керамики изменяется, но восточные балты (предки зембов, нотангов, галиндов) еще долго сохраняют эти обычаи, а следовательно, независимость от германских племен.

## Сарматские истоки балтийской аристократии

Со II до V века по Р.Х. балты переживают Золотой век. Ширится торговля, создаются укрепленные поселения, хотя таких крупных городов, как в зоне расселения соседних славян, нет. Археологические данные позволяют говорить о формировании особой формы балтийского феодализма, существенно отличающегося от структур славянских общин, где большие семьи и рода представлены старейшинами, а племя возглавляет избранный ими правитель. У балтов, как и в обществах соседней северо-западной Европы, мы видим признаки наличия ярко выраженной *правлящей касты*: захоронения вождей полны оружия, доспехов, часто встречаются скелеты лошади. И хотя невозможно определить, к какой этнической группе относится балтийская знать, трудно представить, что в оседлом мирном земледельческом народе старейшины, представляющие тот же социальный слой, что и основное население, превратятся в профессиональных воинов в доспехах и на коне. Здесь мы впол-

---

<sup>1</sup> Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 48.

не можем допустить, что наследники скифов сарматы добрались до северных территорий Западного Турана и образовали среди балтов правящую верхушку. Территории Балтии входили в пространство Европейской Сарматии, где правящей кастой были либо собственно туранские сарматы, либо воинственные германцы, близкие к ним по агрессивности и выделению второго воинского сословия в качестве *социологической доминанты*. При этом принципиальное различие, определяемое археологическими методами, заключается в стиле вооружения вождей и воинов, обнаруживаемого в захоронениях и в наличии или отсутствии конной упряжи или останков самих коней. Если есть все признаки конного воина, это, скорее всего, указывает на сарматский (туранский) след. Если они отсутствуют, но наличествует вооружение и другие знаки принадлежности к воинской аристократии — вероятно, речь идет о германском истоке.

Позднее в эпоху Великого княжества Литовского, чтобы объяснить существование среди балтов потомственной знати, не обращаясь к генеалогии русских князей, хотя первый Великий князь Литовский Миндовг (ок. 1195 — 1263), по русским источникам, происходил из рода Рогволодовичей полоцких князей, получила хождение история про его происхождение от римлян. Эта история такова: римлянин Палемон, родственник Нерона, прибыл на Неман и поселился со своей дружиной в Жемайтии, от него и пошли литовские князья и, шире, литовская знать. Но уже Марцин Бельский<sup>1</sup> (ок. 1495 — 1575), первый историк, начавший писать на польском языке, выдвинул более реалистичную гипотезу о том, что княжеские рода литовцев восходят к аланам и герулам. В любом случае для земледельческого народа существование потомственной знати, обладающей всеми признаками кочевой воинственной культуры, требовало отдельного объяснения, поскольку из среды крестьянского населения (смердов) дворянское сословие профессиональных воинов само по себе возникнуть не может. Именно это и выполнила сарматская гипотеза<sup>2</sup>, принятая в качестве основной польской и литовской знатью<sup>3</sup>. Таким образом, сторонники сарматизма заключили, что истоки дворянской культуры следует искать среди кочевых племен. В основе «сарматизма» лежит та же система аргументов и наблюдений, которая привела современного итальянского историка Франко Кардини

<sup>1</sup> Bielski M. Kronika wszytkiego świata. Kraków: M. Siebeneicher, 1551.

<sup>2</sup> Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М.: Институт славяноведения РАН, 2002.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

к выводу о скифско-сарматских и аланских истоках средневековой рыцарской культуры в целом<sup>1</sup>.

Когда в ходе нашествия гуннов, булгар и аваров славянский мир пришел в движение и начал экспансию, балты, однако, сохранили более размеренный и мирный стиль жизни. Феодальная модель укреплялась преимущественно в Западной Пруссии, где пруссы проявляли достаточно воинственный и независимый нрав, создавая города и укрепленные сооружения. В этом они были этносоциологически близки к полабским славянам и поморянам. Но ни массового выхода за пределы своего привычного региона, ни создания централизованной политики у балтов не произошло. Их северное местоположение сохранило их от динамичного водоворота народов, в который были вовлечены славяне. Резкий рост зоны расселения славян, повышение уровня и градуса экспансии привело к их движению не только на юг и на запад, но и на север и северо-восток, где они столкнулись с балтами и постепенно стали оказывать на них давление, частично оттесняя и ограничивая зоны их расселения, а частично ассимилируя.

Балты долгие века оставались независимыми, но по сравнению с родственными и близкими к ним по многим параметрам славянами они не завоевывали новых территорий и не строили таких государств, как Великая Моравия, Болгарское и Сербское царства, Чешское и Польское королевства или Киевская Русь. Так, судьба *разделила их со славянами*, с которыми они прошли вместе несколько предыдущих исторических циклов. Их отношение к пространству Турана, от которого они были довольно далеки в своей «янтарной нише» Балтики, не знало того исторического перелома, когда возник импульс, спровоцировавший движение славян, хотя ранее судьбы славян и балтов были чрезвычайно близки.

Лишь в начале XIII века литовцы уже во многом по примеру окружающих их народов — русских, поляков, скандинавов — создают государство, которому предстояло стать могущественным, влиятельным и самобытным политическим образованием, в какой-то момент поставившим под вопрос состоятельность Московской Руси и соперничавшим с Москвой за объединение под своим началом всех западнорусских земель.

---

<sup>1</sup> Карпини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987.

# Глава 2. О балтийских богах и балтийских людях

## Западные балты

К балтийским народам относятся несколько племен, о которых сохранились исторические сведения и языки которых представляли собой диалекты единого древнебалтийского языка<sup>1</sup>.

Балтийские народы по языковому и географическому признаку принято разделять на две группы — на западных и восточных балтов.

Самым западным племенем были пруссы. Они представляли собой конфедерацию воинственных племен, объединенных в некоторое подобие отдельной полities. К собственно пруссам относились племена сембов, натангов, вармийцев, помезанов, погезанов, кульмов, любовов, сассов и бартов. Прусский язык постепенно исчез, так как сами пруссы были ассимилированы или истреблены германцами — вначале саксами, а позднее Тевтонским орденом<sup>2</sup>, расположившимся на прусских землях для обращения упорных язычников пруссов в христианство, что с учетом их воинственного и независимого нрава стало возможным лишь вместе с их уничтожением. Однако на основании сохранившихся документов и компаративистских методов языкознания прусский язык во многом к настоящему времени восстановлен<sup>3</sup>.

К западным балтам относятся также курши, скальвы, ятвяги, полексыне и западные галинды.

Курши (курземские балты) населяли юго-восточное побережье Балтийского моря (часть Западной Литвы и север Калининградской области). Эта область по их этнониму была названа Курляндией. Курши, как и пруссы, отчаянно сопротивлялись немецким рыцарям, всячески противодействуя укреплению в Прибалтике Ливонского ордена. Курши, бывшие изначально западнобалтийским народом, постепенно утратили свою идентичность и язык, будучи ассимилированными восточными балтами — литовцами и замгалами, жившими соответственно к югу и востоку от них. Последние следы языка куршей исчезают в XVII веке.

---

<sup>1</sup> Schleicher A. Handbuch der Litauischen Sprache. 2 Bde. Weimar: H. Böhlau, 1856 — 1857.

<sup>2</sup> Бокман Х. Немецкий Орден: двенадцать глав из его истории. М.: Ладомир, 2004.

<sup>3</sup> Топоров В. Н. Прусский язык. Словарь. Т. 1 — 5. М.: Наука, 1975 — 1990.

Близким к куршам племенем были скальвы, распространившиеся к югу от них, но позднее, в XIII веке, поглощенные восточнобалтийским народом литовцев.

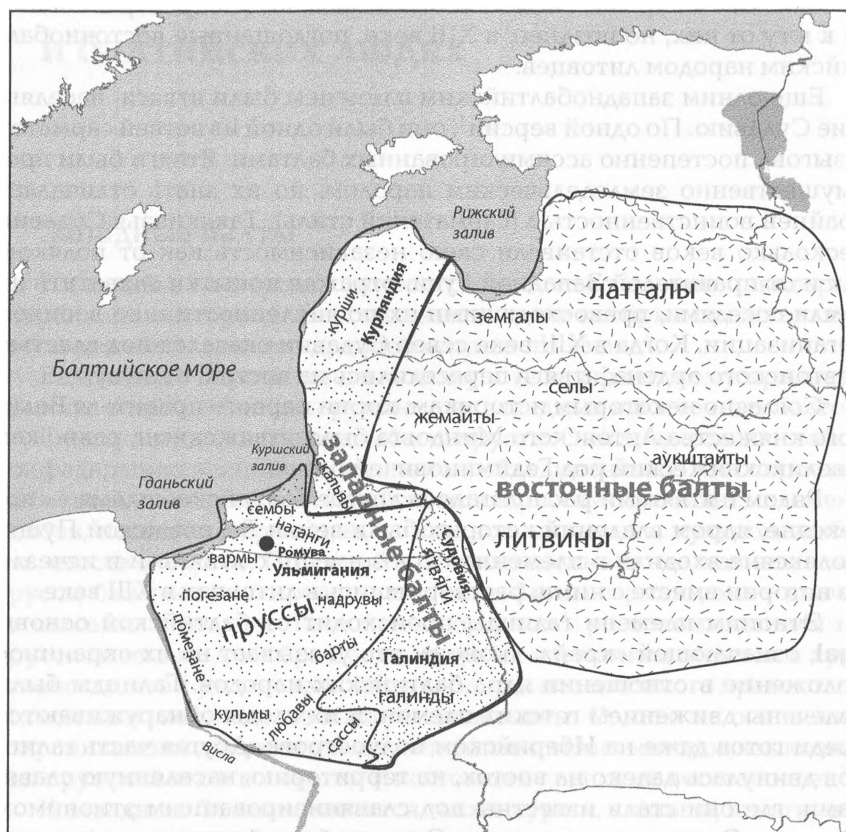
Еще одним западнобалтийским племенем были ятвяги, населявшие Судавию. По одной версии<sup>1</sup>, они были одной из ветвей сарматов (языгов), постепенно ассимилированных балтами. Ятвяги были преимущественно земледельческим народом, но их знать отличалась крайней воинственностью (сарматский стиль). Так, князья Судавии несколько веков отстаивали свою независимость как от поляков, так и от правителей Западной Руси, отражая попытки захватить их земли соседями, превосходящими их по численности и по военной организации. Когда в XIII веке север Судавии оказался под властью Тевтонского ордена, ятвяги переселились на восток, в Литву.

Согласно некоторым историкам, корни первого правителя Великого княжества Литовского Миндовга были ятвяжскими, равно как и великокняжеский род Гедиминовичей.

Рядом с ятвягами располагалось другое балтийское племя — полексяне, ядром владений которых были земли Беловежской Пущи. Полексяне входили в племенной союз вместе с ятвягами и исчезли из истории вместе с ними, растворившись в литовцах в XIII веке.

Этноним племени галинды происходит от балтийской основы *\*gal*, означающей «край», «конец», что указывает на их окраинное положение в отношении ядра балтийских народов. Галинды были увлечены движением готских племен, и их следы обнаруживаются среди готов даже на Иберийском полуострове. Другая часть галиндов двинулась далеко на восток, на территорию, населенную славянами, где они стали известны под славянизированным этнонимом «голядь». Однако на территории Окского бассейна галинды (восточные галинды) не были первыми балтами. Согласно археологическим исследованиям, до галиндов в этих землях жили восточнобалтийские племена, носители Верхнеокской культуры, позднее галиндами ассимилированные. Тем не менее подвижность галиндов в сравнении с довольно неизменным нахождением остальных балтийских народов на одних и тех же территориях вызывает удивление и напоминает судьбу мадьяр, оторвавшихся от основного населения финно-угров и откочевавших далеко на запад. С другой стороны, отождествление галиндов с языгами (сарматами) может служить определенным объяснением этого явления, так как для сарматов перемещение на огромные расстояния в ходе военных походов было вполне традиционным и естественным.

<sup>1</sup> Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л.: Академия наук СССР, 1936.



*Балтийские племена в начале XIII века по Р. Х.*

## Прусский историал: цари и жрецы Великой Балтии

Первые упоминания о пруссах мы встречаем в IX веке по Р.Х., а последние в XVIII веке, после чего носители прусского языка исчезают окончательно, будучи поглощенными немцами. Племя пруссов дало название области Пруссия, занимавшей современную Калининградскую область России, часть северо-западных территорий современной Польши, часть Восточной Германии и область к югу от Клайпеды в современной Литве. Название «пруссы» сближают с санскритским *puṛuṣa* — человек или с готским *prūs* — конь<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Топоров В. Н. Прусский язык. Словарь. Т. 1 — 5.

Для прусской культуры больше, чем для других балтов, был характерен именно сарматский стиль — культ коня, конского молока и военных состязаний на лошадях, что сближает пруссов с культурой Турана. Так, еще в XIV веке пруссы практиковали обряд похорон коней, закапываемых в землю в стоячем положении в полной упряжи, а знатных воинов кремировали верхом на коне<sup>1</sup>. Очень сходные этносоциологические особенности мы встречаем и у окружающих западных славян — поморян, лютичей, бодричей и лужичан, живущих к западу от пруссов, а равно и у лехитов — к югу от них. Под общим названием «пруссы» могли фигурировать как собственно западные балты, так и некоторые славянские племена, относящиеся к тому же типу. Кроме того, весьма вероятно, что балты и славяне Пруссии и прилегающих к ней территорий смешивались между собой, создавая особый тип балто-славянских обществ, объединенных культурой и стилем.

Семантическая неопределенность этнонима «пруссы» и высокий престиж воинственных качеств этого народа, ставших легендой, привели к тому, что среди русских бояр и даже правящей династии владимирских князей была распространена идея о происхождении от пруссов<sup>2</sup>. В этом проявлялась великоросская версия сарматизма: возведение своего происхождения к пруссам призвано было подчеркнуть воинственные героические и древние — туранские! — корни знатных русских родов.

О степени централизации прусских племен и о структуре их объединяющей политики достоверных сведений не сохранилось. Наиболее важными являются сведения о наличии у пруссов верховного жреца, наделявшегося титулом «Криве-Кривайтис» (*Criwo Sugwaito*), главное святилище и местопребывание которого находилось в Прусской Ромуве<sup>3</sup>.

С основанием этого святилища и учреждением титула Криве-Кривайтис связано предание о возникновении древнейшей прусской политики. Согласно доминиканскому монаху Симону Грюнау (ок. 1470 — ок. 1530), составившему «Историю Пруссии», Ромува была основана в VI веке по Р.Х. двумя братьями Видевутом и Брутенном — германскими королями племени кимбров, бежавшими от

<sup>1</sup> Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 195.

<sup>2</sup> Ломоносов М. В. Древняя российская история от начала российского народа до кончины Великого князя Ярослава Первого, или до 1054 года, сочиненная Михайлом Ломоносовым // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. 6. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1952.

<sup>3</sup> Perlbach M., Philippi R., Wagner P. (Hrsg.). Simon Grunau's preussische Chronik. Bd. 1 — 3. Leipzig: Duncker & Humblot, 1876 — 1896.



готов и укрывшимися на территории будущей Пруссии. Они сплотили под своей властью балтийские племена, установили иерархию и основали прусское государство. Два брата представлены здесь носителями двух высших индоевропейских функций: Видевут — священный король, а Брутен — верховный жрец. Именно Брутен, согласно прусскому историалу, основал святилище Ромуву и стал в нем первым великим жрецом — Криве-Кривайтис. Центром святилища был священный дуб. Символом верховного жреца Криве была изогнутая палица, посох или жезл. Этимологически слово «Криве» (*Krives, Krivė*) восходит к балтийской основе, означающей «кривое», «искривленное» (*лит. kreivas* — «кривой», «косой»). Семантика этого понятия отсылает к дуальному представлению о мире дня (прямое) и ночи (кривое, косое). Священный царь (Видевут) воплощает в себе дневное измерение бытия (режим диурна, по Дюрану<sup>1</sup>), а священный жрец (Брутен с титулом Криве) — ночное, связанное со смертью и потусторонним миром (режим ноктурна<sup>2</sup>). Возможно, от собственного имени Брутена пошло общее название балтийских жрецов — бурты (*burt*), а позднее колдуны — «буртининки» (*burtininkai*).

Столь же классически индоевропейской, как пара царь и жрец в качестве основателей Пруссии, была триада мужских богов, почитавшихся в святилище и изображенных на священном знамени Видевута — Перкунс, Потримпс (Тримс) и Патолс (Пеколс)<sup>3</sup>. Патолс и Потримпс представлялись божественными близнецами, земными воплощениями которых были Видевут и Брутен. Учитывая воинский характер третьего бога — Громовержца Перкунса, мы можем отождествить пару Патолс — Потримпс с ведической диадой высшего божества первой функции — Митра-Варуна<sup>4</sup>. В другой интерпретации на основе графического изображения, приводимого Грюнау, Патолс представлял собой бога Преисподней (темный костюм), Потримпс — бога зерна (венец из колосьев пшеницы), а Перкунс (с огненными волосами) — бога солнца. Позднее фигура Патолса была отождествлена с божеством Подземного мира, а в христианском контексте с дьяволом. С Патолсом сближается другое прусское божество — Бардойтс (дословно «Бородатый»).

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

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Balys J. Lietuvių liaudies pasaulėjauta tikėjimų ir papročių šviesoje. Čikaga: Lietuvių Tautinis Akademinis Sambūris, 1966.*

<sup>4</sup> *Dumézil G. Mitra-Varuna — Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté. P.: Presses universitaires de France, 1940; Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986. См. также: Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.*

В другом довольно позднем (XVI век) произведении — «Судавской книге»<sup>1</sup> описаны также иные божества древних пруссов и ятвягов. Там фигурируют:

- верховный бог Неба Окопирмус,
- бог света Свайстикс<sup>2</sup>,
- бог моря Аутримпус,
- бог растений и весны Пергрубрюс,
- бог земли Пушкайтс<sup>3</sup> (со слугами Бардзуке<sup>4</sup> и Маркополе<sup>5</sup>),
- бог урожая и богатства Пильвитс,
- бог целительства Аушаутс,
- бог лодок Бардойтс,
- а также триада Ромувы:
  - бог вод соответствует близнечному богу (или богу зерна) Потримпсу,
  - бог молнии Перкунс и
  - бог Преисподней Пеколс, но отдельно от него упомянут дьявол/летающий дух Поколс.

Таким образом, прусский пантеон состоял целиком из мужских божеств.

Симон Грюнау сообщает, что пруссы верили, будто страна носит название в честь Брутена (Прутена) — откуда «Пруссия».

Глубокий архаизм этой легенды отражает глубинные структуры индоевропейской идеологии (подробно разобранный Жоржем Дюмезилем<sup>6</sup> (1898 — 1986), что еще больше объясняет традиции русских хронистов связывать происхождение династии Владимирских князей с пруссами. В этом контексте «пруссы» и основатели их державы — Видевут и Брутен — выступают в роли *архетипов священной индоевропейской монархии*. Показательно, что тема «прусского происхождения» получила широкое распространение как раз в период правления Ивана IV Грозного (1530 — 1584), когда встал вопрос о сакрализации царской власти и трансформации Московской Руси из великого княжества в царство (Империю). В подкрепление своих претензий на вселенское царство Иван IV возводил свой род и к римскому Императору Августу (63 до Р.Х. — 14 по Р.Х.). Но с точки зрения индоевропейских древностей, прусская пара Видевут/

<sup>1</sup> Sūduvių knygelė. Mažosios Lietuvos enciklopedija. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2009.

<sup>2</sup> В современном латышском Звайгздис, от zvaigzne — звезда.

<sup>3</sup> Его символом было дерево бузины.

<sup>4</sup> Бардзуке представлялись в виде гномов, маленьких подземных человечков.

<sup>5</sup> Маркополе — подземные люди, близкие к Бардзуке.

<sup>6</sup> Dumézil G. L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.

Брутен (Митра/Варуна) в ее метафизическом измерении сочетания апофатического и катафатического начала небесного отеческого Божества (ночное и дневное Небо) была более «древней», нежели гештальт Римского Императора. Август жил во время Христа, а Видевут/Брутен олицетворяли собой «индоевропейскую вечность».

Прусский историал повествует, что перед смертью Видевут передал своим двенадцати сыновьям разные части своей державы, которую условно можно назвать «Великой Балтией». Сами пруссы назвали свое государство «Островным царством» — Ульмиганией. Сын Литпно получил Литауэн (Литву), Замо — Земланд (территория Восточной Пруссии), Судо — Судовию (область племени ятвягов), а другие сыновья и дочери иные уделы, названные по их имени. Центральной территорией прусских земель была область Вармия. Таким образом, прусский историал считается фундаментальным для всех балтийских народов, в той или иной степени принявших эту историю о своих исторических и мистических корнях.

В конце своего земного пути, на котором они заложили основу Великой Балтии, братья Видевут и Брутен бросились в священный огонь в святилище Ромува, став близнечными божествами Вурскай-то (которыми они изначально и являлись, согласно, религиозным представлениям древних пруссов).

После смерти Брутена новым Криве-Кривайтисом стал великий жрец Брудано.

## **Восточные балты: полюса интеграции и различия судеб**

К восточнобалтийским народами относятся литвины, земгалы, селы, жемайты и латгалы.

Литвины были одним из восточнобалтийских племен наряду с другими, занимая земли на юге современной Литвы и гранича с жемайтами на севере, селами на северо-востоке и ятвягами на западе. Постепенно вокруг литвинов стал складываться новый народ, вобравший в себя ряд восточнобалтийских племен — прежде всего жемайтов, но также южные территории селов и земгалов. Кроме того, литвины ассимилировали ряд западнобалтийских народов — часть скальвов, пруссов и куршей. Позднее этноним «литвины» (литовцы) стал применяться ко всем этим племенам, а сами литвины разделились — уже больше по географическому признаку, чем по этническому — на восточных литовцев аукштайтов (южная половина которых иногда выделяется в отдельную категорию — дзуков) и западных литовцев (жемайтов).

Литвины и жемайты столкнулись с экспансией Тевтонского ордена в XIII веке, но поскольку основной удар взяли на себя пруссы, им удалось отстоять свою независимость, действуя против германцев как сообща, так и по отдельности. В XV веке жемайты вошли в состав Великого княжества Литовского, а позднее в течение следующих двух столетий ассимилировали соседние народы — западнобалтийских куршей (южные группы) и восточнобалтийских земгалов (также южные области).

Этноним «жемайты» имеет два объяснения: согласно одному из них, название происходит от литовского *žemas*, что означает «низменный», «низкий» (вероятно, в отношении низовий Немана, в противопоставлении аукштайтам — от литовского *aukštas*, «высокий», то есть народ, живущий в верховьях Немана), согласно другому, от литовского слова *žemė*, «земля» и в этом случае имеется в виду «люди земли» (по аналогии с латинским *homo*, человек — от *humus*, земля, почва).

Жемайты дольше всех других европейских народов оставались верными своим древним религиозным представлениям и приняли христианство последними. Более того, многие балтийские крестьяне оставались язычниками вплоть до XVII века<sup>1</sup>. В целом такое отношение к традициям предков было характерно для всех балтийских племен, что во многом предопределило и трагическую судьбу пруссов. Но жемайты оказались в таком положении, что они не только продолжали свои традиции, но и смогли отстоять свою независимость перед лицом интенсивного давления со стороны католических германцев и православных русских. Даже в составе Литвы жемайты продолжали осознавать свою особую жемайтскую идентичность.

Другой восточнобалтийский народ земгалы одним из первых был упомянут в средневековых хрониках в связи с нападениями на него датских викингов в 870 году.

Считается, что именно у земгалов впервые среди восточных балтов появилась централизованная полития. Так, князь земгалов Вистур в XIII веке объединил под своей властью разрозненные до этого племена и сплотил их в сильную державу, ставшую союзником крестоносцев. Но когда крестоносцы попытались вторгнуться в земли земгалов, Вистур заключил союз с литвинами и отразил атаки. Позднее литовский историк упоминает земгальского вождя Намейтиса (? — 1281), который сплотил вокруг себя различные балтийские народы для того, чтобы совместно одолеть Тевтонский орден, не толь-

<sup>1</sup> Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 186.

ко обороняясь от его атак, но и активно наступая на его владения. Намейтис считается героем всех балтов.

Формирование современных народов — литовцев и латышей — проходило на основе интеграции разных балтийских племен вокруг двух географических полюсов — южного и северного. Южный полюс, где преобладало племя литвинов, стал основой литовского народа, куда вошли соседние балтийские племена. Исторической особенностью литовцев, сложившихся на основе как литвинов, так и жемайтов, части селов, земгалов и куршей, было то, что они, несмотря на атаки окружающих политий — Тевтонского ордена, русских князей и польских королей, сумели сохранить свою независимость и создать могущественную геополитическую державу — Великое княжество Литовское, которое в определенный момент стало важнейшим геополитическим субъектом Восточной Европы и даже ядром потенциальной Балтийской цивилизации — со своим стилем и своей ценностной системой<sup>1</sup>. Таким образом, балтийский юг стал центром становления масштабного политического образования почти имперского типа.

Другой полюс восточных балтов, представленных латгалами, народом, жившим на самых северных территориях балтийского горизонта, оказался в ином положении. С одной стороны, латгалы смогли сплотить вокруг себя часть тех же самых балтийских народов — куршей, земгалов и селов, что и литвины и жемайты (а также ряд финно-угорских народов — прежде всего ливов<sup>2</sup>), но с другой, они не сумели отстоять свободу и оказались покоренными Ливонским орденом, утратив на долгие столетия независимость и оказавшись под жестким контролем крестоносцев, а позднее немецких протестантов. Так, два близких балтийских народа — литовцы и латыши — были разделены исторической судьбой.

Если вспомнить о судьбе пруссов, исчезнувших в битве за свою идентичность и свободу (как и полабские славяне) и полностью растворившихся в немцах, то мы видим у балтов три пути:

- *литовцы* смогли сохранить независимость и стать ядром огромной восточноевропейской Империи, а также одним из ядер (наряду с поляками) особой Балтийской цивилизации;
- *латыши* оказались под германским влиянием, при этом сохранились как народ, включая язык, культуру, идентичность, но утратив политическую самостоятельность,

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

- а пруссы, ожесточенно сопротивляясь в битве за свободу, потерпели историческое поражение и были фактически уничтожены, оставив в истории лишь свое имя (воспринятое от них германской политией) и искусственно восстановленный язык.

## Жемина: Великая Мать хлеба

В балтийской мифологии мы видим довольно отчетливо следы палеоевропейского матриархата, хотя в целом основные сюжеты и линии носят отчетливо патриархальный и индоевропейский характер. Для балтийских крестьян было характерно почитание божества Матери-Земли — у литовцев Жемины (*Žemyna*), у латышей Земес-мате (*Zemes māte*)<sup>1</sup>.

От культа Матери-Земли сохранились многочисленные обряды жертвоприношения земле — петухов, баранов, быков, в древние эпохи пленных врагов. Землю целуют, ей исповедуются (этот обычай был также зафиксирован в русской христианской секте стригильников), ее прославляют в молитвах и тщательно оберегают те территории — поля, леса, реки, которые особым образом связаны с Великой Матерью.

В некоторых сюжетах Жемина сближается с Жемепатисом или Земникасом, который позднее стал выполнять роль мелкого духа садов. Жемепатис иногда считается братом Жемины. В древности литовцы ежегодно изготавливали идола Жемепатиса, которому приносили жертвы, а позднее разбивали.

Гипохтонический аспект Великой Матери представлен у латышей образом Богини мертвых — Велю-мате, которая выступает психопомпом, проводя души в загробный мир (вели, латышское *veļu* — душа), но никакими особенно зловещими чертами это божество не наделено. Для обозначения злого духа или дьявола у балтийских народов использовалось слово *velnias*, образованное от *velēs* — «залежащего покойника», который возвращается и начинает угрожать живым (гештальт вампира).

Мария Гимбутас обращает внимание на то, что божествами, покровительствовавшими лесам, выступают обычно женские образы. Она пишет:

Земля считалась Великой Матерью. Все были обязаны ей жизнью: люди, растения, животные. По-латышски она называлась *Zemes māte* — «мать-земля», в литовском — *Žemyna*, от *žeme* — «земля».

<sup>1</sup> Лауринкене Н. Мать-Земля в литовской народной традиции // Балто-славянские исследования. XVIII. М.: Языки славянских культур, 2009. С. 487 — 503.

Антропоморфический образ земли неопределен, но она предстает в виде земли, хранящей вечную тайну жизни. Ее называли поэтично: «цветущая», «распускающая почки». Функции земли распределялись между отдельными низшими божествами леса, поля, камней, воды и животных, которые в латвийском фольклоре приобретали имена «матери лесов»<sup>1</sup>, «матери полей», «матери весны», «матери домашних животных».

Кардинал Оливер Схоластик, епископ Падерборнский, в своем повествовании о Святой земле, написанном около 1220 года, так описывает обычаи балтов: «Они поклоняются лесным нимфам, лесным богиням, духам гор и низин, воды, полей и лесов. Они ожидают божественной помощи от девственных лесов, поэтому поклоняются источникам и деревьям, курганам и горам, большим камням и горным склонам, всему тому, что кажется им наделенным силой и властью».

Мужчина рождается из земли, дети появляются из источников, прудов, болот, деревьев или холмов. Еще в XVIII веке литовцы приносили дары матери-земле (*Žemyna*) после рождения ребенка. По утрам и вечерам следовало целовать землю. Подношения земле: мед, хлеб, зерно, травы или ржаной сноп — закапывали, раскладывали перед камнями, прикрепляли к деревьям или бросали в море, реки, озера и источники. Как следует из описаний XVIII века, в деревнях не было праздников, в которых бы не восхвалялась богиня земли — *Žemyna*.

Во время осеннего праздника в октябре кроме земли литовцы поклонялись божеству дома *Žemepatis* или *Žemininkas*, которого считали братом *Žemyna*.(...)

Особое божество охраняло посевы, по-литовски *Laukpatis* (от *laukas* — «поле» и *patis* — «господин») или *Lauksargis* — «сторож полей» (от *sargas* — «охранитель»). Встречались также божества или духи цветов, листвы, травы и лугов, ржи, льна и конопляных полей. Дух зерна прятался во ржи или на других полях, где росло зерно. Верили, что он остается в последнем сжатом снопе. Обычно литовцы придавали этому снопу форму женщины. До наших дней он зовется *rugių boba* — «ржаная баба»<sup>2</sup>.

Здесь важно обратить внимание на представление о том, что люди растут из земли и что последний сноп, игравший важную роль в земледельческой сакральности, связан с женским началом — «ржаная баба». Эти детали указывают на сохранение палеоевропейских традиций Великой Матери, связанных с женской обработкой земли.

<sup>1</sup> Богиней леса у литовцев была Медейне — от *medis*, по-литовски «дерево».

<sup>2</sup> Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 200 — 201.

Почитание Матери-Земли было широко распространено у балтов. Современная исследовательница литовских традиций пишет:

Земля — родительница в самом широком смысле: из ее чрева выходят все творения живого хтонического мира. Давать жизнь — это, как уже было упомянуто, одна из основных функций и богини земли, отождествляемой с самой землей. Матей Преториус отмечал по этому поводу: «Жяминеле дает и сохраняет жизнь человека и животного, и всех живых существ [...] Или что рождается, или в новое состояние переходит, или у хозяина жеребенок появляется, везде и всегда прежде всего должна быть почитаема Жяминеле (*Žemunele*), поскольку она всем жизнь дает и сохраняет».

С функцией Земли-Матери как родительницы, носительницы жизни, возможно, связано представление о толстеющей, полнеющей как живое существо земле. Речь идет о выражении в словаре Йокубаса Бродовскиса: *Žemė nutuks* — «Земля ожиреет». Рядом же дается немецкое соответствие: *Die Erde wird dick*. Толстеющая земля здесь могла бы восприниматься как носительница жизни, потенциальная роженица.

Однако существует яркое различие между настоящей матерью и землей с точки зрения выполняемых ими функций: только Земля-Мать может приютить земные существа после их смерти. Как известно из устной традиции, земля, точнее ее недра, подземелье — место пребывания душ умерших. Здесь души попадали во владения хозяйки этих недр, богини земли. По словам Матея Преториуса, если кто-то умирает, опять же Жяминеле (*Žemunele*) кланяются: «Под ее покровительство передается все, чего они душе покойного желают и хотят». С другой стороны, умершие, но поверьям литовцев, жямайтийцев и древних пруссов, «должны служить Жямелюке (*Zamolukse*), т. е. богине земли». Таким образом, Жямина, как и сама Земля, является также матерью душ умерших, которые ей подвластны. В этой сфере ее материнская функция не менее важна, чем при встрече новой жизни или создании этой жизни самой Землей-Матерью.

Функцию покровительства душам под землей выполняла и латышская *Zemes māte*. Она, как и Жямина, принимала умерших, запирая их в своих недрах. Как засидетельствовано в латышской мифологической традиции, *Zemes Māte* (также как *Veļu Māte*, Мать Душ) имела ключи от могил<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Лауринкене Н. Мать-Земля в литовской народной традиции. С. 488 — 489.



Следует обратить внимание на то, что Мать-Земля становится властительницей умерших душ, «запирает их в своих недрах», имеет «ключи от могил», что является сюжетной антитезой патриархального представления о душе, согласно которому, души людей снисходят с Небес и после смерти возвращаются к Небесному Отцу.

Еще одно женское божество литовцев Жверуна (*Žvėrūna*) представлялась в образе собаки. Она выступает покровительницей диких животных, что соответствует функции римской богини *Fērōnia* (индоевропейская основа — \*ǵʰr̥s̥-t-iō-, откуда латинское *fera, ferus* — дикий зверь). Вместе с тем Жверуна сближается с вечерней звездой Венерой, что видно в этимологии литовского глагола *žerėti* — «сидеть», «ярко светить»<sup>1</sup>.

Женским божеством считалось также солнце Сауле, которое, однако, вообще не несет в своем образе никаких намеков на матриархальные или хтонические черты.

У литовцев существует еще одно архаическое женское божество Маря или Мара, которая представляется покровительницей скота (прежде всего коров). Она защищает скот от болезней и диких зверей.

Отдельные элементы говорят о сохранении крайне архаического культа камней, также относящегося к матриархальному циклу. Гимбутас сообщает об этом:

Множество легенд связано с большими камнями, в которых обнаружены отверстия или «отпечатки ног». Просверлить дыру в камне — означало оплодотворить земную силу, которая обитала в нем. Скапливавшаяся в этих отверстиях дождевая вода приобретала магические свойства. До недавнего времени фиксировался обычай, когда возвращавшиеся с работ балтийские крестьянки останавливались около таких камней и омывали водой руки и ноги, чтобы подлечить свои болезни и раны. Обнаруживаемые на балтийской территории камни часто имели насечки с символами солнца и змей, подобные образцы встречаются повсеместно в Северной и Западной Европе начиная с бронзового века и в последующие времена.

Найденный в Литве в XIX веке огромный камень в виде бюста женщины наделялся магическими свойствами: мог вызвать бременность у считавшихся бесплодными женщин. Из описания 1836 года нам известно, что в Литве существовали каменные памятники, обычно высотой 6 футов, они были гладко обтесаны и окружены изгородью.

<sup>1</sup> Каралюнас С. Древний литовский пантеон и его сравнительно-исторический контекст // Балто-славянские исследования. XVIII. С. 463 — 467.

Традиционно подобные сооружения посвящались богиням, которые проводили свое время на камнях и пряли нити людских судеб. В 1605 году один из иезуитов сообщал о почитании камней на западе Литвы: «Мощные камни с плоскими поверхностями назывались богинями. Подобные камни покрывались соломой и почитались как защитники урожая и животных»<sup>1</sup>.

Таким образом, мы видим у литовцев следы доиндоевропейского матриархального мировоззрения, общие для всех культур Восточной Европы.

### Лайма: богиня радуги

Еще одним важнейшим божеством в балтийской традиции была Лайма. Она считалась покровительницей родов, младенцев и женщин. Ее символическим деревом считалась липа. Лайма представлялась в виде женщины, ткущей жизнь человека (прямой аналог греческим паркам или славянской Параскеве-Пятнице). Иногда мифы уточняют, что у Лаймы есть две сестры — Декла и Карта, что еще более усиливает симметрию с латинскими парками, греческими мойрами или скандинавскими норнами. В одних случаях Лайма как дарительница жизни и счастья противопоставлена Гильтине, богине Смерти, а в других Гильтине фигурирует как ее сестра. Гильтине, с одной стороны, приходит забрать душу человека, а с другой, выступает как божество исцеления, передающее знания о способах излечения болезней тем, кто оказывается достойным ее доверия. Гильтине и этимологически, и морфологически соответствует старославянская богиня Желя. В некоторых мифах Гильтине наделена змеевидными чертами (от *gilti* — «жалить»). Считается, что Смерть подкрадывается к человеку как змея.

К матриархальному циклу в целом можно отнести почитание литовцами и латышами змей — прежде всего ужей. Показательно, что само название змеи на литовском — *gyvatė*, отсылает к значению слова «жизнь», *gyvubė*.

В своем фундаментальном исследовании балтийской мифологии «О богах и людях»<sup>2</sup> крупнейший европейский структуралист А. Греймас (1917–1992) предлагает реконструкцию образа Лаймы как изначальной Великой Богини, которая фигурирует не столько как судьба, сколько как воплощение мудрости, *тотального знания*

<sup>1</sup> Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 204–205.

<sup>2</sup> Греймас А. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии. М: Неолит, 2017.

обо всем, что происходит на небе и на земле. Отсюда ее связь с пророчеством и гаданием.

Радуга считается поясом Лаймы, и по пропорциям цветов в радуге литовские крестьяне гадали об урожае, хорошей и плохой погоде и т. д.

Так как Лайма воплощает в себе все знание, то она связана с сюжетами о географии всего мира и о событиях всего времени. Структура времени в балтийской традиции, как подчеркивает Греймас, организована как три этапа деградации, разделенные между собой катастрофами. Лайма играет ключевую роль особенно в эти переходные моменты. Три «лаймы» появляются под окнами новорожденного в полночь и говорят между собой о том, что его ждет. Приход человека в мир — это также переход из одного состояния в другое.

Структура истории у балтов представляет собой смену трех типов людей:

- великанов (мильжинай — *milžinai*),
- обычных людей, *žmonės* (какими они являются сейчас) и
- карликов, *pykštukai*, каким население земли предстанет в будущем (они будут такими мелкими, что «девять мужиков будут резать одного петуха»)¹.

Великаны населяли землю в древности, но потом разозлили своим безнравственным поведением высшее Божество, которое в данной мифе выступает как Пракоримас или Праамжюс. Имя Пракоримаса (*Prakorimas*) Греймас выводит из *prakogíauti*, дословно «ломать медовые соты», то есть метафорически «начинать что-то», а также «пробовать на вкус» («начинать есть»). Пракоримас — бог гигантов, изначальный, «начинающий» Бог. Праамжюс (*Praámžius*), дословно «извечный», «изначальный», «Ветхий Деньми», может быть синонимом или одним из эпитетов Пракоримаса².

Пракоримас насыщает на землю потоп, который уничтожает всех великанов (титанов, гигантов), кроме одной пары — старика и старухи. Видя, что последние «люди» вот-вот утонут, Пракоримас бросил им скорлупу небесных орехов, которые он в этот момент ел, и они спаслись на этой скорлупе. Однако гипохтоническое божество Вальняс захотело убить и этих людей, послав мышь, чтобы она прогрыз-

¹ Точно такую же схему мы встречаем в русской поговорке: «Встарь люди были божики, а мы люди тужики, а познейские будут люди пыжики: двенадцать человек соломинку поднимать, так, как прежние люди поднимали такие деревья, что нынешним и ста человекам не поднять». См.: Трунов А. И. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению Этнографии. Т. 2. 1869.

² Греймас А. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии. С. 293 — 297.

ла лодку. Но тут появляется Лайма и спасает их, бросив в воду свою перчатку, которая превратилась в кошку и поймала мышь. Спасенные великаны на берегу вступают в сношение с землей и порождают от нее мужчин и женщин. От слияний старика-титана, который «прыгал по горам», с долинами, пещерами и горами рождаются мужчины, а от слияний старухи с холмами — женщины. Это и есть предки девяти литовских племен, от которых пошли все народы. Лайма дает наставление прародителям человечества и возвращается «на свою высоту».

В другой версии мифа Лайма спасает мир от уничтожения после того, как обозлившийся на людей Пракоримас повелел Ветру и Воде трясти землю, но они не захотели вовремя остановиться, и Лайма вынуждена была укротить их с помощью радуги, которая является ее символом.

Позднее, когда и это современное земное человечество исчерпает терпение Бога, на людей посыпятся болезни — мор, холера, чума, которые также будут связаны с Лаймой. Но в этом случае она выступает в своей карающей ипостаси, хотя снова как посланница высшего Божества. Поскольку в ведении Лаймы находится все знание, то она знает и светлые и темные стороны мира.

Подобно Лайме, верховной богине, существовали и более мелкие женские божества (иногда зловещие и соответствующие славянским ведьмам) с похожим названием — лауме. О них Мария Гимбутас пишет:

Лауме — феи, представлявшие в образе обнаженных женщин с длинными волосами и большой грудью, обитали в лесах, где было много воды и встречались огромные скопления камней. Они постоянно сходились с людьми, испытывая материнские чувства, часто похищали младенцев или маленьких детей, одевая их в самые прекрасные одежды. Они могли быть как необычайно добродушными, так и необыкновенно вспыльчивыми, считалось также, что они не склонны к логическим поступкам. Лауме могли быстро работать, проворно ткали и стирали белье, но если кто-то сердил их, то мгновенно уничтожали сделанное<sup>1</sup>.

В некоторых случаях лауме представлены злыми духами, летающими по небу. Радуга в литовских песнях и поговорках носит название «пояса лауме».

Так как Лайма ответственна за уничтожение современных людей в ходе мора, именно она «вытряхивает на людей болезни», то

---

<sup>1</sup> Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 206.

лауме — ее частные воплощения — могут представляться в виде болезней (как славянские трясовицы, огневицы и т. д.).

С образами лауме сближаются раганы (ведьмы) и их покровительница Рагана, госпожа ведьм. Лауме, так же как и Лайма, связаны с детьми. Считается, что они любят детей и рожают их, но эти дети не настоящие — они представляют собой «детей-призраков», иногда появляющихся в виде оживших пучков соломы. «Дети», рожденные лауме, как правило, мальчики. Это отличает их от раган-ведьм, которые, напротив, рожают преимущественно девочек. Стремление иметь настоящих детей заставляет лауме похищать их у женщин, обменивая на «детей-призраков», и уносить с собой в лес.

### Аушрине: в поисках «второго солнца»

Греймас посвящает ряд своих исследований богине Аушрине, которая имеет несколько общих черт с Лаймой.

Аушрине — женское божество Зари или Утренней и Вечерней Звезды — Аустра (Аушра, Аушрине), играющее фундаментальную роль и в других мифологиях (Инанна, Иштар, Астарта, Анат, Афродита и т. д.). В балтийской мифологии она также должна была занимать важное место, но об этом почти не сохранилось свидетельств — лишь в одном мифе она предстает супругой Громовержца Перкунаса, сброшенной за измену с небес на землю (или под землю) и превратившейся либо в богиню земли Жемину, либо в женского духа лауме, либо в покровительницу коров Марю.

Греймас на основании одной литовской волшебной сказки «Солнце и Мать Ветров»<sup>1</sup> предлагает реконструкцию этого гештальта, который имеет аналоги в традициях других народов Восточной Европы (в частности, в румынском фольклоре в сказках о «сестре Солнца» и «Иляне Казензяне»). Сложный сюжет этой сказки связан с поиском главным героем Юозапасом (литовское произношение имени Иосиф) «второго солнца», замеченного им случайно в небе на рассвете. Юозапас отправляется на поиски «второго солнца», становится побратимом волка<sup>2</sup>, муравья, льва и ястреба и достигает сада Матери Ветров<sup>3</sup> (Vejasmate) и ее четырех сыновей (ветров), затем убивает великанов, получает в награду золотые яблоки и, наконец,

<sup>1</sup> Греймас А. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии. С. 157 — 242.

<sup>2</sup> Волк обучает его превращением в волка, то есть Юозапас становится волкодлаком.

<sup>3</sup> В литовском мифе обычно фигурирует Отец Ветров Вейопатис (Vėjopatis), но архаичность сюжета о Аушрине, вероятно, указывает на более глубокий архетип. Обычно ветер выступает как консорт Великой Богини, оплодотворяющий ее.

достигает острова, где живет золотоволосая красавица (Аушрине) и становится ее мужем. Сама Аушрине рождается из глубины океана (как греческая Афродита) и выезжает на золотой колеснице (утренняя звезда). Юозапас становится не только мужем, но и работником солнечной Девы, гоняя каждый день ее коров и быка по небу (в конце сказки окажется, что это были три сестры и брат Аушрине).

Во второй части сказки появляются королевич, в котором Греймас распознает черты кузнеца Тельявелиса, и его бабка — ведьма (рагана), которые разрабатывают коварный план по похищению солнечной Девы. Для этого они строят корабль из золота, хитростью заманивают туда Аушрине и увозят в свое королевство, а ее мужа убивают. Тогда Мать Ветров во второй раз помогает Юозапасу — посылает северный ветер найти его легкие и его печень (символы основных жизненных органов — как органическая метонимия души) и воскресить героя. Юозапас превращает быка Девы в коня и мчится в королевство, правитель которого похитил Аушрине. Там он встречает Аушрине и снова возвращает ее на ее остров. В это время конь (бык) просит Деву его обезглавить, после чего он возвращает свой человеческий вид, превращаясь в ее брата, а принесенные в жертву коровы снова становятся ее сестрами. Этот момент становится началом творения суши из воды, а брат и три сестры Утренней Звезды, Зари или литовской Венеры Аушрине превращаются в четыре стороны света — упорядоченного космоса.

Так, если более древняя, согласно Греймасу, Лайма организует *структуру времени*, то ее проекция — Аушрине, подводная (водная, подземная) богиня, «второе солнце» — организует *структуру пространства*.

Несмотря на то что женские образы в балтийской культуре подверглись глубинной интерпретации в патриархальном ключе, мы можем увидеть в тематике «второго солнца», которым становится Заря или Утренняя Звезда, отголоски архаичной и доиндоевропейской структуры, общей для матриархальной цивилизации Великой Матери. При этом ряд гештальтов является практически идентичным у самых разных народов этого горизонта — балтов, славян, фракийцев и мадьяров, формируя единый слой культуры Великой Матери, где женские фигуры и хтонические сюжеты — прежде всего космогонические, связанные с водой и землей — образуют самостоятельную ткань, почти полностью скрытую под напластованиями индоевропейских андрократических мотивов образов, но время от времени проступающую тем не менее на поверхность — как в случае с мифом «второго солнца», которое является люциферическим дублем настоящего солнца. В этом отношении чрезвычайно важно

замечание Греймаса, касающееся именно этого — наиболее архаического — измерения балтийской мифологии:

Нашему герою достаточно было положить в найденный пустой орех волос Аушрине, бросить в морские глубины, чтобы этот волос, сверкая, «просиял... из моря на небо, как *звезда огромная*». Это полное описание процедуры, благодаря которой Аушрине была «поднята» на небо и стала там сиять в обличие звезды. Кроме того, это и хороший урок элементарной философии для тех фольклористов-мифологов, которые все еще пишут толстые книги о «небесных богах» — улучшенной версии почитания «небесных тел» — как об отдельном, гомогенном классе богов: по литовской религии, все, что происходит на небе, это, прежде всего, только *отражение* происходящего на дне морском, а в целом феноменальные явления в разных фигуративных формах — это только вариации ноуменальной реальности<sup>1</sup>.

## Хтонические духи: каукасы и айтварасы

В высшей степени интересны исследования Греймасом хтонических фигур литовского фольклора, которые имеют на сей раз чаще всего мужской пол. Греймас разделяет их на две строго различные категории, хотя в народном сознании их образы постепенно почти слились. Речь идет о земляных и водных духах каукасах (*kaukas*) и о воздушно-огненным духам айтварасах (*aitvaras*). Иногда каукасы сближаются также с барздукасами (*barzdukas*), дословно «бородатыми». Греймас предлагает такую систематизацию:

- барздукасы (или барстукай) — лесные духи, представленные в виде антропоморфных фигур, считаются живущими в лесу, под землей и связанными с деревьями и божествами деревьев<sup>2</sup>;
- каукасы — антропоморфные духи земли, также связанные с деревьями, похожие на комки сухой или сырой глины, жи-

<sup>1</sup> Греймас А. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии. С. 192 — 193.

<sup>2</sup> Гимбутас пишет о них: «В источниках XVII и XVIII веков упоминается Гирайтис — мужской бог лесов. В литовском фольклоре известна лесная мать и лесной отец, а также мать кустарников. Особым земным божеством, жившим в зарослях бузины, считался Пушкайтис (*Puškaitis*), также являвшийся повелителем Барстукай (*Barstukai*) или Каукай (*Kaukai*) — добрых маленьких подземных человечков. Если делались подношения Пушкайтису, то маленькие человечки приносили множество зерна и выполняли домашнюю работу. Во время специальных праздников для Барстукай оставляли в амбарах столы, заполненные хлебом, мясом, сыром и маслом. Считалось, что в полночь маленькие человечки приходили сюда поесть и попить. В свою очередь, за великодушное обращение с духами крестьяне вознаграждались обильным урожаем». Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 202 — 203.

вущие поблизости человеческих домов — в овинах, на гумне, в сараях, а иногда и в самих хатах и соотносимые с достатком, урожаем, благосостоянием семьи;

- айтварасы — духи, похожие на змей или драконов, связаны с огнем (искрами, пожарами) и деньгами.

Покровителем барздукасов и каукасов был бог бузины Пушкайтис, которому эти духи подчинялись. Греймас полагает, что лесным богом Пушкайтис стал позднее, по мере маргинализации хтонических сюжетов в христианскую эпоху. Изначально же он, видимо, был богом земли, близким функционально к Жемепатису (покровителю скота) и Лаукпатису (покровителю полей).

Еще одним божеством, связанным с каукасами, был бог льна Вайжгантас (по другой версии Вайсгамта). С ним связано предание, что благодаря ему нагие каукасы впервые получили одежду и в знак признательности стали во всем покорными его воле. В известном литовском обряде к божеству льна обращается самая высокая из присутствующих девушка, становясь на стул, и прося Вайжгантаса расти так же, как она сама и не оставлять ее нагой (то есть дать обильный урожай льна, чтобы его было достаточно для ткани одежд).

Само божество льна связывается с бесконечными (долгими) муками, которые оно испытывает, а затем с трагической смертью и воскресением из земли. Греймас сближает Вайжгантаса, выступающего в обрядах предводителем каукасов, покойников и душ умерших, с Дионисом и его свитой. Отсюда символизм льна в ткачестве и пище (в частности, льняное масло). Вайжгантас — символ культуры во всех ее сущностных проявлениях — одежды, пищи, диалектики смерти и рождения — и соответственно основа религиозного культа. Дионис и Деметра выполняли аналогичную функцию в Элевсинских мистериях. Некоторые исследователи литовского фольклора<sup>1</sup> выдвигают гипотезу, что изначально божество льна было богиней, так как лен выращивают, мочат, ткут из него полотно и т. д. в литовских деревнях исключительно женщины<sup>2</sup>. Но с другой стороны, изначально и культ Диониса был женским, а его основными носителями были вакханки, что не мешало ему быть мужским божеством.

---

<sup>1</sup> В частности, литовский этнограф Пране Дундульене (1910–1991). См.: *Dundulienė P. Lietuvių šventės. Tradicijos, papročiai, apeigos*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005.

<sup>2</sup> В греческой мифологии Лин, олицетворяющий лен, считался сыном Аполлона и дочери царя Аргоса Кротопса Псаматы. Псамата от страха перед отцом бросила младенца Лина, но его вырастили пастухи. В юности, однако, его растерзали собаки. Это вызвало гнев Аполлона, и чтобы его смягчить, женщины и девушки Аргоса сложили особые трагические панихиды — «лины».



Муки Вайжгантаса были настолько велики, что божество Преисподней Вяльняс, который попытался пройти их все целиком, посредине испытания не выдержал и сбежал.

В древности особый тип хтонических жрецов древних балтов совершал ритуалы, основанные на жертвах Пушкайтису, которыми могли быть петухи или свиньи (свинья считалась хтоническим животным по преимуществу). В благодарность за жертвы и поклонение Пушкайтис отправлял каукасов в дома людей, чтобы служить им. Позднее, как подчеркивает Греймас, жрецы стали заклинать каукасов напрямую, привязывая их к определенному дому или семье и устанавливая между духами земли и людьми договорные отношения. Люди приносили каукасам жертвы (исключительно в виде растительной пищи), а те способствовали урожаю и изобилию. Иногда каукасы сами выступали инициаторами таких сделок, подкидывая людям символические послания — подчас в виде щепки. Если люди откликались, выставляя пищу для каукасов, это считалось началом отношений. Эти отношения могли быть разорваны, если каукасам не оказывали должного внимания — например, вместо подношений клали в миску навоз. Тогда они уходили и могли причинить вред домохозяйству. В аналогичные системные отношения с людьми барздукасы, со своей стороны, не вступали, будучи более «дикими» чисто лесными потусторонними существами.

Греймас пишет об одном типичном случае появления каукасов:

Сын короля Драуса, тщетно пытавшийся научиться лепить фигуры людей и зверей, в один прекрасный день заметил, как что-то стало шевелиться в куске глины, из которого он хотел вылепить группу хищных зверей, и наконец из этого куска вылупилось множество каукасов во главе с их королем, которые, низко поклонившись королевскому сыну, тут же исчезли<sup>1</sup>.

Классическими чертами каукасов были сфероидная форма, длинный нос и тонкое вытянутое тело.

Некоторые особенности каукасов как земных (подземных) духов заставляют сблизать их с духами мертвых, и в определенной перспективе оба класса потусторонних существ отождествлялись. Так, в календарных обрядах осени — прежде всего в праздник Ильгес, соответствующий Дню всех святых, совершались жертвоприношения умершим предкам. Это был единственный случай, когда каукасам приносилась мясная пища — мясо и кровь свиньи. Как подчеркива-

---

<sup>1</sup> Греймас А. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии. С. 75.

ет Греймас, до христианской эпохи балты хоронили покойников на меже, в поле, а не в отдельно отведенных местах на кладбище. Там же позднее и зарывали жертвы каукасам-покойникам. В этом случае упоминались также божества подземного мира Эжягулис и Велёна.

Все эти символы указывают на остатки древнего чисто земледельческого хтонического мировоззрения, которые уходят в те же глубины цивилизации Восточной Европы, что и образы балтийских богинь. Как обычно в индоевропейских обществах, эта категория духов (их покровители Пушкайтис, Вайжгантас, а в культе покойников Эжягулис и Велёна) относилась к третьей функции.

Айтварасы были также духами, близкими к человеку. Но в отличие от каукасов они были связаны со стихиями огня и воздуха и не имели антропоморфного облика. Чаще всего айтварасы представлялись в виде воздушных летающих змей или небольших драконов, а иногда птиц — особенно черных петухов.

Айтварасы также могли заключать с людьми договоры, но в данном случае первым знаком общения был случайный утолек. Если люди откликались на это «предложение» айтварасов и оставляли им пищу, отношения развивались. Айтварасы принимали только поджаренную или отварную пищу — причем как правило мясного происхождения. В ответ они охраняли дом от пожара и приносили деньги. В некоторых случаях они помогали найти клад или делали человека властителем «возвратных денег» — они возвращались к хозяину после того, как он их все потратил. Обычно «возвратные деньги» считались катастрофой, поскольку их чрезмерное накопление вело к крайне разрушительным последствиям для всей общины (нарушение баланса).

Айтварасы иногда представляли собой блуждающие огни или сам дух золота, его раскрепощенное жидкое состояние.

Особого внимания заслуживает обряд искусственного выведения каукасов и айтварасов. Эта тема встречается также в фольклоре венгров (лидерц), что говорит о ее архаичности.

Каукасов можно встретить на дороге (чаще всего на перекрестке в виде черного цыпленка), найти случайно в кармане старого пиджака, купить (в Риге или Каралаячюсе), обнаружить в тряпках, но можно и вырастить. Для этого необходимо взять ядра хряка и положить их под порог, заставив высиживать их черного петуха. Айтварасы также могут родиться из яйца черного петуха, которому исполнилось семь лет. Таким образом, и каукасы, и айтварасы представляют собой *промежуточную реальность* между стихиями окружающего мира и пространством бытовой культуры. Однако будучи существами пограничного мира, и те и другие духи несут в себе опасность:

они слишком близко находятся к миру причин, и незаметное изменение в этой среде может привести к весомым последствиям в обычном мире — в зоне результатов. Увлекаясь пространством хтонических духов, можно незаметно перейти разумную грань (в поисках счастья, благосостояния, удачи, денег, власти, успеха и т. д.), и тогда баланс восстанавливается столь же серьезным смещением в другом направлении — каукасы и айтварасы могут быть не только соблазнаителями, но и карателями, приносящими тем, кто нарушил баланс, беды и разрушения.

Каукасы и айтварасы представляют собой четыре стихии сакрального космоса в их наиболее имманентном измерении. И именно поэтому, возможно, этот гештальт так же как и фигуры Великой Матери уходит корнями в культуру палеоевропейских земледельцев, предшествующих вторжению в Восточную Европу носителей курганной культуры. В этом заключается фундаментальное значение подобных мотивов, фигур, обрядов, сюжетов и преданий: в них мы можем расшифровать *знаки древнейших эпох*, которые участвовали в формировании идентичности восточноевропейских — в данном случае балтийских — народов. То обстоятельство, что крупнейший специалист в области современного структурализма мирового масштаба Альгирдас Греймас в своих исследованиях литовской традиции поставил в центре внимания именно наиболее архаические пласты балтийской культуры, само по себе символично. Именно здесь и следует искать ключи к полноценной герменевтике балтийского мифа.

## Мужские божества: трехфункциональная модель в балтийской мифологии

Патриархальные божества, относящиеся к классическим парадигмам индоевропейской цивилизации, представлены в балтийской традиции емко и убедительно.

Высшим божеством балтийских племен до принятия христианства был Диевас (Dievas), восходящий к ведийскому Дьяусу (Dyaus) и цепочке классических индоевропейских богов — Jupiter, Ζεύς и т. д., образованной от индоевропейской основы — *\*Dyeus*, означающей обобщенно «отеческого Бога Дневного Неба»<sup>1</sup>. Культ этого божества имел общебалтийский характер, и именно ему принадлежала вся власть над миром, которым он правил, учитывая, однако, волю и интерес других божеств. Гимбутас говорит о Диевасе:

---

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

Диевас появляется только вместе со своими лошадьми — одной, двумя, тремя, пятью, девятью или с большим количеством, в серебряной сбруе, с золотыми седлами и золотыми стремянами. Его огромная огороженная усадьба напоминает замок, туда ведут три серебряные калитки, а за оградой находятся дом хозяина, дома раб-ботников, баня, а вокруг сад и лесные деревья.

Усадьба расположена на небе за каменной, серебряной, золотой или янтарной горой. С этой горы Диевас съезжает верхом на лошади, или в колеснице, или на санях из золота или меди, в руках у него золотые вожжи с золотыми кисточками на концах. Он очень медленно приближается к земле, необычайно осторожно — иначе может стряхнуть росу или сорвать с деревьев цветки, похожие на снежные шапки, или остановить рост побегов, или помешать работе сеятелей и пахарей. Он ускорял рост ржи и останавливал рост сорняков.

В латвийских мифологических песнях Диевас появлялся, сея рожь или ячмень из серебряного лукошка. Он охотится и варит пиво, охраняет урожай, способствует его увеличению. По своим функциям он тесно связан с Солнцем, Луной и Венерой. Кроме того, он управляет судьбами людей и порядком в мире.(...)

Вместе с Лаймой, богиней человеческой судьбы, он определяет продолжительность жизни и судьбу человека. Хотя Диевас наделялся большими полномочиями по сравнению с другими богами, его не рассматривали как высшего бога, управлявшего другими<sup>1</sup>.

В индоевропейском контексте образ Лаймы преобразался в ураническом смысле, а богиня Судьбы становилась паредрой небесного бога, выполняющей его волю. В других случаях супругой небесного отца выступала Мать-Земля (Жемина, Земес-мате).

Диевас был подчеркнуто туранским божеством: все его изображения или описанные иерофании представляли его конным воином, окруженным всадниками или просто конями. В определенном смысле конь (по-литовски *žirgas*) мог выступать как его субститут. Конными божествами представлялись и богиня солнца Сауле, и бог Луны Менуо (Менесс или Менулис).

В «Воынской летописи» упоминается литовская триада богов: Нънадей/Андай — Перкунас — Телявель, где Нънадей представляется верховным божеством («жряше богомъ своимъ втайнь первому Нънадьеву»)². Вероятно, Нънадей/Андай в данном случае выступает как функциональный аналог Диеваса.

<sup>1</sup> Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. С. 208 — 209.

<sup>2</sup> Мифы народов мира. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 155.

Вторым по значимости андрократическим божеством был бог Грозы — Перкунас, чаще всего изображавшийся вместе с козлом, что сближает его со скандинавским Тором, колесницу которого также везла пара козлов. Перкунас управлял судьбами людей и заведовал порядком во всем мире<sup>1</sup>. Синонимом Перкунаса, вероятно, является Дивирикс, дословно «Бич Божий» (в связи с «наказующей» молнией), хотя по другой версии Дивирикс мог выступать как одно из имен Диеваса<sup>2</sup>.

Если Диевас соответствует первой функции индоевропейской трехфункциональной системы, то Перкунас второй, воинской. Отсюда чисто воинские стороны его образа — раздражительность, агрессивность, нетерпеливость, беспокойность. Он во многом напоминает ведийского Индру или германского Тора. Перкунас (как и Тор) передвигается по небу на колеснице, запряженной двумя козлами. Он — Громовержец и посылает стрелы-молнии в тех, кто нарушает священный закон мироздания.

Иванов и Топоров считали пару Перун/Велес фундаментальными полюсами древнеславянского мировоззрения<sup>3</sup>, что мы рассматриваем в другом томе «Ноомахии»<sup>4</sup>. Эти же авторы настаивали на том, что у истоков славян и их древнейшей мифологии стояли именно балты, к которым В. Н. Топоров возводил само происхождение славян. Отсюда то значение, которое Иванов/Топоров придают фигуре балтийского Перкунаса, являющегося аналогом или даже прообразом славянского Перуна.

Иванов/Топоров сближают между собой образ Громовержца и образ скалы. Они пишут:

В литовском фольклоре сохраняются свидетельства, по которым Senovėje Perkūnas gyveno aukštame neprieiname kalne «В древности Перкунас жил на высокой неприступной горе» и Seniau Perkūnas gyveno žemėje, aukštame kalne «Прежде Перкунас жил на земле, на высокой горе». (...)

В некоторых литовских и латышских фольклорных текстах Перкунас описывается наподобие литовского феодала, обитающего в замке. Хотя часть подробностей описания литовского Перкунаса

<sup>1</sup> Топоров В. Н. Заметки по балтийской мифологии // Балто-славянский сборник. I. М.: Наука, 1972. С. 289 — 314.

<sup>2</sup> Каралюнас С. Древний литовский пантеон и его сравнительно-исторический контекст. С. 449 — 452.

<sup>3</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

может быть результатом позднейшего развития, древность соотношения вершинного положения Бога Грозы с высшей социальной группой подтверждается ролью Перуна в клятвах древнерусских князей, где имеет место бинарное противопоставление Перуна, стоявшего на возвышенности — «горе», Велесу, идол которого, очевидно, мог находиться и не на возвышенности, и соответственно противопоставление княжеской дружины и всей Руси<sup>1</sup>.

Далее они соотносят индоевропейскую этимологию Перкунаса с самим словом «скала».

Балтийские и славянские представления, связывающие Бога Грозы и гору, оказывается возможным возвести к общеиндоевропейским ввиду этимологической связи имени бога с названием горы как в других древнеевропейских языках (готское *fairguni* «гора»), по типу образования совпадающие с древнерусским *Перынь* и *\*перегыни*, и с балтийскими именами на *-uni*), так и в восточных индоевропейских (древнеиндийское *parvata* — «гора») и архаическом хеттском (*reguna* — «скала»). (...) Что же касается хеттских данных, то для подтверждения связи Бога Грозы с горой можно привлечь не только этимологию хеттского *reguna* — «скала» (в одном случае пишется с детерминативом имени бога), но и хеттский ритуальный текст КВо XVII 4, включающий миф о Боге Грозы. В этом ритуале говорится о том, что священная гора Цалияну, которой поклонялись в древнем культовом центре Нерик, «*гождя желала*» (*he-i-ú-un ú-e-ik-ta*)<sup>2</sup>.

Хеттский материал позволяет обнаружить гештальт Бога Грозы с той же древнейшей индоевропейской основой.

В хеттском языке наряду с *reguna* — «скала» засвидетельствовано *Piḫa-* / (*Peḫa-*), выступающее и в качестве нарицательного и в качестве собственного имени бога. Некоторые атрибуты этого бога (такие как конь и серебряные предметы, в частности, серебряная узда) позволяют соотнести его с Богом Грозы, участвующим в ряде сходных эпизодов в реконструируемом мифе. Это сходство мотивов, связанных с Богом Грозы и с *Piḫa-*, подкрепляется и этимологической связью *reguna-* и *Piḫa-* / *Peḫa-* из *\*peḡo-*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 8—9.

<sup>2</sup> Там же. С. 9—10.

<sup>3</sup> Там же. С. 10.

Таким образом, балтийский Перкунас может представлять собой отголосок патриархального божества древних индоевропейцев, которое было общим для всех народов Турана в эпоху их пребывания на территории прародины<sup>1</sup>.

Для Иванова/Топорова симметричной фигурой Перуна выступает славянский Велес. Мы снова находим аналогичное божество и у балтов. Им является хтоническое божество Вельниас (у литовцев), Виелона или Велс (у латышей), связанное с подземным миром и смертью. Иванов/Топоров пишут:

Противопоставление Громовержца демону Вале в Ригведе и Перуна Велесу в древнерусских клятвах находит параллель в балтийских данных как в основном мотиве, так и в этимологии имен двух противников. Сравни латышское *Perkons meklejot velnu un veins arvien no perkona begot* и литовское *Perku nas velnio neapkencia, kur tik pamato, tai ji trenkia*.

Вместе с тем в балтийской мифологии сохранилось и особое божество с родственным именем, относившееся к царству мертвых. Сама по себе связь «скотьего бога» с царством мертвых объясняется древним общеиндоевропейским представлением о загробном мире как пастбище. Эти последние реконструируются на основании тождества древнейших данных индо-иранской и греческой традиций, с которыми совпадают и позднее изученные хеттские ритуалы и мифологические представления о загробном мире как лугах, где пасутся божественные стада Бога Солнца и царя, «ставшего богом», т.е. умершего. Те же представления в связи с именем *Viëlona* отражены в сочинении Яна Ласицкого: *Viëlona Deus animarum, cui turn oblatio offertur, cum mortui pascuntur*. Форма *Viëlona*, *Viëlonia* представляет собой передачу основы с элементом *-n-* в литовском *velnias*. Наряду с ней в качестве имени бога встречается и основа без *-n-*, фактически совпадающая с именем Велеса и его функции бога (как в древнерусской традиции), а не демона (как в старочешской)<sup>2</sup>.

При этом Иванов/Топоров показывают, что в балтийском названии смерти (*vėlinės* — день поминовения (кормления) покойников у литовцев, *Veļu laiks* — у латышей) и ее бога сохранялась древнейшая индоевропейская основа *\*uel*. Семантически это понятие является прямым аналогом славянской основы *\*navь*, откуда понятие Навь (мир смерти) и все с ним связанное (покойники, духи и т. д.).

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

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 66 — 67.

Таким образом, в балто-славянской семантике мы получаем цепочку соответствий:

Виелона (балтийский Велес) — *vėlinės* (обряд поминовения мертвых) — Навь — польские дяды (также обряд поминовения мертвых).

В другом томе «Ноомахии»<sup>1</sup> мы показываем, насколько фундаментальным является понятие Нави для славянской идентичности. В польском контексте, который исторически и географически ближе всего к литовскому, как польского «Господина Нави» мы идентифицировали бога Нийя, а обряд «дзядов», гениально интерпретированный Мицкевичем, выделили как важнейшую составляющую польского экзистенциального горизонта. В балтийской мифологии аналогичным концептом является Виелона — божество Преисподней и смерти, куда уходят предки и откуда они возвращаются, а также сама эта область.

В духе индоевропейской интерпретации это хтоническое божество имеет патриархальные черты, но по своим функциям оно относится к гипохтонической сфере и онтологической зоне Великой Матери. Как часто бывает в этих случаях в индоевропейских обществах, вступивших во взаимодействие с оседлыми земледельческими культурами, все хтонические мотивы относятся к третьей функции, переосмысленной, однако, в патриархальном ключе.

Показательно также, что в балтийской мифологии третью функцию олицетворяет не крестьянин и не простой скотовод, но кузнец — Калвайтис. Его символом был огромный молот, считавшийся объектом почитания у древних балтов. При этом Калвайтис связывался не с подземным миром, как в мифологиях многих народов, но так же как и другие отеческие боги — с Небом. В другой версии литовский бог-кузнец носил имя Телявель.

Еще одной фигурой третьей функции в мужском пантеоне могут выступать такие божества, как Пушкайтис и бог льна литовский Дионис (хотя, скорее, литовский Адонис) Вайжгантас.

Мы видели, что строго мужской пантеон существовал и у древних пруссов, что позволяет прийти к заключению об устойчивом индоевропейском патриархате балтийской традиции. Обилие воинственных элементов, образов коней и колесниц (само солнце — Сауле — изображалось чаще всего в виде колеса) отсылает нас к классической парадигме цивилизации Турана, что вполне подтверждается

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.



и архаической структурой балтийских языков, сохранивших удивительно много прямых параллелей с санскритом.

## Первочеловек Совий

В хронике византийского историка Иоанна Малалы (ок. 491 – 578) западнорусский переписчик в XIII веке добавил упоминание о литовском мифе, связанном с происхождением обычая кремации и описывающем фигуру первопредка балтов Совия, которого, согласно этому переписчику, литовцы считали «богом».

Совіи бѣ человекъ. Оуловившю емоу дивіи вепрь, иземше из него 9 слезениць и вдасть ей испечи роженнымъ от него. Онѣм же изѣдшим е, разгнѣвався на роженнымъ от него. Покоушашеся снити во адъ. Осмерыми враты не възмогъ, девятыми хотеніе свое оуполоучивъ роженнымъ от него, рекше сыномъ. Братіи же его негодовавшимъ нанъ, испросися оу нихъ, дошедъ възыщю отца своего. И прииде в адъ. Отцю же вечерявшю с нимъ, сътвори емоу ложе и погребѣ и въ земли. На оутріе възпроси его вѣставшима, доброли покоище имѣ. Ономоу же възпившюу: охъ, чрѣвми изѣден бых и гады. Паки же на оутріе сътворивъ емоу вечерю и вложышему и въ древо и положи и. На оутріе възпроси и. Онѣже рече, яко бчелами и комары многими снѣденъ бых; ух ми, яко тяжело спях. Паки же на оутріе сътворивъ крадоу огненоу великоу и врѣже и на огонь. На оутріе же възпроси его: добрѣди почи? Ономоу же рекшюу: яко дѣтищъ въ колыбѣли сладко спяхъ.

О великаа прелестъ діавольскаа, яже въведе въ Литовскыи род, и Ятвезѣ, и въ Проусы, и въ Емь, и во Либѣ и иныя многы языки, иже Совицею наричются, мняще и душамъ своимъ соуца проводника въ адъ Совья. Бывшоу емоу въ лѣта Авимелеха, иже и нынѣ мертвѣа телеса своя съжигаютъ на крадахъ, якож Ахилеос и Эантъ и иніи по рядуу Эллини. Сію прелестъ Совии въведе в нѣ, иж приносили жрѣтвѣ сквернымъ богомъ Андаеви и Перкоунови, рекше громоу, и Жвороунѣ, рекше Соуцѣ, и Телявели і сгоузнецю, сковавше емоу солнце, яко свѣтити по земли и възвергышю емоу на небо солнце<sup>1</sup>.

В этом отрывке описывается первопредок Совий, который называется основателем почитания балтийских богов — Андая, Перкунаса, собаки Жворуны и кузнеца Телявеля.

<sup>1</sup> Каралюнас С. Древний литовский пантеон и его сравнительно-исторический контекст. С. 448.

Связь жречества с символизмом вепря, с которого начинается отрывок, подчеркивает сакральный характер Совия. Совий спускается в ад (в Преисподнюю), «обидевшись» на своих сыновей, которые вместо того, чтобы испечь девять селезенек вепря, съели их сырыми. Тем самым Совий указывает на сакральное значение *огня*. Совий попытался спуститься в ад через восемь врат, но не сумел. Тогда сын показал ему девятые врата (символизм числа 9 — девять селезенек вепря, девять врат ада). После этого сын хоронит отца тремя способами: ингумация, помещение на дерево (так хоронили покойников зороастрийцы) и кремацией. Совий отмечает преимущества кремации (снова тема сакрального огня, как и в случае 9 селезенек вепря). Таким образом, Совий и сам отождествляется с вепрем. Обычай сжигать останки у литовцев называется *совица* (*sovica*).

Совий, тесно связанный с кремацией и с переходом от мира живых в мир мертвых, мог быть солярным божеством дионисийского типа. В любом случае он указывает на жреческую традицию и туранский обряд кремации трупов, что соответствовало как раз индоевропейской традиции почитания сакрального огня — как земного солнца.

С другой стороны, три типа погребений Совия могли соответствовать фазам более сложного обряда, в ходе которого труп, прежде чем сжечь, сначала закапывали, а затем клали на дерево. Такую схему захоронений арабские путешественники в X веке встретили у скандинавских викингов.

Литовский историк Каралюнас, разбирая фигуру Совия, указывает на ряд важных археологических деталей:

Ингумация и кремация — две формы погребения, в различные периоды сменявшие друг друга. Иногда обычай сожжения умерших становился господствующей идеологией, объединявшей несколько племен, и вместе с тем отражал формирование союза племен или нации. Это в особенности следует сказать о литовцах — обычай сожжения они сохранили дольше всех европейских народов. Обычай кремации в Литву шел двумя волнами. Первая около 1000 годов (до Р.Х.) пришла с запада вместе с распространением металла (бронзы) и производством местных поделок. Ингумация, заменившая кремацию, сохранилась до первых веков по Р.Х. В первые века по Р.Х. уже во всей Литве умерших опять хоронили не сжигая. Вторая волна сожжения достигла Литвы около середины I тысячелетия (по Р.Х.), однако она распространялась медленно и уже совсем в другом направлении. Сначала она появилась в юго-восточной Литве и дальше ползла на север и запад. Около V — VI веков в восточ-

ной Литве в курганах уже находят могильники с трупосожжениями. С VII века на всей территории восточной Литвы уже преобладают могильники с трупосожжениями в курганах. Без сомнения, кремация была связана с идеологией жителей того времени и проникала медленно. Проявлением этой идеологии и может быть миф о Совии. С другой стороны, археологи находят в восточной Литве немало курганов с двойным погребением: скелеты умерших в ямах под насыпью, а могильники с трупосожжением оборудованы уже в самой насыпи (это небольшие ямки, куда ссыпали выбранные из кострища косточки). И всюду скелетные погребения более ранние, а могильники с трупосожжением — более поздние. Миф о Совии тоже это отражает<sup>1</sup>.

Эти замечания позволяют реконструировать две волны распространения туранской андрократии: первая в начале I тысячелетия приходит с запада, то есть от индоевропейцев, обосновавшихся в Восточной и Северной Европе еще раньше (возможно, германцев), а вторая от очередного вторжения туранских народов с востока, которые могли быть сарматами, славянами, но могли быть и уже не индоевропейцами, перенявшими индоевропейскую культуру Турана<sup>2</sup>. В таком случае гештальт Совия мог относиться и к древней традиции солярного жречества, и к более поздней (середина I тысячелетия по Р.Х.) волне его распространения.

Вместе с тем сюжет о спуске Совия в ад и его статус первопредка и проводника в Преисподнюю позволяет соотнести его с Велнясом, богом подземного мира, который считается «пастырем мертвых». «Днем Велняса» названы осенние праздники поминания мертвых (Родительские субботы у русских, дзяды у поляков и т. д.). Показательно, что Велнясу в жертву приносились именно свиньи. В христианскую эпоху не только Велняс был отождествлен с дьяволом, но и Совий.

На территории Литвы и в прилегающих к ней землях в разные периоды были зафиксированы разные формы погребений. Показательно, однако, что в период централизации в XIII веке накануне правления великого князя Миндовга кремация вытесняет ингумацию почти на всем пространстве Литвы<sup>3</sup>. При этом, вероятно в этот

<sup>1</sup> Каралюнас С. Древний литовский пантеон и его сравнительно-исторический контекст. С. 478.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

<sup>3</sup> Vaitkevičius V. The main features of the State religion in Thirteenth-century Lithuania/ Балто-славянские исследования. XVI. М.: Индрик, 2004. С. 331 — 356.

же период, происходит перенос главного святилища балтийских народов из Ромувы в Пруссии в Литву. Отныне главным центром балтийской религии становится долина Швинторог, где как раз и находилась территория кремации высшей литовской знати. В этом случае Совий может быть верховным жрецом Литвы. Тогда упомянутые в приведенном отрывке боги могут представлять собой литовский пантеон, который преобладал в Литве в эпоху ее объединения и до обращения в христианство.

Перкунас был богом высот, холмов и молнии, выполняя ту же функцию, что и в триаде высших богов у пруссов. Андай соответствовал воде (от *vanduo* — «вода»), и мог означать «верхние воды», находящиеся за облаками. В другой интерпретации Андай представлял собой стихию, противоположную Перкунасу — дуализм огонь/вода. Он оказывался на месте прусского Патримпса. Фигуру Патолса или Поколса, соответствующего литовскому богу Преисподней Велнясу, в этой версии пантеона замещал кузнец Телявель или Кальвель, также связанный с гипохтоническим измерением.

Богиня охоты Жворуна была добавлена к прусской триаде и, скорее всего, играла важную роль именно у восточных балтов — то есть у литовцев. Введение этой фигуры указывало на усиление роли женского начала среди балтийских племен по мере движения к востоку. Возможно, это отражалось и ингумационном способе захоронений, контрастировавшим с преобладанием кремации у пруссов на западе.

## Святые ликантропы

Интересные подробности относительно архаических практик балтов сообщает румынский историк религий Мирча Элиаде (1907 — 1986) в своей работе «Оккультизм, колдовство и моды в культуре»<sup>1</sup>. Литовское название ликантропов — вилколаки. По преданию в них могли превращаться колдуны (буртининки) и ведьмы (раганы). Способность превращаться в волков и более того превращать в волков других была довольно распространенной у балтийских буртининков. Одним из приемов такого обращения был следующий сценарий. Вилколак (или волк, превратившийся в человека) во время застолья произносил тост в честь кого-то из участников, провозглашая формулу, сакральный и инициатический характер которой мы рассмотрим позднее: «На здоровье!». Если на это следовал ответ:

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев; М.; София: ИД «Гелиос», 2002.

«Благодарю!», способность превращаться в вилолака передавалась тому, кто таким бессознательным образом выразил свое согласие<sup>1</sup>.

Элиаде приводит сюжет, свидетельствующий о наличии у литовцев особой — сакральной — ликантропии, которая отличалась от обычных практик колдовства. Более того, литовские ликантропы считались *противниками* колдунов и гипохтонических существ. Точно к такому же типу относились «белые колдуны» Италии — *benandanti*, впервые упомянутые в XVII веке анналами Инквизиции, но явно имеющие древнейшее происхождение. Элиаде пишет о *benandanti*:

При наблюдении за *benandanti* выяснились следующие факты: они встречались тайно, по ночам, четыре раза в год (а именно, в четыре последние дня поста и молитвы); к месту своих сборищ они добирались верхом на зайцах, котах и других животных; эти сборища не отличались никакими из известных «сатанинских» характерных черт, присущих шабашам ведьм: там не было никакого отречения от веры, никакого поношения священных символов или Креста, никакого поклонения Дьяволу. Центральный ритуал кажется совершенно загадочным. *Benandanti*, вооруженные пучками фенхеля, сражались с колдунами (*strighe* и *stregoni*), которые были вооружены метелками из тростника. *Benandanti* заявляли, что они — против дурных поступков колдунов и избавляют их жертвы от колдовских чар. Если *benandanti* выходили победителями в сражениях четырех дней поста и молитвы, то урожай должен был быть обильным; если же нет, то это предвещало нужду и голод.

Дальнейшие исследования выявили некоторые подробности, касающиеся набора новых *benandanti*, и схему проведения их ночных сборищ. *Benandanti* утверждали, что присоединялись к обществу по просьбе «ангела с небес», а посвящение в тайное общество происходило в возрасте от двадцати до двадцати восьми лет. Общество было организовано по военному образцу, под началом капитана, и все они собирались, когда капитан оповещал их об этом барабанным боем. Члены общества были связаны клятвой хранить тайну, и на сборищах иной раз присутствовало до 5000 человек, причем только немногие жили в той же местности, а большинство из них были незнакомы друг с другом. У них был флаг из позолоченного белого горностая, тогда как флаг колдунов был желтым, с изображенными на нем четырьмя чертями. Все *benandanti* имели одну общую отличительную черту: они рождались «в сорочке»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Греймас А. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии. С. 216.

<sup>2</sup> По такому же признаку выявлялись и венгерские талтоши и румынские стриги.

Когда инквизиторы, — следуя сложившемуся стереотипу понятия о шабаше ведьм, — спрашивали, обещал ли им «ангел» роскошные яства, женщин и иные соблазнительные развлечения, подсудимые с негодованием отвергали подобные обвинения. Они утверждали, что только колдуны (*stregoni*) пляшут и веселятся на своих сборищах. Самым загадочным у *benandanti* было их «путешествие» к месту сборищ. Они утверждали, что эти «путешествия» происходят *in spirito* (в гухе) во время сна. Перед таким «путешествием» они впадали в состояние полной прострации, почти каталептической летаргии, во время которой душа могла покинуть тело. *Benandanti* не пользовались никакими притираниями для подготовки к своему «путешествию», которое для них было реальным, хотя и совершалось в гухе<sup>1</sup>.

В томе «Ноомахии», посвященном африканским культурам<sup>2</sup>, мы предлагаем версию происхождения институтов «белых колдунов» как эвфемизацию «черных». Но такая модель предполагала отсутствие вмешательства посторонней культуры. В случае *benandanti* мы видим скорее следы наложения двух слоев европейской идентичности — гипохтонических культов Великой Матери, связанных генетически с Балканами и Старой Европой, и более поздних индоевропейских культов мужского жречества, которое противостояло традициям «черных колдунов». С учетом этого соображения свидетельство Элиаде о наличии аналогичного культа «белых колдунов», превращающихся в волков, у литовцев, приобретает особое значение. Элиаде передает один характерный случай.

Достойную внимания параллель к *benandanti* можно найти в отчетах о судебном процессе над восьмидесятишестилетним литовцем Тиссом, который был обвинен в ликантропии (превращении в волка). Суд происходил в Юргенсбурге в 1691 году, и отчет о нем был опубликован Х. ван Брейнингом. Заслугой Отто Хефлера было то, что он привлек внимание к этому исключительному документу, воспроизведя существенные отрывки из него в приложении к своей книге «Культовые тайные союзы германцев». Престарелый Тисс признал перед судом, что он волк-оборотень и что, в обличье волка, он сражался с Дьяволом. Три раза в год, в ночь святой Люции (накануне Рождества), в Троицын и Иванов день, он и его товарищи, обернувшись волками, отправлялись «на край моря», то есть в ад. Там они сражались с Дьяволом и колдунами, преследуя их, подоб-

<sup>1</sup> Элиаде М. Оккультизм, колдовство и магии в культуре. С. 121 — 123.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

но псам. (В одном из таких случаев, задолго до этого, Тисс сражался с неким колдуном, Скейстаном, и в этом сражении нос его был сломан ударом метлы.) Тисс объяснил судьям, что оборотни превращаются в волков и спускаются в ад, чтобы вернуть обратно на землю добро, похищенное колдунами, а именно скот, зерно и другие плоды земли. Если они не успеют сделать это вовремя, результат будет такой же, как в предыдущем году, когда они обнаружили, что вход в ад забаррикадирован, и, поскольку они не смогли принести обратно на землю пшеницу и другие злаки, урожай был ничтожный.

В момент смерти, по утверждению Тисса, души волков-оборотней возносятся на небо, в то время как колдунов забирает к себе Дьявол. Волки-оборотни ненавидят Дьявола; они — «собаки Бога». Если бы не их активное вмешательство, Дьявол опустошил бы землю. Не только литовские волки-оборотни вели, таким образом, битву за урожай с Дьяволом и колдунами; таким же образом поступали немецкие и русские волки-оборотни, хотя они спускались в другие ады. Когда судьи пытались убедить Тисса в том, что волки-оборотни заключают сделку с Дьяволом, старик высказал решительный протест; а священнику, — приглашенному в надежде, что ему удастся убедить Тисса исповедаться в своих грехах, — он заявил, что совершает гораздо больше благодеяний, чем сам священник. До самого конца Тисс не желал раскаиваться и был приговорен к десяти ударам плетью за суеверие и идолопоклонство. Ван Брейнинг приводит также отрывок из книги К. Певсера «О первоисточках гадания и колдовства», где рассказывается, что во время праздника в Риге один молодой человек упал в обморок и кто-то из присутствующих догадался, что это волк-оборотень. На следующий день этот молодой человек рассказал, что он сражался с ведьмой, которая летала кругом в образе стрекозы (Певсер замечает, что, действительно, волки-оборотни гордятся своей способностью изгонять ведьм). Карло Гинзбург совершенно справедливо сравнивает *benandanti* и литовских волков-оборотней с шаманами, которые в состоянии экстаза спускаются в преисподнюю, чтобы спасти людей своего племени. С другой стороны, нельзя забывать о распространенном в Северной Европе веровании, согласно которому умершие воины и боги сражаются против демонических сил<sup>1</sup>.

Здесь можно также вспомнить спуск в ад Совия, который был назван, как мы видели, основателем религиозного культа и обряда кремации. Его связь с огнем указывает на его солярный характер.

<sup>1</sup> Eliade М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. С. 126 — 128.

Вероятно, эти сюжеты со «святыми» ликантропами отражают момент Ноомахии, в котором разворачивается противостояние между палеоевропейскими культами Нави и индоевропейскими традициями, принесенными носителями курганной культуры. Показательно, что символизм волка был особенно развит у туранских народов, а также у соседних с балтами полабских славян<sup>1</sup>. По одной из версий самоназвание даков, предков румын, также происходило от названия волка. Таким образом, ликантропия литовских колдунов может быть далеким отголоском андрократической традиции древнейших индоевропейских обществ Восточной Европы, тесно связанной с туранской прародиной<sup>2</sup>.

В данном случае, как и в случае кэлушаров Румынии, о которых речь пойдет позднее, мы имеем дело со следами *двух* жреческих традиций, имеющих различные истоки. В этом состоит существенное отличие разделения колдунов на «белых» и «черных» от Африки (по крайней мере от горизонта банту<sup>3</sup>), где мы можем допустить *автономную структуру* становления инициатических обществ «белых колдунов» как своеобразное развитие (эвфемизацию) инициатических обществ «черных колдунов». По крайней мере мы не находим там следов наложения двух горизонтов. В Восточной Европе и в данном случае в балтийской культуре, напротив, это наложение налицо. Поэтому дуализм типологии колдунов (равно как и фей — «добрые феи»/«злые феи»), который в целом характерен для народных культур различных европейских народов, вполне может отражать две традиции жречества: более древнюю и чисто хтоническую матриархальную, которая позднее стала восприниматься как «черное колдовство», и более позднюю индоевропейскую и патриархальную — «белое колдовство». При этом в архаическую категорию колдунов — у литовцев «буртининки» — патриархальные жрецы (ранее «бурт», сравни «Брутен» пруссов) попали лишь в эпоху христианства, когда все структуры язычества были смещены в область демонологии. Но этот тип «колдунов» еще ранее был противопоставлен остаткам матриархальных культов, которые, в свою очередь, были «демонизированы» (или по крайней мере смещены на периферию культуры) индоевропейским патриархатом, поместившим, как мы видим в другом томе «Ноомахии»<sup>4</sup>, всю полноту матриархальной традиции в область

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

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

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.



третьей функции. Таким образом, мы можем теоретически идентифицировать две модели оппозиции «белых колдунов» и «черных колдунов», которые встречаются у многих народов и за пределом Европы и даже евразийского континента. В одном случае речь идет о автономном становлении одного типа жречества (как правило «белого») из другого (как правило «черного»). В другом — о наложении двух автономных систем, что приводит к очень сходному дуализму, имеющему, однако, инаковую генеалогию.

Это уточнение чрезвычайно важно для того, чтобы провести четкое различие между гешталтом «черного колдуна», волкодлака, вампира в глубинном пласте восточноевропейских культур, где он является отголоском цивилизации Великой Матери (каким он и предстает у большинства славянских народов<sup>1</sup>, а также у румын и венгров), и гешталтом «белого колдуна», представляющего собой продолжателя традиций патриархального вертикального жречества трехфункциональной модели индоевропейского общества, смещенного на периферию в ходе установления новой религии — христианства. Отчасти с этим мы столкнулись и при анализе института шаманизма у народов Турана<sup>2</sup>, где намечена аналогичная оппозиция и где также вполне можно предположить различное происхождение «черных шаманов» (остатки палеоазиатского матриархата) и «белого шаманизма» (часть индоевропейской и постиндоевропейской патриархальной культуры туранского жречества).

Возможно, литовские вилколаки, «сражающиеся в Преисподней с черными колдунами, раганами и драконами за похищенные души людей», и представляют собой отголоски институтов дохристианского жречества, имеющего некоторые общие черты с практиками «белых шаманов» Турана.

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

# Глава 3. Литовский историал

## Начало Литвы: легенда о Полемоне

Литовский историал возводит происхождение литовских князей к римлянину Полеону, родственнику императора Нерона (37 — 68), который, спасаясь от жестокого тирана, добрался до Немана и основал там свое государство. Это предание отражено в ряде летописей довольно позднего происхождения, однако, функционально оно призвано обосновать древний и имперский характер правящей литовской династии. Самое раннее упоминание содержится в «Хронике Быховца»<sup>1</sup>, составленной во второй половине XV — начале XVI века. Согласно этой версии, у Полеона было три сына Борк, Кунос и Спера. Между ними были разделены территории царства после смерти Полеона. Кунос основал город Каунас. После смерти Куноса власть перешла к его сыну Гимбуту, ставшему владельцем жемайтских земель. Упоминается также другой сын Куноса Кернус, унаследовавший Литовско-Завилейское княжество — отец князя Живибунда и княгини Пояты.

Здесь линия Полемоновичей пересекается с другим знатным литовским родом Довспрунгов, возводящих свое начало к соратнику Полеона. В начале XI века исторические хроники соседних с Литвой западнорусских княжеств упоминают князя Живибунда I (? — 1056), который был сыном Довспрунга. После него Литвой правил Живибунд II (? — 1162), женившийся на Пояте, дочери Кернуса, что объединило два династических рода. Показательно, что в русских летописях первое датированное упоминание Литвы мы встречаем в 1040 году.

Старшим сыном Гимбута был Куковойт. В одной из редакций легенды о Полемоновичах он фигурирует в истории XIII века, связанной с галицким правителем Великого княжества Литовского Шварном Даниловичем (ок. 1230 — ок. 1269), что, очевидно, является анахронизмом, но имеет символическое значение в структуре литовского историала. Куковойт выступает как религиозный реформатор Жемайтии и Литвы, заложивший основы культа княжеского рода и обряды, свя-

---

<sup>1</sup> Хроника Быховца // Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 1975.

занные с почитанием покойников в священных рощах. Сыном Куковойта считается Утенус, отец Швинторога (? — 1271), с которым также связано предание об основании культа предков.

Иванов/Топоров в словаре «Мифы народов мира» приводят о Швинтороге и сопряженных с ним сюжетах следующие сведения:

Швинторог — в литовской мифологии и легендарной истории культурный герой, князь, основатель особой погребальной традиции. Согласно русским летописям и «Хронике» М. Стрыйковского, Швинторог стал править в XIII веке по смерти отца Утенуса в Великом княжестве Литовском, Жемайтском и Русском. Перед смертью он попросил своего сына Скимонта сжечь его на мысу, где река Вильня (Вильна) впадает в Велью (Вилию), в долине, называемой с тех пор Швинтороговой (Swintoroh от литов. *sventas*, «священный», и *gagas*, «рог, мыс, нос»). Так должны были хоронить и других литовских князей. Скимонт приказывает срубить лес в долине и вместе со своими жрецами приносит в жертву богам домашних животных. На большом костре сжигают Швинторога с его оружием, конем, соколом, охотничьими собаками, любимым слугой. В костер бросают рысьи и медвежьи когти, чтобы Швинторог смог в судный день подняться на крутую гору, на которой будет восседать бог. Предание о Швинтороге служит связующим звеном между мифологизированной историей Литвы и ее князей, потомков легендарного римлянина Палемона (родственник Нерона, который со своими спутниками прибыл к устью Немана и дал начало родословию литовских князей; сравни связь трупосожжения в легендах о Швинтороге с языческой римской традицией), и предысторией, где впервые выступают князь с бесспорно литовскими именами, а со Скимонтом связываются уже реальные исторические события. Возможно, что источником имени Швинторог было название места впадения Вильни в Велью (сравни литов. топоним *Sventragis* и т.п.). В Швинтороговой долине горел вечный огонь и находилось капище Перкунаса, атрибутом которого был рог (сравни рогатого Перкунаса, его рогатый скот, топонимы типа *Perkunragis*, «рог Перкунаса», и т.п.). Есть основания предположить связь Швинторога, как основателя земной традиции, внизу (в долине) и Перкунаса вверху (на горе или на небе), уподобление Швинторога Перкунасу или служение громовержцу. Сокол, конь и собака, сожженные вместе с Швинторогом, по-видимому, — классификаторы трех зон космоса (небо — земля — преисподняя), которые стали доступны Швинторогу после смерти<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 640 — 641.

По имени Швинторога была названа священная долина — Šventaragio slėnis. Именно на этом месте позднее князь Гедимин (ок. 1275—1341) основал Вильнюс, увидев вещий сон после того, как заночевал там после охоты. При основании Вильнюса Гедимин учредил почитание нескольких сакральных мест: идола Перкунаса и святилище в *темном бору*, посвященное богам, которое отныне было местом кремации литовских правителей, где горел «вечный огонь». В этом святилище располагались особые жрецы, которые, по свидетельствам хроник, «растили и кормили змей и жемининкасов» (Gywojtos y Ziemniennikos), то есть сакральных животных и хтонических богов<sup>1</sup>.

Сыном Швинторога назван Скимонт или Гирмонт.

Однако жемайтйский трон унаследовал после Гимбута не Куковойт, а Монтивил. Возможно, в данном случае мы снова видим дуальность пары двух братьев — царя и жреца, как и в случае прусского историала. Монтивил воплощает в себе упорядочивающую политическую власть, сопряженную с диурном, а Куковойт и особенно его сын Швинторог — сакральную и жреческую, связанную с ноктюрном. По линии Монтивила трон наследует Ердивил, названный первым князем, правившим в Новогрудке (Новгородке или Новгороде Литовском), древней столице Литвы. Возможно, он был основан русскими князьями — чаще всего в роли его основателя упоминается Ярослав Мудрый (ок. 978—1054). В любом случае территории, прилегающие к Новгородку, входили в политическое пространство Руси и были тесно связаны с балансом сил между русскими князьями. Новгородок был главным городом Малой Литвы — той области, с которой начиналось строительство литовской державы. Далее именно линия Новогрудских князей рассматривается как легитимная власть Жемайтии и Литвы.

Об Ердивиле практически никаких сведений не сохранилось. Сыном Ердивила был Новогрудский князь Скимунт (? — ок. 1175). Хронологически это никак не вяжется с линией Куковойта — Швинторога — Скимунта, поскольку между двумя параллельными родами возникает временной сдвиг в целое столетие. Но в любом случае новогрудский князь Скимунт (либо по линии Куковойта, либо по линии Монтивила) в XII веке упоминается в исторических хрониках окружающих литовцев народов. Согласно хронике Полемоновичей, Скимунту наследовал Тройнат (? — 1194), а тому Рингольд (? — 1226). О Рингольде содержится ряд противоречивых исторических сведений. Литовские хроники утверждают, что он одержал победу

<sup>1</sup> Греймас А. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии. С. 231.

над монголами. Польский историк Матей Стрыйковский (1547 — ок. 1593) сообщает, что Рингольд был избран первым историческим князем литовским в 1200 году, поскольку ранее правители Новогрудка носили титул только князей Новогрудских. По Стрыйковскому, это было следствием существенного расширения влияния Новогрудка на территории Жемайтии и Литвы.

Относительно потомков Рингольда различные источники расходятся. Согласно одним из них, Рингольд был последним из династии Полемоновичей, а согласно другим (например, «Хронике Быховца») его сыном был Миндовг (ок. 1195 — 1263).

## От Миндовга до Ягайло

Исторические летописи единодушно утверждают, что с конца XII века Литва начинает расширять свои территории. В 1198 году под контроль Литвы переходит русский город Полоцк, и с этого времени Полоцкая земля становится плацдармом для геополитической экспансии Литвы на север и северо-восток. Начинаются литовские вторжения в новгородско-псковские, волынские, смоленские и черниговские земли Древней Руси. В 1230-х годах лидирующие позиции среди литовских князей занимает князь Миндовг, который с 1244 — 1246 годов официально именуется уже «великим князем Великого княжества Литвы». Считается, что Миндовг был приглашен на княжение боярами Новогрудка в 1240 году.

Консолидация Великого княжества Литовского проходила на фоне сопротивления крестоносцам Тевтонского ордена в Пруссии и ордена меченосцев в Ливонии.

Миндовг по геополитическим причинам в 1251 году устанавливает отношения с Папой Римским, принимает католичество и коронуется в присутствии представителей Рима и Тевтонского ордена «королем Литвы». Но этот выбор в отличие от поляков не стал окончательным. Сын Миндовга Войшелк (? — 1267), на первых порах отказавшийся от власти, постригся в православном монастыре в монахи под именем Лавриш и отправился в паломничество на Афон.

Бывшие преимущественно язычниками литовцы болезненно воспринимали процедуры католической христианизации и изгнали католического епископа, доминиканца Вита. В 1255 году Папа Римский Александр IV (ок. 1185 — 1261) объявил в Польше, Чехии и Австрии крестовый поход против Литвы. Впоследствии крестовые походы против Литвы объявлялись еще трижды, последний в 1261 году. Сам Миндовг около 1260 года разорвал мир с Тевтонским орденом и поддержал восстание пруссов против орденской власти. Миндовг

отказался от католичества и союза с крестоносцами и совершил в последние годы жизни несколько опустошительных для них походов в Ливонию, Пруссию и Польшу.

После свержения и убийства Миндовга на короткое время трон захватывает его племянник Тройнат (? — 1264), бывший в отличие от Миндовга язычником, но он в свою очередь был убит и свергнут сторонниками Миндовга, после чего у власти в Великом княжестве Литовском укрепляется сын Миндовга Войшелк, крещенный в православие и способствовавший строительству в Литве первых православных монастырей.

Политика Войшелка строилась на тесном союзе с Галицкими князьями. Так, Войшелк передал власть над Новгородком вначале сыну Галицкого князя Даниила Романовича (1201 — 1264) Роману Даниловичу (ок. 1230 — 1258), а также выдал за его брата Шварна Даниловича (ок. 1230 — ок. 1269) свою сестру, дочь Миндовга. В 1255 — 1258 годах Войшелк отправился в паломничество на Святую гору Афон, но вынужден был вернуться. Он прожил в основанном им на Немане Лавришевском монастыре до монгольского вторжения 1258 года.

В XIII веке Русь оказалась под властью монголов. Это привело к ослаблению всех русских княжеств и на востоке (Великороссия), и на западе. Монголы пытались захватить и Литву. Так, в 1258 году они вторглись на ее территории и сожгли город Клецк. В это время Войшелк покидает монастырь и, убив Романа Даниловича, возвращает себе трон. В 1264 году он в полной мере устанавливает свою власть во всей Литве. В этот период он княжил вместе со Шварном Даниловичем, формально признавая сюзеренитет волынских князей. Позднее, в 1267 году, он снова отправился в монастырь, но в этом же году был убит на пиру у волынского князя претендентом на литовский трон Львом I Даниловичем (ок. 1228 — ок. 1301), братом Шварна.

После того как на престоле Литвы некоторое время находился западнорусский князь Шварн Данилович, он снова вернулся к литовцам — следующим правителем Литвы стал Трайден (ок. 1220 — 1280). Трайден не имел прямых связей с Миндовгом. Возможно, он был сыном другого литовского князя Вита Волка. Трайден отличался воинственностью и агрессивностью. В период его правления Литва начинает приобретать самостоятельную геополитическую позицию, выводя на новый уровень основные направления, заложенные Миндовгом: защита от притязаний Тевтонского ордена на северо-западе и Галицко-Волынской Руси на юго-западе. Это Трайдену удалось в полной мере, и он существенно укрепил Литву, заложив фундамент будущего расцвета и превращения в сильнейшую державу Восточной Европы. Воевал Трайден и с Мазовией, бывшей союзницей

Тевтонского ордена, установив границы влияния с польской державой. В 1279 году литовцы нанесли армиям тевтонцев сокрушительное поражение, в бою пал сам великий магистр Ордена<sup>1</sup>.

Трайден устанавливает свою власть над землями других литовских князей — в частности, распространяет влияние Малой Литвы на северо-восток — в Аукштайтию, постепенно сплавивая под своим началом различные балтийские племена.

В 1274 — 1275 годах монголы предприняли наступление на Новгород, включив в свое войско отряды русских князей, ставших теперь вассалами монголов. Но взять город им не удалось, и литовцы, воспользовавшись противоречиями в стане русских князей, нанесли русско-монгольской армии ответный удар.

Со второй половины XIII века Литва начинает резко усиливать свое влияние в западнорусских землях. Если граница с поляками и Тевтонским орденом остается приблизительно неизменной, и литовцы ведут здесь лишь оборонительные войны, то удаленность Литвы от Золотой Орды позволяет ей сохранить независимость и начать собирать под своей властью западнорусские территории, также находящиеся на периферии Орды. Сами западнорусские князья Волыни и Галичины, которые до определенного времени были (относительными) сюзеренами Литвы, постепенно утрачивают свое могущество, слабеют, погружаются в водоворот междоусобиц, чем и воспользовались правители Литвы, начиная с Трайдена. Поэтому граница Великого княжества Литовского отныне начинает изменяться в пользу Литвы *на южном и восточном направлении*. Земли Литвы прирастают за счет русских территорий. Это становится важнейшим геополитическим процессом, определившим баланс сил в Восточной Европе на несколько столетий.

Короткое время после Трайдена правит его брат (по другой версии сын) Довмонт (? — 1285), а затем братья Бутигейд (? — 1290) и Пукувер Будивид (? — 1295). Были ли Бутигейд и Будивид прямыми потомками рода Миндовга или они принадлежали к линии жемайтских князей Арёгалы, историки со всей определенностью не выяснили. Возможно, после Довмонта произошла смена династии, но литовский историал настаивает на прямой преемственности.

От Будивида, отца следующих правителей Витеня (? — 1316) и Гедимины (ок. 1275 — 1341), ведет свое начало род литовских великих князей — Гедиминовичей. По другой версии Гедимин ведет свое происхождение от другого литовского князя — Сколоменда, о котором не сохранилось никаких достоверных сведений.

---

<sup>1</sup> Бокман Х. Немецкий Орден: двенадцать глав из его истории.

Витень отчаянно сражался с Тевтонским орденом и нанес существенное поражение ордену Ливонскому, войдя в союзные отношения с Ригой, главным центром Ливонии.

Великий князь Гедимин приходит к власти в Литве в 1316 году после серии усобиц. Ему довольно быстро удается восстановить территориальное единство и мощь Литвы.

При Гедимине, основателе династии, Великое княжество Литовское существенно укрепилось в военном плане, экономически и политически. Он продолжил борьбу с Тевтонским орденом и сближение с Мазовией. Кроме того, Гедимин заключил союз с польским королем Владиславом Локотексом (ок. 1260 — 1333), чем упрочил положение на западных границах. Существенно расширил Гедимин свои владения и за счет русских земель, присоединив к своей державе Полоцк, Гродно, Витебск, Минск, Туров, Пинск и т. д. Он соперничал с московским великим князем Иваном I Калитой (ок. 1283 — 1340) за власть над важнейшими городами русского запада и севера — Псковом и Новгородом. В 1324 году литовские войска взяли Киев. Если Аукштайттия на северо-востоке уже входила в состав Литвы, то Гедимин усилил свое влияние на остававшуюся независимой территорию Жемайттии, также населенную балтийскими племенами.

При том что великие князья, знать и простой народ оставались язычниками, для распространения христианства в католической и православной формах препятствий не ставилось. Гедимин приглашал в Литву христианских проповедников, и большинство членов правящей династии были христианами.

При Гедимине, согласно литовской традиции, был заложен Вильнюс, ставший отныне новой столицей Великого княжества Литовского. Гедимин, как и Миндовг, официально именовал себя «королем», тогда как предыдущие правители Литвы пользовались титулом великий князь.

Основание Вильнюса связано, как мы видели, с долиной Швенторога, где Гидемин после охоты увидел вещий сон. В этой долине, согласно литовским преданиям, находилось святилище, аналогичное прусской Ромуве. Здесь также правил верховный жрец Криве-Кривайтис. В одной из историй этого цикла упоминается младенец Лиздейка, сын верховного жреца Криве-Кривайтиса. Отец в соответствии с пророчествами подкинул сына в орлиное гнездо, где его плачущим и заметил Гедимин. Гедимин пожалел мальчика и взял его к себе в свиту. Позднее именно Лиздейка истолковал Гедмину его вещий сон как указание на то, чтобы основать в долине Швенторога новую столицу государства, которому суждено стать величайшим и процветающим. Позднее сам Лиздейка стал Криве-Кривайтис



в святилище долины Швенторога, сменив в этой функции своего отца. Вероятно, святилище Криве-Кривайтис находилось на Кривой горе (Kreivasis kalnas), расположенной рядом с Замковой горой, где находится сейчас Гедиминова башня.

Пара Гедимин/ Лиздейка отражает две верховные индоевропейские функции — царь/жрец — уже в контексте более поздней истории Литвы в полной аналогии с парой Видевит/ Брутен или Монтивил/Куковойт (Швенторог).

Во время правления Гидемина в 1317 году в Новогрудке была учреждена Литовская метрополия, что делало Литву центром западно-русского православия, облегчая установление контроля над западнорусскими землями. При этом сами литовские князья оставались язычниками.

После Гедимина снова наступил период раздробленности, так как сам Гедимин завещал земли Литвы своим сыновьям, а также брату Воину (? — 1333), поделившим между собой удельные владения. Однако постепенно вся власть перешла к сыну Гедимина Ольгерду (ок. 1304 — 1377), который с помощью своего брата Кейстута (ок. 1297 — 1382) сумел восстановить единство государства. Братья разделили между собой сферы действий: Ольгерд стремился усилить влияние Литвы на востоке за счет русских земель, а Кейстут сражался с Тевтонским орденом. Ольгерд был православным христианином (хотя подробности его обращения остаются предметом дискуссии историков) и ставил перед собой цель собрать под своим началом русские земли, выведя их из-под власти Золотой Орды. В 1371 году он обратился к Константинопольскому патриарху с просьбой создать отдельную от Москвы православную митрополию, чтобы закрепить православный характер своего государства. Тем самым он создал устойчивый и влиятельный полюс притяжения для всех русских княжеств, которые видели в Литве один из главных центров русской православной государственности. Войска Ольгерда доходили до Московского Кремля, который неоднократно подвергали осаде.

В этот период Литва становится доминирующей державой в регионе. Земли Великого княжества Литовского при Ольгерде простирались от Балтики до Причерноморских степей. В этот период в состав государства входили современная Литва, вся территория современной Белоруссии, Смоленская область и часть Украины. На юге владения Литвы достигли Черного моря (побережье в районе Одессы). У поляков Ольгерд фактически отвоевал Воынь.

После смерти Ольгерда в 1377 году старшим в роде остается его брат Кейстут (ок. 1297 — 1382), правивший Жемайтией, Гродно

и другими землями, пограничными с территориями Тевтонского ордена и Мазовией, но, согласно желанию Ольгерда, он передал власть одному из сыновей Ольгерда Ягайло (ок. 1350 — 1434).

## Литовский сарматизм

Фактически ко второй половине XIV века Литва представляет собой огромное государство, независимое и от востока (Золотая Орда<sup>1</sup>), и от запада (Польша, Тевтонский орден), и контролировавшее большую часть территории Западной Руси. При этом именно русское православное население было в этом государстве основным. Русские видели в Литве лояльное отношение к православию и свободу от монгольской доминации, что делало это государство привлекательным и для многих восточнорусских земель. Вопрос «с кем быть — с Москвой или с Литвой?» для пограничных княжеств Смоленска, Брянска или Новгорода был довольно неоднозначным. Несмотря на усиление Москвы как центра русского мира, она в этот период находилась под ордынским господством, тогда как правители Литвы были от монголов независимы.

Более того, в Литве сложилась политическая система, во многом отличная от московской. Языческие князья Великого княжества Литовского отличались высокой веротерпимостью, не препятствуя православию и, напротив, выступая его защитниками и не предпринимая ни малейших шагов для обращения христиан в язычество. Вместе с тем центральная власть была относительно мягкой, аристократия пользовалась значительным числом прав и вольностей, а крестьянские общины были в целом предоставлены сами себе, налоги — довольно щадящими, а формы их сбора — относительно мирными. В целом для Литвы этого периода характерно становление культуры «литовского сарматизма» — воинственной державы с аристократической системой правления, где великий князь при всем уважении и почете — рассматривался, скорее, как «первый среди равных», а не как носитель абсолютной власти. Если в Москве постепенно выстраивалась строго самодержавная модель, отчасти повторяющая ордынскую систему безусловного подчинения начальнику, то в Литве возобладал *аристократический полицентризм* с широкой автономией крестьянских общин и ненасильственной религиозной политикой.

---

<sup>1</sup> Ряд документов XIV века показывают, что с формальной точки зрения Литва считалась вассалом Орды и собирала для нее дань, но фактически литовские великие князья правили самостоятельно.

Если военно-аристократический стиль государственности сближал Литву с соседней Польшей, где также сарматизм возобладал<sup>1</sup>, то в области религиозной политики строго католическая Литва, считавшая своей исторической миссией обращение в латинскую веру язычников и «восточных схизматиков» (как католики воспринимали православных), существовало коренное отличие: Великое княжество Литовское было основано на открытом отношении к религии и не настаивало на эксклюзивности ни одной из религиозных конфессий. В этом состояло главное отличие сарматизма литовского от сарматизма польского.

Еще одним отличием Литвы от Польши было преобладание восточнославянского населения, тогда как Польша представляла собой западнославянскую политику. Это различие не было принципиальным, но определенная культурная граница между лехитами и западнорусскими народами все же давала о себе знать. Если в сфере религии (православие vs католицизм) это было проявлено наглядно, то в языке и культуре провести эту границу было не так просто, тем более что многие территории Западной Руси время от времени переходили от поляков к литовцам (а некоторые позднее и к австрийцам), что способствовало становлению сложных переходных идентичностей.

В любом случае к середине XIV века Великое княжество Литовское стало полноценным и состоятельным русским государством, с преобладающим русским православным населением, политической независимостью и лояльной к русской идентичности языческой литовской элитой. Очевидно, что многие русские видели свою судьбу именно в Литве — в такой Литве, независимой, веротерпимой и полицентричной, допускающей значительную степень децентрализации и автономии — как для аристократии, так и для земледельческих общин, подавляющее число которых было свободными. При этом русская знать легко находила себе место в государственной иерархии и составляла большинство правящего класса наряду с этническими литовцами. Часть литовской знати принимала православие и еще более интегрировалась с русскими. Но важно подчеркнуть, что эта вторая — литовско-сарматская — Русь, строго отличная от Московской Руси по глубинным политическим и культурным основам, оставалась такой лишь до определенного момента — до заключения литовским князем Ягайло Крестской унии.

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

## Кревская уния: литовский взгляд

Вслед за смертью Ольгерда, завещавшего отдельные области Литвы своим сыновьям, началась ожесточенная борьба за власть. Два брата Ягайло — Андрей Ольгердович (ок. 1320 — 1399) и Дмитрий Ольгердович (? — 1399) — перешли в православие и поступили на службу Московскому князю Дмитрию Донскому (1350 — 1389). Они поддерживали претензии на трон в Литве брата Ольгерда — Кейстута, которому удалось в 1381 году свергнуть Ягайло и захватить власть. Кейстут был убежденным сторонником союза с Москвой. Два других брата — Корибут Ольгердович (ок. 1358 — 1404) и Скиргайло Ольгердович (ок. 1354 — 1397) — встали на сторону Ягайло. Оба они также приняли православие, хотя позднее Скиргайло перешел в католичество. Этот факт очень показателен: активное участие Литвы в русской политике логически подталкивало литовскую аристократию к обращению в православие. После того как при поддержке Тевтонского ордена войска Корибута Ольгердовича в 1382 году свергли Кейстута, великим князем стал Ягайло. Однако и на сей раз три брата — Ягайло, Корибут и Скиргайло — постарались наладить с Москвой союзные отношения. Дмитрий Донской дал согласие на брак Ягайло со своей дочерью при условии, что Ягайло перейдет в православие, что фактически стало бы необратимым шагом обращения в православие *всей литовской правящей династии*.

Но все решительно изменилось в 1385 году, когда Ягайло получил предложение вступить в брак с польской королевой Ядвигой (1373 — 1399) и тем самым стать королем одновременно двух государств — Польши и Великого княжества Литовского. На сей раз условием был переход в католичество. Ягайло принял предложение о браке и заключил с поляками Кревскую унию.

С польской стороны в контексте историала западных славян мы рассматриваем Кревскую унию и последующие этапы объединенного польско-литовского государства в отдельном томе «Ноомахии»<sup>1</sup>. Здесь же мы попытаемся оценить те же события с точки зрения литовского историала.

Если для Польши предложение короны Ягайло было способом расширить свое влияние на восток и укрепить династию, то для Литвы все обстояло иначе. Становление Великого княжества Литовского как самостоятельной политики было связано с собиранием под своей властью западнорусских земель, с постепенным нарастанием в государстве православного населения и с соответствующей руси-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

фикацией правящей литовской элиты. Когда Москва во второй половине XIV века стала усиливаться и проводить все более и более независимую от Золотой Орды политику, что соответствовало и литовской стратегии, Великое княжество Литовское могло сделать выбор:

- стать полноценной православной державой отдельной от Москвы (либо в тесном союзе с Москвой)
- или переориентироваться на Польшу и католичество и обратиться на запад, также стараясь укрепить свою геополитическую самостоятельность, но на сей раз в оппозиции Москве и с переходом в католицизм правящей аристократии.

*Выбор Ягайло, заключившего Кревскую унию на выгодных для Литвы условиях, предопределил литовский историаал (равно как и польский). Первая возможность была отвергнута, а вторая, напротив, стала доминантой следующей фазы литовского историаала, который отныне разворачивался в общем с Польшей контексте.*

Несмотря на выбор Ягайло, необратимым это решение стало не сразу. Ягайло, сосредоточившийся на правлении Польшей, передал власть в Литве своему единомышленнику брату Скиргайло, который ранее был крещен в православие, но теперь принял католичество и вместе с Ягайло обратил население Литвы — прежде всего знать — в латинскую веру. Официальной датой перехода Литвы в католичество считается 1387 год. Положение польских ксендзов в Литве резко улучшилось и началось активное распространение католицизма. При этом оно было направлено не столько на обращение самих литовцев, во многом остававшихся верными язычеству, сколько против православных, которые рассматривались польским костелом как альтернативный полюс притяжения.

Вместе с католичеством в Литву из Польши пришли и многие правовые установления. Так, польский сарматизм стал постепенно вытеснять литовский, который имел с ним целый ряд общих черт. Для литовской аристократии свободолюбивый дух шляхты и закрепление за боярами многочисленных прав и свобод оказались вполне органичными. Лишь русская часть этой аристократии почувствовала себя ущемленной, так как собственно русская идентичность стала постепенно вытесняться, размываться и подчас подвергаться прямым преследованиям.

## **Геополитика Витовта и Свидригайло: русско-литовская держава**

Однако распространение католичества и колонизация произошли не сразу. Сын Кейстута Витовт (ок. 1350 — 1430), крещенный

в православие, продолжил политику своего отца, направленную на превращение Литвы в полюс притяжения для русских. Он оттеснил Скиргайло и занял трон Великого княжества Литовского, став формально наместником Ягайло, но фактически единоличным правителем Литвы.

Витовт, пользуясь тем, что хан Золотой Орды Тохтамыш (? — 1406) потерпел поражение от войск Тамерлана (1336 — 1405) и бежал в его владения, попытался вернуть его к власти, чтобы сделать Орду зависимой от себя. Для этого литовские армии совершили ряд походов, подчас доходя до Крыма. Витовт полагал, что если ему удастся поставить во главе Орды зависимого от себя хана, то он сможет подчинить себе огромные территории и создать самостоятельное и независимое от Польши королевство. Однако в 1399 году войска Витовта были разбиты татарами на реке Ворскла, после чего эти геополитические планы рухнули. Однако постепенно он все же отвоевал у татар огромные территории Юго-Западной Украины, простиравшиеся вплоть до Черного моря.

Совместный поход Ягайло и Витовта против Тевтонского ордена завершился разгромом крестоносцев в Грюнвальдской битве в 1410 году, что существенно укрепило геополитическое положение Великого княжества Литовского и позволило вернуть Жемайтию, ранее захваченную орденом<sup>1</sup>.

Витовт присоединил к своим владениям и многочисленные русские земли на востоке — от Смоленска до верховьев Оки и Можайска. Чтобы усилить свое влияние на Москву, Витовт выдал свою единственную дочь княгиню Софию (1371 — 1453) за Великого князя Московского Василия I (1371 — 1425). После смерти Василия I на основе его завещания великая княгиня София Витовтовна в 1427 году провозгласила Витовта покровителем Московского великого княжества по причине малолетства наследника Василия II (1415 — 1462). Таким образом, на определенное время Москва напрямую была зависима от Великого княжества Литовского. Соответственно, в это же время верховенство Витовта признали Тверское, Рязанское и Пронское княжества. Фактически к моменту смерти в 1430 году проект Витовта по распространению своей власти на русские земли успешно воплотился в жизнь. Кроме того, в состав его державы пошли и многие территории Орды на юге. С учетом Московского княжества Витовт контролировал фактически все территории Руси — не только Западной, но и Восточной.

Таким образом, и после Кривской унии мы видим, что Великое княжество Литовское не отказалось полностью от русского направ-

---

<sup>1</sup> Бокман Х. Немецкий Орден: двенадцать глав из его истории.

ления и, более того, создало могущественное и фактически независимое русское государство под литовской властью.

Однако после смерти Витовта княгиня София стала править самостоятельно, стараясь сохранить власть в Москве за своим сыном перед лицом другого претендента на княжение — сына Дмитрия Донского Юрия Дмитриевича (1374—1434), князя Галицкого и Звенигородского. Тогда литовское влияние на Москву существенно ослабло.

После смерти Витовта в 1430 году в Литве к власти пришел младший брат Ягайло Свидригайло Ольгердович (ок. 1370—1452). Ранее Свидригайло многократно воевал с Витовтом, обращаясь за помощью к русским князьям и к Тевтонскому ордену. Но занять великокняжеский престол ему удалось лишь после смерти Витовта. При этом Свидригайло, непоследовательный в военных союзах и отношениях с противниками, был совершенно последователен в своей политике. Для него главным приоритетом было построение литовской государственности в полной независимости от Польши с опорой на русско-православное большинство, а также на русскую православную аристократию. Свидригайло стремился превратить Великое княжество Литовское в независимое русское православное государство. При этом он открыто бросал вызов литовцам-католикам и польской шляхте, которые выступали против его политики.

Свидригайло был коронован великим князем Литвы, при этом он всячески подчеркивал независимость и от Польши, и от своего старшего брата Ягайло, который относился к Свидригайло в высшей степени терпимо, многократно помогая ему выйти из почти фатальных ситуаций.

Во время правления Свидригайло отношения между Литвой и Польшей испортились настолько, что между русско-литовской армией и поляками началась полноценная война. Она велась за контроль над Подолией и Волынью, но время от времени литовцы вторгались и на собственно польские земли, а поляки разоряли западнорусские города. Кульминацией драматического противостояния Польши и Литвы была битва за Луцк, переживший тяжелейшую польскую осаду. Однако как и во многих других случаях польский король Ягайло не спешил возглавить поляков в их противостоянии Литве, снова и снова выручая брата, несмотря на его многократные попытки полностью выйти из-под его личной власти. Но так как в Польше король решал далеко не все, то католическая польская шляхта подчас не считалась с примиряющей политикой своего короля и продолжала атаки на русско-православную Литву.

Только под сильным военным давлением Свидригайло был вынужден признать унию и сюзеренитет польской короны.

В 1432 году Свидригайло был свергнут Сигизмундом Кейстутвичем (ок. 1365 — 1440), младшим братом Витовта. Если Свидригайло представлял русскую партию, то Сигизмунд (вопреки политике отца Кейстута и брата Витовта) — польскую. Он отстранил Свидригайло от власти с опорой на католическую и пропольскую шляхту. Но Свидригайло сумел спастись, и между двумя «великими князьями» началась гражданская война. В этой войне в очередной раз решалась геополитическая ориентация Литвы: Польша или Русь?

Свидригайло потерпел в этой войне поражение, а великокняжеский престол достался сыну Ягайло — Казимиру IV (1427 — 1492), унаследовавшему после смерти Сигизмунда власть в Литве, а позднее и польскую корону, что восстановило личную унию двух государств. Фактически это было завершением исторического этапа, на протяжении которого правители Великого княжества Литовского пытались отстоять независимость от Польши и построить отдельную государственность с преимущественной опорой на русское население, православие и союз с Москвой (что не означало, однако, подчинения Москве, поскольку Литва была в тот период сильнее и могущественнее).

## Растворение Литвы

При Казимире IV Москва в эпоху правления Ивана III (1440 — 1505) становится главным соперником Польши. В этот период окончательно распадается Золотая Орда, и параллельно с этим турки-османы захватывают Византию. Москва оказывается в роли наследника сразу двух Империй — православной византийской и монгольской, сохранив одновременно православие и независимость. При этом религиозная идентичность и геополитическая (евразийская) ориентация Москвы контрастно противостоят католической и проевропейской Польше. Так как Литва после Свидригайло зависела от Польши все больше и больше, это делало ее соперницей Москвы.

С 1487 года начинается Русско-литовская война за контроль над пограничными областями между Литвой и Великим княжеством Московским, которая длится до 1494 года и в результате которой Москва несколько улучшила свое положение.

Эта война завершилась мирным договором при следующем польском короле и одновременно великом князе Литвы Александре Ягеллончике (1461 — 1506), сыне Казимира IV. Хотя Александр взял в жены дочь московского великого князя Ивана III великую княжну Елену Ивановну (1476 — 1513), отношения между Польшей и Русью не стали более дружественными.



В период правления Александра Ягеллончика Польша и Литва еще больше сближаются. Так, в 1501 году принимается положение, что отныне Польша и Литва представляют собой *единое государство*, находящееся под властью единого короля. Коронация при этом должна проходить в Кракове, что подчеркивает приоритет Польши и преемственность именно польской, а не литовской политической традиции.

В то же время активно продолжается разработка юридических прав и свобод шляхты в контексте всего государства, что закрепляет «сарматскую» традицию аристократической республики.

При следующем польском короле и Великом князе Литовском Сигизмунде Старом (1467—1548) снова ведутся польско-русские войны, в ходе которых Москва возвращает Смоленск и ряд других территорий.

Последним правителем династии Ягеллонов на польском и литовском троне был Сигизмунд II Август (1520—1572), при котором процесс объединения Польши и Литвы в одно государство, подготовленный предыдущими правителями, достиг своей кульминации. В 1569 году была принята Люблинская уния, согласно которой Великое княжество Литовское и Королевство Польское полностью объединялись в единое конфедеративное государство — Речь Посполитую. Функции короля Польши и великого князя Литвы объединялись в едином правителе. Так как Речь Посполитая была отныне единым государством, а, следовательно, в его состав входило западнорусское православное население, включая многочисленную и влиятельную русскую знать, Сигизмунд II Август издал приказ об уравнивании в правах представителей обеих традиционных для Польши и Литвы конфессий — католицизма и православия. При этом в отношении протестантизма позиция Речи Посполитой была довольно жесткой, и распространению идей Реформации ставились политические преграды.

Несмотря на унификацию двух государств, аристократия и Польши, и Литвы сохраняла значительные привилегии, что отчасти уравнивало королевское единовластие. В отличие от строго централизованного Московского царства Речь Посполитая была феодальной Республикой, где и польская, и литовская шляхта (а также западнорусские княжеские и боярские рода) пользовалась значительными правами и свободами.

Когда в Польше в связи с окончанием династии Ягеллонов воцарился политический хаос, русские аристократы из Литвы снова выступили с инициативой передать корону московскому великому князю (на сей раз царю) — Ивану Грозному (1530—1584). Само на-

личие этой инициативы показывает, что и в Речи Посполитой несмотря на преобладание католической идентичности сохраняется русская партия, стремящаяся вернуть Литву — на сей раз вместе с Польшей — в русло политики Витовта и Свидригайло и заключить унию с Великороссией для проведения совместной политики против турок и крымских татар. Однако польским королем избирается трансильванский военачальник Стефан Баторий (1533—1586). Этнически Баторий был секеем. Он проводил последовательно католическую политику и успешно воевал с Иваном Грозным.

При следующем польском короле Сигизмунде III (1566—1632) из династии Ваза католическая идентичность еще более усиливается. Более того, начинается новый виток колонизации Литвы, а также активного распространения католичества на ее территориях. В 1596 году Сигизмунд III способствует принятию Брестской унии, согласно которой, православное население должно признать верховенство Папы Римского, сохранив обряд и славянскую литургию. Лишь на этом основании православные причислялись к полноценной конфессии. Если же они продолжали упорствовать в «схизме», то предполагалось поражение в гражданских правах. На обширных территориях Западной Руси многочисленные храмы передавались от православных к униатам, а католические ксендзы и иезуиты получили множество дополнительных полномочий, что резко разрушало не только преобладание православной идентичности в Литве, но и то равновесие, которое было провозглашено и юридически закреплено при Сигизмунде II Августе. Москва отныне становится не просто геополитическим противником или соперником Речи Посполитой, но и оплотом «еретичества», с которым католической Польше необходимо вести священную войну, равно как и с обратившейся в это время в протестантизм — также «еретической» — Швецией.

Эпоха Сигизмунда III и последующих правителей Речи Посполитой представляет собой важную веху в трансформации литовской идентичности. Именно в это время Литва практически полностью утрачивает свою самостоятельность — и как государство, и как особое литовско-русское общество, стоящее на каждом этапе перед выбором своей ориентации и своей идентичности. Отныне все принципиальные решения принимаются польским королем, а титул Великого князя Литовского становится чисто декоративным: ничего *литовского* в политике Речи Посполитой больше не остается. Литовские земли отныне в глазах польских королей — это лишь подконтрольные территории, населенные преимущественно «русскими схизматиками». Литовская шляхта становится органи-

ческой частью польской при однозначной доминации именно польской идентичности<sup>1</sup>.

С этого периода Литва растворяется в Польше, а единственным полюсом собирания русских земель оказывается Москва, которая в динамичном противостоянии с Речью Посполитой в XVII—XVIII веках последовательно наступает на польско-литовские территории, присоединяя к своим владениям земли с русским православным населением без учета какой бы то ни было собственно литовской составляющей. Речь Посполитая и особенно Брестская уния закрыли даже теоретическую возможность проявления литовской идентичности в политике или геополитике. Поэтому и присоединение к России территорий Великого княжества Литовского воспринималось как «раздел Польши» в ходе противостояния двух держав — Польши и России без какого бы то ни было учета самостоятельности или особости Литвы. И поляки, и русские рассматривали Литву как область Польши, а не как нечто отдельное, с чем следовало бы считаться.

Поэтому литовское начало оказалось под несколькими культурными, религиозными и геополитическими слоями — прежде всего польским, а позднее русским. При этом литовские территории, расположенные географически ближе к России, оказались первыми среди включенных в растущую Российскую Империю.

Когда Польша в конце XVIII века окончательно потеряла самостоятельность и стала во всем зависимой от России, последний польский король и соответственно последний Великий князь Литовский — Станислав II Август Понятовский (1732 — 1798) снова вернулся к декларации о равенстве в правах православных и католиков. Это, однако, лишь спровоцировало католическую шляхту на создание вооруженной оппозиции, так как было воспринято за признак лояльности Понятовского России. Вслед за этим произошли новые и окончательные разделы Польши, а сам Станислав II Август Понятовский отрекся от престола, в связи с чем был упразднен сам титул Великого князя Литовского. Вся территория Великого княжества Литовского оказалась в составе России.

Таким образом, с Кревской унии начинается постепенное ослабление самостоятельности Литвы с сохранением ярко выраженной идентичности. После Казимира IV и до конца династии Ягеллонов роль Великого княжества Литовского резко падает. После Люблинской унии Литва как самостоятельное государство завершает свою историю, а после Брестской унии окончательно размывается не

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

только ее политическая самобытность, но и социально-религиозная идентичность. Так, Литва почти полностью растворяется в Польше, а после разделов Польши — в России.

## Этносоциология литовского общества

От основания Великого княжества Литовского до растворения Литвы в Польше, а позднее в России, литовцы прошли полный цикл подъема и упадка. С точки зрения этносоциологии<sup>1</sup>, первая половина — подъем Литвы — представляет собой переход от этноса к народу (эпоха государственности, принятия христианства и выработка особого культурного стиля — литовского сарматизма). Этнос в чистом виде представляет собой эгалитарную общину, то, что Р. Рэдфилд (1897–1958) называл «folk society»<sup>2</sup>, где все отношения (как внутри общества, так и с внешним миром) персонифицированы, а любые формы вертикальной дифференциации отсутствуют. Народ (λαός, Volk, people) представляет собой *этнос*, *вступивший в историю*, то есть общество, обладающее иерархией и создающее (или воспринимающее извне) цивилизацию, религию и государство<sup>3</sup>.

При переходе от этноса к народу литовская знать становится самостоятельным фактором, сопряженным не столько с этническими традициями, сколько с судьбой государства, политикой и геополитикой. В начале литовского историала еще живы древние представления о сакральной монархии, паре король/жрец (Гедимин/Лиздейка), институт жречества (Криве-Кривайтис) и преобладание собственного языка. Но уже на самом раннем этапе мы видим в литовцах — и в балтах в целом — высокий уровень социальной дифференциации и стратификации. Это значит, что изначально мы встречаем балтов не как *этнос* (однородное общество без строгой вертикали), а как *народ*. Впрочем, это относится практически ко всем индоевропейцам, для которых вертикальная организация трехфункционального общества является неотъемлемой и фундаментальной стороной их идентичности, более того, ее основой. Поэтому и балты появляются в истории как народ (λαός), а не как этнос в чистом виде, хотя этнические элементы на первом этапе довольно сильны. Сосредоточены они прежде всего в балтийском крестьянстве, которое в иерархической модели занимает место третьей функции, но в собственной оптике остается более или менее однородной общи-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.

<sup>2</sup> Redfield R. The Folk Society//American Journal of Sociology. Vol. 52. No. 4. Jan. 1947. P. 293–308.

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

ной, живущей в условиях равноправия и равновесия. Как и в случае любого крестьянского общества здесь накладываются друг на друга две парадигмы: для жрецов и воинов, определяющих нормативную идеологию, крестьянство находится внизу вертикальной иерархии (что сами крестьяне отчасти признают), но для самих крестьян мир (и общество) устроен иначе — в нем преобладает закон равновесия и гармонии, где сами высшие касты относятся к области «потустороннего» — у балтов «кривого», к сфере духов и предков, которым надо приносить жертвы. Именно как жертву «проклятой части»<sup>1</sup> воспринимают они поборы аристократии (включая жрецов и позднее церковную десятину) или государственные налоги. Речь идет о необходимости уничтожения излишков, что в чисто этнических обществах (где нет стратификации и социальной иерархии) осуществляется через оргиастический ритуал<sup>2</sup>, а в обществах иерархических — через добровольную (или принудительную) передачу «добавочного продукта» высшим сословиям.

Намеки на такой дуализм этнос/народ мы видим уже у истоков балтийских народов, где наряду с преобладающим крестьянством изначально наличествуют рода балтийской аристократии (сарматского и/или германского происхождения). По мере усиления Литвы и превращения ее в могущественную державу разрыв между народом и этносом увеличивается. Так как под властью литовских князей оказывается все больше западнорусских земель, то к литовскому этносу (крестьянству) добавляется восточнославянский этнос, объем которого в Великом княжестве Литовском постоянно растет. Так, в литовском государстве большинством становятся не литовцы, но русские — со своей славянской идентичностью, культурой и традицией. При этом этнические границы сохраняются: ни русское большинство не ассимилирует литовцев, ни литовцы русских. Два этноса оказываются в контексте единой политики, но занимают в ее пространстве два отдельных и самостоятельных — этнических — региона. Именно такое соотношение литовского (балтийского) и русского начала в литовской истории предопределило сохранение литовцев как этноса на всех этапах литовского исторического процесса — вплоть до настоящего времени. Во многом это было следствием архаизма литовской культуры — многие литовские крестьяне оставались язычниками вплоть до XVII века, несмотря на столетия распространения христианства (как православного, так и католического). Это показывает высокую степень автономии этнического самосознания литовцев, что прежде всего и даже исключительно касается крестьянской

<sup>1</sup> Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

<sup>2</sup> Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: КДУ, 2011.

среды. Литовское начало было бережно сохранено литовским крестьянством. И ценой такой устойчивости было определенное отстранение от государства и литовской аристократии, которые двигались в параллельном историческом измерении — в политическом времени, тогда как литовский этнос пребывал в замкнутых и автономных структурах *крестьянской вечности*<sup>1</sup>.

Литовская аристократия, в свою очередь, в отличие от литовского крестьянства, крепко державшегося за язык, культуру и идентичность, активно вступала в контакты с западнорусским и польским дворянством, довольно легко переходя на польский или русский язык, что часто сопровождало принятие католицизма или православия. Для литовских князей, бояр и дворян *родиной было государство*, а кем конкретно были их подданные — литовцами, русскими или поляками — с точки зрения сарматской (шляхетской) идеологии большого значения не имело. Причем для литовцев этнос и конфессия подданных играли намного меньшую роль, чем для поляков. В этом и проявляется сущностное различие между литовским сарматизмом и польским. Литовская знать терпимо относилась к этнической и религиозной идентичности тех крестьян, которые оказывались их подданными, не пытаясь повлиять искусственно на культуру, конфессию или язык, то есть не ставя перед собой задачи обращения язычников или православных в католицизм и вовлечения их в языковую сферу балтийских языков. Польская шляхта, осознающая свою миссию как борьбу с язычниками и схизматиками, напротив, — по крайней мере в определенные исторические периоды, — активно настаивала на католицизме и полонизации<sup>2</sup>. Польская шляхта, таким образом, оказалась более этничной, с одной стороны, и более идеологичной, с другой. Литовцы же на уровне политической элиты довольно легко интегрировались в польское, равно как и в русское общество, органично становясь неотъемлемой частью политического общества — Речи Посполитой, Московского царства или Российской Империи.

Эти этносоциологические замечания помогают лучше понять структуру процесса растворения Литвы. После интеграции в Польшу и принятия католицизма начался процесс постепенной утраты литовской элитой своей этнической идентичности, так как все ее усилия были направлены на державостроительство. Центром внимания и жизненного мира литовского аристократа было государство, и именно политика Великого княжества Литовского стала его судь-

<sup>1</sup> Дутин А. Г. Этносоциология.

<sup>2</sup> Дутин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

бой. Когда государство было в зените, это был триумф литовской знати. Когда оно клонилось к закату, распад и растворение затрагивали эту знать в полной мере, были ее закатом. При этом в эпоху максимального расширения литовских территорий литовская элита легко интегрировалась в другие общества — прежде всего в польское, а по мере распада Литвы, утраты ей суверенности в рамках государства двух народов, и затем в ходе русских завоеваний — также распадалась на части, оставаясь в том политическом контексте, в котором ее этот распад заставлял.

Из этих замечаний можно сделать следующий вывод: если бы литовское крестьянство повторило судьбу литовской аристократии, то растворение Литвы коснулось бы в полной мере и его. Оно расселилось бы по огромным территориям Великого княжества Литовского, смешалось бы с западнорусским и польским обществом и, скорее всего, безвозвратно исчезло бы в море восточных и западных славян (что отчасти и произошло с некоторыми восточнобалтийскими племенами, ассимилированными славянами на раннем этапе). Но этого не произошло, и литовское крестьянство, оставшееся на тех землях, где балты жили в течение тысячелетий, сохранило литовскую идентичность, литовский Dasein, литовский горизонт и литовскую традицию. Именно консервативная стратегия литовского крестьянина, отказывающегося «вступать во время», то есть становиться народом, и сохранила литовцев как этнос вплоть до настоящего времени. То обстоятельство, что дохристианская древнебалтийская традиция держалась у литовцев дольше других европейских народов, является ярким свидетельством именно этой глубинной экзистенциальной консервативности. Быть может, литовское (жемайтское) ядро усвоило урок галиндов, «дальних балтов», которые исчезли как народ, уйдя слишком далеко от своего ядра к западу или востоку.

В этом смысле территории Литвы приобретают особое значение для балтов: это священное сердце балтийского горизонта, а Вильнюс — сакральная столица, «центр балтийского мира», где находится святилище исконно балтийской жреческой и царской традиции, воплощенное в долине Швенторога, Замковой и Кривой горе.

## В поисках литовского Логоса

В XIX веке складывается польский национализм, ставящий своей целью освобождение от российского господства и воссоздание Речи Посполитой в границах 1772 года — до раздела Польши. Главной движущей силой этого освободительного движения становится

польская шляхта, а идея реставрации государственности и новое обретение суверенитета становятся главной целью. Идеологию польского национализма мы рассматриваем в отдельном томе «Ноомахии»<sup>1</sup>. Так как речь идет о политических проектах, разработанных аристократией, то в этом отчасти принимает участие и литовская шляхта, ставшая еще на предыдущих этапах органической составляющей польского дворянства. При этом Вильнюс становится одним из важнейших центров польско-литовского русофобского национализма. Показательно, что один из самых ранних кружков этого толка — кружок филоматов — был создан Мицкевичем и его единомышленниками именно в Виленском университете, при том что его участниками были исключительно поляки. Там же преподавал еще один теоретик польской независимости историк Иоахим Лелевель (1786 — 1861). Однако в этом движении ничего собственно литовского не было. Сами польские националисты видели Литву как польские территории, оккупированные русскими так же, как и остальные земли Польши. При этом практически никакого внимания собственно литовской идентичности польские националисты не уделяли, хотя и писали свои воззвания от лица двух народов — отдавая дань исторической традиции.

В то же время в Литве появляются собственные теоретики, поставившие перед собой цель возродить литовскую идентичность — на сей раз строго разделяя ее с польской.

Впервые книги на литовском языке стали печататься еще в XVI веке. Родоначальником издания книг на этом языке стал протестантский пастор Мартинас Мажвидас<sup>2</sup> (ок. 1510 — 1563), издавший Катехизис. Эта линия была характерна для протестантов, стремившихся перевести религиозную литературу с латыни на местные языки. Но после Мажвидаса эта традиция широкого развития не получила, и книги на литовском были чрезвычайно редки. Этому способствовало и подавление протестантизма католиками, доминировавшими в Польше и Литве.

Основателем литовской художественной литературы становится уже в XVIII веке поэт Кристионас Донелайтис (1714 — 1780). Весьма показательно, что Донелайтис был выходцем из крестьян, то есть живым носителем этнической традиции. При этом символично, что он был протестантом и служил до конца жизни пастором. Донелай-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Топоров В. Н. Начало литовской письменности. Мартинас Мажвидас в контексте времени (К 450-летию со дня выхода в свет первой литовской книги). М.: Baltos lankos / Дом Юргиса Балтрушайтиса, 2001.



тису принадлежит поэма «Времена года»<sup>1</sup>, ставшая классикой литовской литературы. В ней Донелайтис описывает вселенную крестьянского быта, наполненную как элементами народных традиций, так и экзистенциальной стихией литовского простонародья, возведенного поэтом в эстетический канон. Донелайтис подчеркивает, что литовцы не должны стыдиться своей этнической культуры, языка и жизненных устоев, но напротив, гордо утверждать их перед лицом внешних влияний — славянских и европейских. Литовскую систему ценностей надо искать именно в простом народе, в котором живет наследие предков и аутентичный литовский дух.

Донелайтис пишет свою знаменитую поэму в период первого раздела Польши. Этот момент литовского историала означает окончательную утрату даже относительной автономии, которой Великое княжество Литовское пользовалось в Речи Посполитой. Вместе с тем меняется статус правящей элиты, которая отныне будет либо вместе с поляками готовить антирусские восстания, либо интегрируется в российское дворянство. В любом случае утрата литовской знатью этнического начала вступала в это время в заключительную стадию. И именно в этот момент следовало открыть нового субъекта литовского историала, нового героя Литвы. Им и становится у Донелайтиса *литовский крестьянин*, сам литовский народ в его неразрывной связи с этнической традицией, землей и сакральным земледельческим циклом. Таким образом, Донелайтис играет в литовской культуре первостепенную роль: он не просто первый литовский поэт, но он *первый литовский мыслитель, увидевший субъект истории в литовском крестьянине*. Именно это и стало постепенно открываться мыслителям литовского возрождения. Но Донелайтис как литовский гений увидел это первым — в самом начале процесса трансформации литовской идентичности.

Отцами-основателями литовского возрождения позднее, уже в русский период истории Литвы, становятся историки Симонас Даукантас<sup>2</sup> (1793–1864) и Теодор Нарбут<sup>3</sup> (1784–1864). Даукантас и Нарбут обратились к народным традициям литовцев и других балтийских народов и стали собирать и систематизировать материалы по литовской истории и культуре. Даукантас был первым историком, писавшим свои сочинения на литовском языке, а Нарбут первым собрал и издал древнелитовские хроники и летописи, позволяющие выстроить семантику литовского историала, начиная

<sup>1</sup> *Донелайтис К.* Времена года. Поэма. Басни. Письма. Стихи. Калининград: Русский ПЕН-центр, 2012.

<sup>2</sup> *Daukantas S.* Rinktiniai raštai. Vilnius: Vaga, 1976.

<sup>3</sup> *Narbutas T.* Lietuvių tautos istorija. T. 1–5. Vilnius: Mintis, 1998–2001.

с древних эпох через легенды о первых правителях и вплоть до Речи Посполитой — до 1572 года. Среди прочего он первым издал «Хронику Быховца»<sup>1</sup>. История Нарбута была первой попыткой описать литовский историал *в отрыве от польского*, а это предполагало фактически реконструкцию самобытного литовского Логоса, отличного как от польских, так и от российских представлений, диктуемых, соответственно, польским и русским «этноцентризмом».

Даукантас приступил к систематическим публикациям материалов балтийского фольклора, что позволяло реконструировать структуры этнического самосознания, также совершенно необходимого для выражения литовского Логоса. Здесь сказался этносоциологический дуализм между этносом и народом. Польская элита в определенный момент сделала выбор, который отождествил судьбу Литвы с судьбой Польши. Это означало, что польский Логос постепенно не просто вытеснил литовский, но блокировал его самобытное раскрытие, становление. Таким образом, центр литовской идентичности переместился от политической и интеллектуальной элиты в крестьянский горизонт, где продолжал существовать в форме этнической структуры с опорой на балтийский *Dasein*. Именно к этому хранилищу этнической структуры и обратились деятели литовского возрождения в поисках семантического содержания литовского Логоса. Это был новый поворот в литовском историале: элита не столько солидаризировалась с проектами польского национализма, сколько обращалась к глубинам народного самосознания. В этот период при всей близости Нарбута к польским националистам и сходства с мистицизмом и традиционализмом Мицкевича, происходит разделение польского и литовского историала. Нарбут и Даукантас закладывают основу совершенно особого прочтения литовской судьбы с опорой на собственно литовскую — на сей раз этническую — структуру: мифы, легенды, песни, предания, исторические хроники, где отражены не столько события, сколько смыслы, герменевтические стратегии, что делает второстепенной их фактологическую и хронологическую достоверность (как, например, в случае с историей о Полемоне и его потомках).

Яркой фигурой литовской культуры был художник и композитор Микалоюс Константинас Чюрленис<sup>2</sup> (1875–1911), считающийся основателем современной литовской музыки и главной фигурой литовского символизма. Чюрленис в своих полотнах и музыкальных произведениях старается воссоздать структуры литовской са-

<sup>1</sup> Хроника Быховца // Полное собрание русских летописей.

<sup>2</sup> *Adomavičiene N. Die Welt als große Sinfonie — Mikalojus Konstantinas Čiurlionis.* Köln: Oktogon Verlag, 1998.

кральности — мифы, знаки, символы и сновидения, отражающие с помощью музыкальных и живописных средств литовский *Dasein*. Чюрленис разработал полноценную визионерскую космологию, сопоставимую с Вселенной Блэйка<sup>1</sup> (1757 — 1827), где природные стихии, времена года и животные соседствуют с метафизическими идеями, глубинными философскими концептами и экзистенциальными горизонтами. Эта космология Чюрлениса представляет собой карту литовского космоса, где явственно проступают архетипы литовского историала и онейрические мотивы типично литовского бессознательного. Живопись Чюрлениса подчас относят к стилю *art-nouveau*, как и творчество Альфонса Мухи (1860 — 1939), и можно вспомнить, что именно Муха отразил в своей эпохальной серии картин «Апофеоз славянства» семантику чешского и, шире, всеславянского историала<sup>2</sup>. Нечто подобное, но только в специфически литовских — минорных — тонах осуществил и Чюрленис. Для полноценной реконструкции литовского Логоса циклы его работ — как художественных, так и музыкальных — являются важнейшим основанием: в них этот Логос предугадан.

Значительную роль в реконструкции литовский идентичности сыграл литовский историк и общественный деятель Йонас Басанавичюс<sup>3</sup> (1851 — 1927), бывший также врачом. Он опубликовал ряд работ, посвященных происхождению балтийских народов, которых он связывал с древними фракийцами<sup>4</sup>. Тем самым он подчеркивал туранское происхождение литовской культуры. Вместе с тем он был вдохновителем литовского национального возрождения и стал инициатором созыва в 1905 году первого съезда литовцев, на котором был председателем. Он также издавал газету «Заря» (*Aušra* на литовском), что было запрещено в Российской Империи, настаивавшей на русификации. Позднее, когда в 1905 году этот запрет был отменен, он активно участвовал в издании газеты «Литовский народ» (*Lietuvių tauta* — на литовском), где призывал литовцев вспомнить о своих корнях и своих этнических традициях. Большой вклад он внес и в систематизацию литовского фольклора, продолжая дело Даукантаса и Нарбута. Собранные им сказки, песни, мифы и предания вышли

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>3</sup> *Basanavičius J. Rinktiniai raštai*. Vilnius: Vaga, 1970.

<sup>4</sup> *Basanavičius J. Apie Trakų prygų tautystę ir jų atsikėlimą Lietuvon: etnologijos tyrinėjimas*. Vilnius: Žaibo, 1921.

позднее в 15 томах<sup>1</sup>. Основанное Басанавичюсом Научное общество (Mokslo draugija) позднее стало Литовской академией наук. Басанавичюс считается крупнейшей фигурой в истории современной Литвы и основателем литовской науки. В 1918 году он был первым подписавшим Акт о независимости Литвы, так как именно он возглавлял Совет Литвы (Литовскую Тарибу) в это критическое для литовцев время.

## Литва в XX веке: новая государственность

Во время Первой мировой войны для литовцев наступили решающие времена. Вначале в 1915 году Литва была оккупирована немцами, которые приступили к созданию первых институтов политической самостоятельности, основав Совет Литвы (Литовскую Тарибу), которая провозгласила новое независимое государство Литву. Председателем Литовской Тарибы был избран литовский националист Антанас Сметона<sup>2</sup> (1874—1944), позднее в 1919 году ставший на недолгий срок (до 1920 года) президентом первого литовского государства Нового времени. Одним из лидеров, разделившим все повороты судьбы ранней литовской государственности, был Йонас Басанавичюс.

В 1918 году на территорию Литвы вторглись войска Красной армии, захватившие Вильнюс, распусшившие Литовскую Тарибу и провозгласившие создание на территории Литвы Литовской Республики во главе с коммунистом Винчасом Мицкявичюс-Капсукас (1880—1935), позднее объединенной с Белоруссией. Но после того как отряды литовских националистов с опорой на поляков выбили в 1919 году красных с территории Литвы, строительство независимой Литвы продолжилось.

Центром Литвы в то время становится Ковно (Каунас), куда Литовская Тариба переехала во время наступления большевиков.

Однако по мере отступления большевиков и ухода немцев все больше давали о себе знать польско-литовские противоречия. Литовские националисты к этому времени уже представляли собой значительную политическую силу с собственной программой и видением будущего, в центре которого было восстановление независимой Литвы. У поляков — и в частности, у Юзефа Пилсудского (1867—1935) — были совершенно иные планы: воссоздать Речь Посполитую на основе конфедерации польско-литовско-белорусских

<sup>1</sup> Jonas Basanavičius Folklore Library. V. 1—15. Vilnius: Vaga Publishers: Institute of Lithuanian Literature and Folklore, 1993—2004.

<sup>2</sup> *Eidintas A.* (ed.). Collected Works of Antanas Smetona. Kaunas: Menta, 1990.

территорий. Пока поляки помогали литовцам освободиться от красных и немцев, они были союзниками, но дальше планы резко расходились.

В ходе столкновений между поляками и литовцами территория Литвы была разделена. В прилегающих к Вильнюсу областях поляками была создана Срединная Литва, которая вошла в 1922 году в состав Польши в статусе Виленского воеводства и оставалась там до 1939 года. Собственно Литвой в этот период является бывшая Ковенская губерния — земли Жемайтии со столицей Каунасом, который, однако, никогда не был признан в качестве официальной столицы, поскольку в Конституции Литвы было записано, что столицей государства остается Вильнюс, несмотря на то что он до 1939 года находился в составе Польши, что в глазах литовцев было актом военной агрессии, оккупации и незаконной аннексии.

Первый парламент Литвы был избран в 1922 году. Президентом стал выходец из крестьянской среды буржуазный политик Александас Стульгинскис (1885 — 1969). Он оставался президентом Литвы до 1926 года. В этом году лидер литовских националистов и бывший первый президент Литвы Антанас Сметона совершил государственный переворот и захватил в Литве власть. Сметона создал в Литве военизированные образования стрелков (*Lietuvos šaulių sąjunga*), которые были силовым инструментом «Партии литовских националистов» (*Lietuvių tautininkų sąjunga*), также учрежденной Сметоной. Название партии происходит от балтийской основы **tauto-**, означающей «страна», «народ» (откуда древнепрусское *tauto*, литовское и латвийское *tauta*). Но этот же корень является общим для индоевропейских языков и восходит к индоевропейской основе **\*teu-t > Hr-eH<sub>2</sub>-**, дословно «племя». Именно от нее образовано и название Туран<sup>3</sup>.

Режим Сметоны основывался на крайне правой идеологии, соответствующей Третьей политической теории<sup>4</sup>. Репрессиям подверглись коммунисты и левые силы.

В 1939 году войска Гитлера оккупировали западные области Польши, а советские войска вторглись в Восточную Польшу и установили контроль в том числе и над Вильнюсом. СССР предложил литовцам объединить территории Литвы включая Вильнюс, но в обмен на это Литва вынуждена была разрешить на своей территории присутствие контингента советских войск и допустить к участию в выборах просоветскую партию. В 1940 году в Литву вошли советские

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

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.

войска, парламентом была провозглашена Литовская Советская Социалистическая Республика, принятая в состав СССР.

После нападения Гитлера на СССР в Каунасе в среде прогерманских националистов вспыхнул антисоветский мятеж, его организаторы провозгласили создание Временного правительства Литвы, но после того как немцы вторглись на территорию Литвы, оно было упразднено, а Литва была включена в состав Германского Рейха напрямую.

В 1944 году советские войска изгнали из Литвы немцев и снова восстановили Литовскую Советскую Социалистическую Республику. Однако литовские националисты не сразу признали легитимность этого, продолжая партизанское сопротивление вплоть до 1953 года.

В советский период Литва прошла модернизацию и частичную русификацию. Коммунистическая идеология (Вторая политическая теория<sup>1</sup>) не признавала этнической идентичности, а тем более политического национализма, и способствовала превращению литовского народа в часть однородного советского общества. В силу того, что территории Литвы оказались в составе СССР относительно поздно, а также в силу консервативности и архаичности литовского общества, эти инициативы достигли весьма ограниченного результата, а литовский археомодерн<sup>2</sup> оказался не глубоким и не затронул ядра литовского этноса.

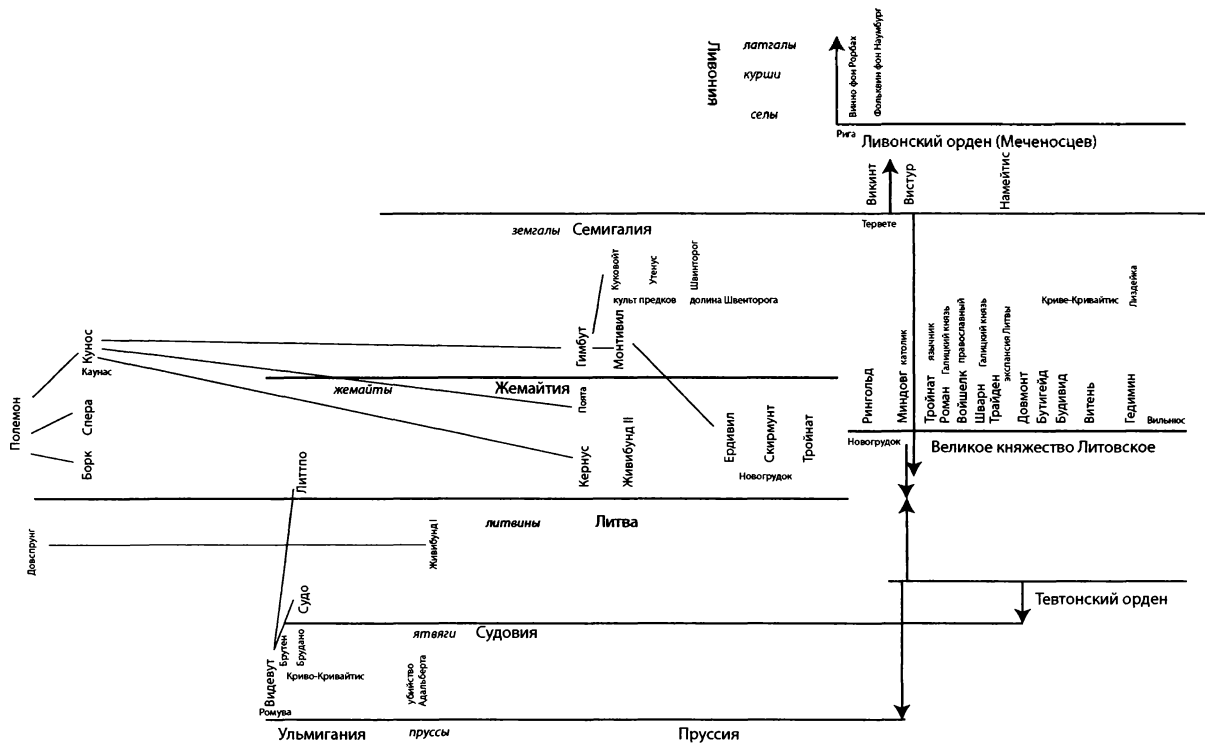
Это в полной мере дало о себе знать в тот период, когда СССР начал распадаться. Уже в 1989 году в Литве стали раздаваться голоса о необходимости выхода из СССР и провозглашения независимости, что и было осуществлено при прямой поддержке США и стран НАТО в 1990 году. Одной из главных сил в этом процессе стало движение «Саюдис» (Sąjūdis).

11 марта 1990 года Верховный Совет Литвы объявил о «восстановлении независимости Литвы». Тем самым Литва стала первой республикой СССР, вышедшей из его состава. В 1991 году Москва попыталась силой сдержать процесс сепаратизма, но это не дало результатов и только ускорило процесс получения независимости. В 1992 году была принята Конституция Литвы, а в 1993 году был избран первый президент — Альгирдас Бразаускас (1932 — 2010). В это же время с территории Литвы были выведены советские войска.

Бразаускас сменяет Валдас Адамкус, который находится на президентском посту с 1998 по 2009 год. Короткий срок в 2003 — 2004 годах президентом был Роландас Паксас, отстраненный от должности

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2011.



вследствие импичмента. После этого Адамкус был избран президентом снова. Адамкус был сыном литовского эмигранта в США, разделявшего националистическую идеологию и симпатизировавшего немцам.

Новая Литва, получившая независимость при помощи стран Запада, на сей раз приняла либеральную идеологию (Первая политическая теория<sup>1</sup>). В 2004 году при Адамкусе Литва становится членом НАТО и Евросоюза, интегрируясь в структуру Западной Европы. Качественным отличием либеральной Литвы от других восточноевропейских государств является высокий уровень русофобии, на которую, однако, Запад закрывает глаза, рассматривая это как эксцесс предыдущих исторических эпох — присоединения Литвы к Российской Империи и позднее интеграции в СССР.

С 2009 года по настоящее время президентом Литвы является Даля Грибаускайте.



# Глава 4. Историа́л Латвии

## Латыши как этнос

Этносоциологическое различие между этносом и народом, столь важное для понимания структуры литовского историала, не менее принципиально для латышей, родственных литовцам, но имеющих совершенно иную судьбу и историю. В отличие от литовцев латыши не вступили в полной мере в историю, не создали собственного независимого государства, но тем не менее сумели сохраниться как этнос. А в XX веке уже в условиях политического Модерна они получили, в конце концов, государственность. Но если для литовцев современная Литва — это бледная тень былого геополитического величия, когда Новогрудок и Вильнюс были фактически важнейшими центрами Балтийской цивилизации, то для латышей современная Латвия — это первый исторический момент строительства независимой латышской политики. При этом и литовцы, и латыши в какой-то момент сравнивались друг с другом, сохранившись прежде всего как два балтийских этноса — со своим языком, культурой и традицией, но лишенные при этом государственности. Отталкиваясь от этой этничности, позволившей сохранить экзистенциальный горизонт балтийского Dasein'a, и созданы были современные Латвия и Литва.

Если полюсом литовцев были племена литвинов и жемайтов, вошедших в себя часть куршей, селов и земгалов, то полюсом латышей стали латгалы, жившие к северу и также включившие в свой состав западнобалтийских куршей, восточнобалтийских селов и земгалов. Только если к литвинам и жемайтам присоединились южные племена куршей, селов и земгалов, то к латгалам — северные. Таким образом, между литовцами и латышами много этнического сходства, и принципиальное отличие состоит в том, что литовцы сплотились вокруг жемайтов и литвинов, а латыши вокруг латгалов. Кроме того, в состав латышей вошел ассимилированный балтами финно-угорский народ ливов. По имени ливов территория расселения предков латышей называлась совокупно Ливонией (в русских летописях Лифляндия).

## Ливония и ее орден

В конце XII века Папа Римский Иннокентий III (ок. 1161 — 1216) издал буллу о необходимости крещения балтийских племен, оставшихся язычниками, и призвал европейское рыцарство (прежде всего немцев) устанавливать свое господство на территориях Балтики. С этой целью была основана первая епископия в Ливонии — в городе Икскюль.

Во главе колонизации Ливонии встал епископ Альберт Буксгевден (1165 — 1229), заложивший в 1201 году главный форпост немецко-католического присутствия в Ливонии — город Ригу. Несколько позднее, в 1202 году, он содействовал основанию ордена «Братьев Христового рыцарства», который по его поручению создал цистерцианский монах Теодорих из Турайды (? — 1218). Позднее орден получил название Орден меченосцев или Ливонский орден. Ливонский орден основывался на уставе ордена Тамплиеров<sup>1</sup>, что отличало его от Тевтонского ордена<sup>2</sup>, который следовал линии Мальтийского ордена госпитальеров<sup>3</sup>, конкурирующего с тамплиерами. Первым великим магистром был немецкий рыцарь Винно фон Рорбах (? — 1209), вторым Фольквин фон Наумбург (? — 1236).

Именно Альберт Буксгевден стал создателем в Ливонии государственного образования, получившего со временем статус ленных территорий Священной Римской Империи. Основой этой политики были члены Ливонского ордена, а также немецкие колонисты, в том числе крестьяне, переселившиеся в Ливонию в поисках свободных земель.

Сами балтийские племена — курши, латгалы, селы и земгалы, жившие в Ливонии, равно как и ливы — оказались в положении «дикарей», к которым у германцев сложилось сложное отношение:

- с одной стороны, они были объектами обращения в христианство (что собственно и было главной целью Ливонского ордена);

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015. См. также: *Delclos M., Caradeau J.-L. Histoire de l'Ordre du Temple: des racines carolingiennes à l'exécution de Jacques de Molay*. P.: Trajectoire, 2011; *Cerrini S. La révolution des Templiers: une histoire perdue du XIIe siècle*. P.: Perrin, 2009; *Demurger A. Jacques de Molay: le crépuscule des Templiers*. P.: Payot & Rivages, 2007.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015. См. также: *Urban W. The Teutonic Knights: A Military History*. L.: Greenhill Books, 2005; *Miltzer K. Die Geschichte des Deutschen Ordens*. Stuttgart: C. H. Beck, 2012.

<sup>3</sup> *Attard J. The Knights of Malta*. San Gwann, Malta: Publishers Enterprises Group, 1992; *Bradford E. The Shield and the Sword: the Knights of St John*. N. Y.: E. P. Dutton & Co, 1973.

- но поскольку они этому активно сопротивлялись, то время от времени против них проводились карательные операции, что вело к их истреблению (по аналогии с пруссами, где другой вполне аналогичный Ливонскому Тевтонский орден добился в конце концов полного уничтожения пруссов);
- с третьей стороны, балты, готовые или принужденные сотрудничать с германцами, становились подсобной силой Ордена, выполняя экономические функции разного рода — прислуги, мелких ремесленников и отчасти крестьян, готовых выплачивать дань германским хозяевам.

Уже в этом мы видим качественное отличие ранней истории латышей от истории литовцев того же времени. Литовцы вступают в историю как *политически организованная общность* со своей знатью, династическим родом и ярко выраженной волей к геополитической экспансии. Латыши оказываются в положении *покоренного народа*, отчаянно сопротивляющегося Ливонскому ордену и германским оккупантам, но тем не менее принужденного признать власть, оказавшуюся более сильной, чем они сами.

Рига — столица Ливонии — строится как немецкий город с дворцами, каменными сооружениями и католическими соборами, древнейшим из которых является Домский собор, основанный самим Альбертом Буксгевденом.

Вторым епископом Риги становится Николаус фон Науэн (? — 1253). При нем были организованы карательные походы против куршей и земгалов, а также увеличены территории Ливонии. Однако во время исторической битвы при Сауле с жемайтами и земгалами, которые сражались против крестоносцев под началом князя Викинта (? — ок. 1253) и нанесли им сокрушительное поражение, Николаус фон Науэн погиб. В этой же битве пал второй и последний глава Ливонского ордена Фольквин фон Наумбург. После поражения коалиции крестоносцев против них восстали курши, земгалы и селы, ранее вынужденные подчиниться германской власти. В истории Ливонского ордена это стало поворотным моментом: осознав военную слабость, ливонские рыцари приняли решение слиться с Тевтонским орденом<sup>1</sup>, который, напротив, усиливал свои позиции и одерживал победу за победой над не менее яростно сопротивлявшимися пруссами. Так, в Ливонии орденская структура перешла от тамплиерской к госпитальерской парадигме. Переговоры начались еще при жизни Фольквина фон Наумбурга. Отныне орденские территории

---

<sup>1</sup> Бокман Х. Немецкий Орден: двенадцать глав из его истории.

в Ливонии получили официальное название Ливонская провинция Тевтонского ордена.

Позднее епископская власть перешла к Альбрехту II Зуэрберу (? — ок. 1273), который стал первым рижским архиепископом. То, что Ливонский орден слился с Тевтонским, породило правовые конфликты, так как часть территорий Ливонии была подчинена епископам напрямую, а часть являлась орденскими владениями. Кроме того, некоторые земли находились под прямой властью немецких феодалов. В целом эти территории с различной формой правления и подчинения составляли Ливонскую конфедерацию, в которую входили Ливонский орден, Рижское архиепископство, епископства Дерпта, Эзель-Вика, Ревеля и Курляндии.

Территория Ливонии представляла собой сеть хорошо укрепленных замков и епископских центров, вокруг которых постепенно разрастались города, населенные преимущественно немцами. Сами балты жили в остальных областях, выплачивая рыцарям и католической церкви дань. До XVI века крестьянские общины оставались свободными, а закрепощение крестьян проходило только в этом столетии.

До начала XV века вся Ливония оставалась в подчинении Тевтонского ордена и епископств.

## **Закат Ливонии**

В начале XV века Польша и Литва достигают статуса крупнейших восточноевропейских держав, а на их пути к гегемонии стоит Тевтонский орден. Это приводит к войне 1409—1411 годов, в ходе которой Ягайло и Витовт удается нанести крестоносцам принципиальное поражение. Переломным моментом оказывается Грюнвальдская битва 1410 года, когда рыцари понесли серьезные потери. Позднее в Тринадцатилетней войне (1454—1466 годов) Польша снова нанесла тевтонским рыцарям поражение, открыв выход к Балтике и заставив Орден признать себя вассалом Польши. Это напрямую сказалось и на Ливонии, поскольку власть Тевтонского ордена стала ослабевать и там.

Фактическим концом Ордена стало решение великого магистра Альбрехта Гогенцоллерна (1490—1568) перейти в протестантизм и основать в 1525 году на месте земель Ордена новое государство — герцогство Пруссия, ставшее первой в Европе протестантской политией. Пруссия оказалась под польским владычеством.

Создание Пруссии и переход бывших земель Ордена в протестантизм повлияло и на Ливонию. Так, в 1552 году лютеранство было

официально введено в Риге. Ливонская провинция Ордена последовала примеру Пруссии, и последний магистр Готхард Кетлер (1517—1587), как и Альбрехт Гогенцоллерн, объявил о роспуске Ордена, переходе в протестантизм и образовании нового герцогства Курляндского и Семигальского, находящегося в вассальной зависимости от Великого княжества Литовского. Другие территории Ливонии перешли под власть Речи Посполитой напрямую. Таким образом латышское население Ливонии оказалось теперь в Польско-Литовском государстве, хотя аристократия по-прежнему оставалась преимущественно немецкой. Бывшие ливонские рыцари стали лэндлордами земельных владений, что привело, в частности, к закреплению крестьян, ранее бывших свободными.

Тем не менее принятие протестантизма Кетлером и значительной частью германского дворянства оказало серьезное влияние на культуру латышей. Если ранее немцы активно насаждали католицизм, то отныне они также массово принялись обращать балтов в протестантизм. Это не могло не затронуть латышской идентичности, и постепенно большинство латышей приняло Реформацию. Это стало еще одним отличием от этнически близких литовцев, которые под влиянием поляков обратились в католичество и оставались верны этому выбору вплоть до последнего времени. Латыши поменяли конфессию вместе с германскими дворянами, что сказалось и на тех территориях Ливонии, которые оказались под прямым контролем Речи Посполитой, поскольку класс землевладельцев по-прежнему состоял практически полностью из немцев.

Начиная со второй половины XV века Москва пыталась усилить свое влияние в Ливонии. В 1558 году началась Ливонская война, которая длилась до 1583 года. В ходе нее Ливонская конфедерация была окончательно упразднена. Против Московского царства в войну выступали Речь Посполитая, Швеция и Дания. В результате этой войны Россия не смогла сделать стратегически важные территориальные приобретения и вынуждена была защищать собственные западные рубежи, а земли Ливонии были разделены между Речью Посполитой, Швецией и Данией (области современной Эстонии). При этом самые значительные территории Ливонии остались у Польши.

Конфликт вокруг Ливонии снова разгорелся в начале XVII века — на сей раз между Польшей и Швецией. В ходе войны, длившейся с 1600 по 1629 год, шведам удалось захватить большую часть Ливонии, включающую в себя территории современных Латвии и Эстонии. В 1660 году они стали называться Шведской Ливонией. Земли на юго-востоке Ливонии остались у Польши (Польская Ливония, Инфлянтское воеводство со столицей в Динабурге), а Курляндское гер-

цогство было в ее вассальном подчинении. Польская Ливония называлась также Латгалией, так как ее территория совпадала с центром расселения латгальских племен, ставших ядром латышского народа.

В начале XVIII века Российская Империя снова начала атаку на прибалтийские территории. В ходе Русско-шведской войны (1700—1721), завершившейся на сей раз победой русских, Шведская Ливония перешла к России, где была образована Рижская, позднее Лифляндская губерния.

Окончательно Россия присоединила к себе Ливонские земли в ходе разделов Польши, когда и Польская Ливония в качестве «инфлянтских уездов» вошла в состав Витебской губернии. При третьем разделе Польши к России отошло и Курляндское герцогство.

В Российской Империи латыши оставались вплоть до ее распада.

## Атмода: латышское пробуждение

В XIX веке параллельно интенсивному и бурному становлению польского национализма и намного более мягкому оформлению литовского Логоса началось *латышское пробуждение*. Участники этого течения стали называться «младолатышами». Само же течение принято называть «первым пробуждением» — Атмода<sup>1</sup> (Atmoda).

Одним из основателей этого движения стал Кришьянис Валдемарс<sup>2</sup> (1825—1891). Показательно, что Валдемарс был выходцем из крестьянской семьи, но в отличие от Литвы, где существовало довольно многочисленное литовское дворянство, среди латышей Ливонии иначе и быть не могло — практически вся аристократия состояла из немцев, и в очень незначительной мере из польско-литовской шляхты.

Валдемарс стал регулярно издавать газету на латышском языке, а также начал активно собирать и систематизировать латышский фольклор. Он сблизился с русскими славянофилами, которые также искали корни русской идентичности и самобытный русский Логос. Их идеи во многом повлияли на становление всего мировоззрения младолатышей, которое в полной противоположности польскому (и отчасти литовскому) национализму не несло в себе практически никакой русофобии. Для этого, впрочем, не было и исторических оснований: под русское господство латыши перешли из немецкого, шведского и польского, а не утратили политической самостоятельности, как литовцы. При этом по сравнению с германской домина-

<sup>1</sup> Blanks E. Latvju tautas ceļš uz neatkarīgu valsti. Vāsterås: Ziemeļblāzma, 1970.

<sup>2</sup> Valdemār K. Raksti. T. 1 — 2. Rīga: Latvijas Universitātes Studentu Padomes grāmatnīcas apgāds, 1936 — 1937.

цией русская власть была довольно щадящей. Кришьянис Валдемарс прожил до конца жизни в Москве, где издавал журнал на латышском языке «Austrums».

Еще одной яркой фигурой «первого пробуждения» был соратник Валдемарса латышский поэт Юрис Алунан (1832 — 1864). Алунан считается первым латышским поэтом, не только потому, что он одним из первых стал писать на этом языке, но и по глубине и изяществу его стихов. Алунан также собирал народные песни и предания, участвовал в первой версии латышской энциклопедии — «Sēta, Daba, Pasaule» (дословно «Двор, природа, мир»)¹, предназначенной для латышских студентов, но также и для простых крестьян, которым по мнению младолатышей необходимо владеть основополагающими знаниями о мире, народах, истории и науке.

В движении младолатышей принимал участие историк и исследователь латышских народных песен — дайн² — Кришьянис Баронс (1835 — 1923), также сотрудничавший с Вальдемарсом.

Первое поколение латышских сторонников духовного возрождения были носителями *консервативных идей*. Для них главным источником вдохновения служила народная традиция и этнические корни латышской крестьянской культуры. Так как в отличие от литовцев у латышей не было полноценного политического историала, то в центре внимания были архаические легенды и мифы, народные обычаи и предания. Но следующее поколение латышского пробуждения состояло уже из людей совершенно иного склада. Это были носители левых социалистических и коммунистических убеждений, которые рассматривали национальное освобождение как технический шаг к построению социалистического общества и находились под влиянием русской социал-демократии. Это направление получило название «Новое течение» (Jaunā strāva). Одним из его вождей стал будущий лидер латышских коммунистов Петрис Стучка (1865 — 1932), активный участник Октябрьской революции. Для участников движения «Новое течение» архаические стороны латышской идентичности не имели никакого значения, и все их внимание было обращено к будущему. Собственно латышского в их идеях не было ничего. В целом это вытекает из догматики Второй политической теории³, хотя в разных исторических контекстах и в этой идеологии можно встретить элементы национализма (что характерно для обществ Дальнего Востока или Латинской Америки).

¹ Sēta, Daba, Pasaule. Tartu: Tērbatas Universitātes, 1860.

² Barons K. Latvju dainas. Rīga: Liesma, 1982.

³ Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

## Современная Латвия

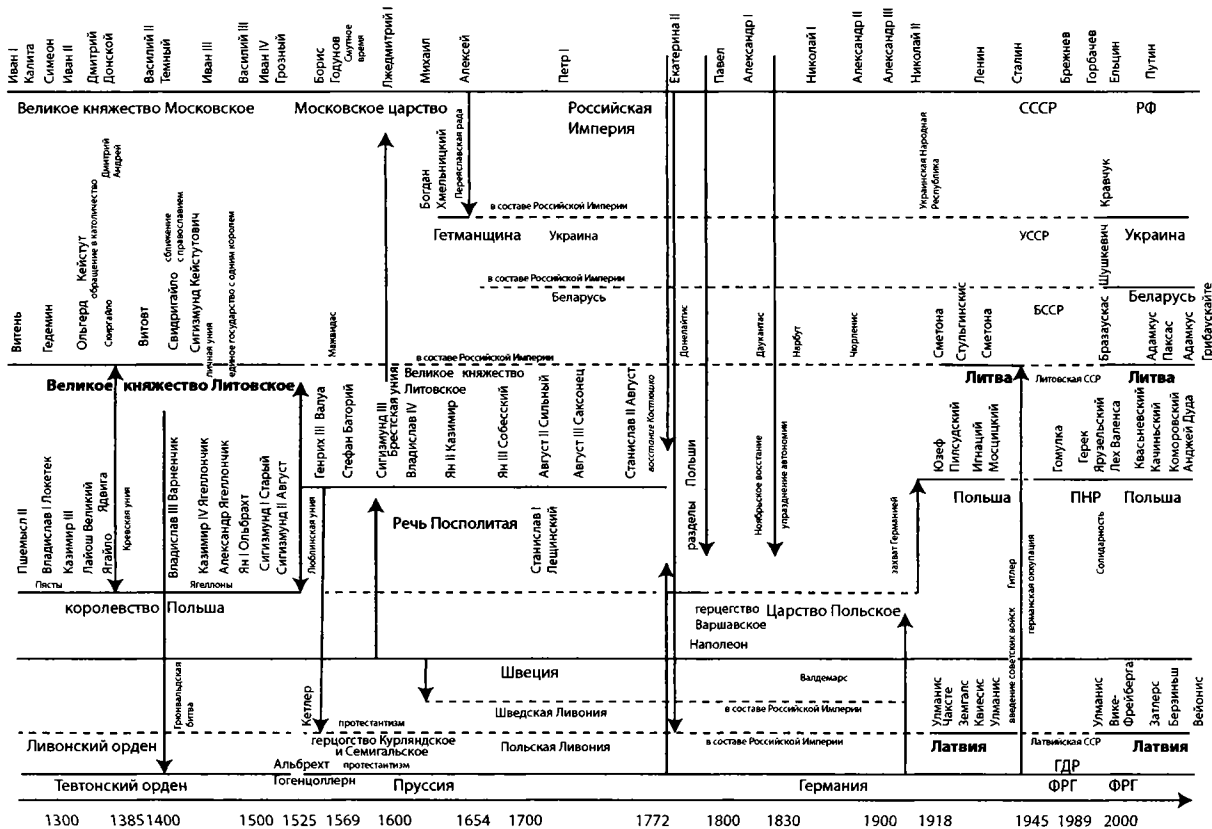
В 1915 году в ходе Первой мировой войны территории Латвии, как и Литвы, оккупируют немецкие войска. В это время по инициативе русского командования создаются части латышских стрелков (*Latviešu strēlnieki*), построенные по этническому принципу и мобилизованные не столько для выполнения задач, поставленных Российской Империей, сколько для защиты своей страны от немецкого вторжения. По сути латышские стрелки были национальной латышской армией.

В 1917 году латышские стрелки встали на сторону большевиков, что соответствовало идеологии «Нового течения». В ходе противостояния большевиков и Временного правительства латышские стрелки подчас выступали в роли решающей силы, поскольку они были прекрасно организованы и подчинялись жесткой дисциплине (что неудивительно после долгих столетий существования под германской властью). Позднее латышские стрелки сыграли важную роль в установлении советской власти в России и в победе большевиков в Гражданской войне. Такие крупные фигуры большевистского военного руководства, как Ян Лацис (1897 — 1937) или Кирилл Стуцка (1890 — 1938), были выходцами из этой структуры.

В самой Латвии после поражения немцев было создано национальное правительство во главе с националистом Карлисом Улманисом (1877 — 1942). Однако оно утвердилось не сразу. В 1919 году в Латвию вторглись большевистские войска, в том числе и латышские стрелки, захватив значительную часть территорий и провозгласив Латвийскую Социалистическую Советскую Республику. В это время немцы, еще контролировавшие Ригу, свергли Улманиса и поставили во главе подконтрольных им территорий лояльного Германии протестантского пастора — Андриевса Ниедру (1871 — 1942). Улманис обратился за помощью к Антанте и таким образом через некоторое время вернул власть. Позднее латышские и польские войска при поддержке Антанты совместными действиями освободили страну от красных, окончательно установив буржуазную республику, которую в 1920 году признал Ленин, а в 1921-м страны Антанты. Таким образом, в ходе распада Российской Империи латыши впервые в своей истории получили независимую государственность.

Первым президентом Латвийской Республики в 1922 году был избран Янис Чаксте (1859 — 1927). Его сменил на этом посту Густав Земгалс (1871 — 1939). Оба политика придерживались либеральной идеологии. Третьим президентом с такой же либеральной программой, только полностью лишенным политической воли, был Альберт





Квиесис (1881 – 1944). В 1934 году Карлис Улманис совершил военный переворот, распустил и запретил все политические партии и установил в стране личную диктатуру, чему Квиесис не оказал ни малейшего сопротивления. Когда истек срок пребывания Квиесиса на своем посту, Улманис провозгласил себя президентом и окончательно утвердился у власти.

В 1940 году сам Улманис не оказал ни малейшего сопротивления советским войскам, вошедшим на территорию Латвии, и призвал граждан сотрудничать с просоветским правительством. Через некоторое время он добровольно ушел в отставку. После ввода частей Красной армии и создания нового правительства во главе с Августом Кирхенштейном (1872 – 1963) была провозглашена Латвийская Социалистическая Советская Республика, заявившая о вхождении в состав СССР.

В 1941 году Латвия была оккупирована войсками Гитлера. В 1944 году Красная армия освободила от немцев Ригу, и в стране было восстановлено коммунистическое правление.

В составе СССР Латвия находилась до 1990 года, когда была принята «Декларация о восстановлении государственной независимости Латвийской Республики». В 1991 году независимость Латвии признал СССР.

Первым президентом независимой Латвии в 1993 году был избран Гунтис Улманис, представлявший партию Крестьянский союз Латвии. Это имеет символическое значение, так как именно крестьянство является этнической основой латышей. Гунтис Улманис оставался у власти до 1999 года, когда его сменила на этом посту Вайра Вике-Фрейберга. При ней в 2004 году Латвия одновременно с Литвой была принята в НАТО и Евросоюз. Следующими президентами стали Валдис Затлерс, Андрис Берзиньш и Раймондс Вейонис.

В современной Латвии установился стабильный либеральный режим с довольно ярко выраженной русофобией.

# Глава 5. Балтийская философия: преодоление тонкого хаоса

## Литовская мысль: подражание

После постепенного «растворения Литвы» как самостоятельного геополитического и культурного полюса литовское общество в полной мере оказалось в положении *двойной периферии* — как с точки зрения культуры Западной Европы, так и с точки зрения России. Даже в рамках двухполюсного польско-литовского государства Литва также была вторым, зависимым и соответственно «периферийным» образованием. Это не могло не сказаться на структуре литовской мысли, которая отражала основные тенденции, исходящие из внелитовского контекста. Мы видим нечто аналогичное в польской интеллектуальной традиции, полностью вторичной и подражательной в отношении западноевропейской философии<sup>1</sup>. В случае литовской философии это становится еще более наглядным. Если польская мысль — это имитация западноевропейской (с некоторыми вкраплениями собственно польской оригинальности, проявляющейся в сарматизме, миссионизме и идее Польши как «Христа народов»), то литовская — имитация польской.

Соответственно, основной линией ее становления был католицизм и католическая схоластика. При этом среди наиболее известных теоретиков томистского реализма Великого княжества Литовского называют обычно иезуитов Мартина Смиглецкого (1550 — 1618) и Войцеха Тылковского (1629 — 1695) при том, что первый был украинцем (западнорусским), а второй поляком, оба же писали по-польски<sup>2</sup>.

Показательно, что первые протестантские проповедники Литвы — Абраомас Кульветис (ок. 1510 — 1545) и Станислав Раполионис (ок. 1485 — 1545) — были этническими литовцами и выходцами из литовской шляхты. Протестантом был Мартинас Мажвидас, основатель книгопечатания на литовском языке. Если католическая схо-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra: Tyrinėjimai ir vaizdai. Vilnius: Aidas, 2001.

ластика была польско-центричной и полностью подражательной, то литовский протестантизм пытался придать христианству этнический характер. Но в религиозной философии это отражения не получило, кроме самого факта использования литовского языка для изложения религиозных догматов, что само по себе было значительным этапом, поскольку протестантские проповедники и переводчики Библии вынуждены были искать в литовском аналоги основополагающим богословским и философским концептам, подготавливая тем самым основание для появления полноценной философской литовской традиции. Однако эта традиция так и не сложилась, и после упадка протестантизма в Речи Посполитой в целом основное направление снова вернулось к схоластике, латыни и польскому языку.

После раздела Польши и интеграции Великого княжества Литовского в Российскую Империю стало постепенно возрастать русское влияние. Но русская мысль XVIII—XIX веков сама находилась под западноевропейским влиянием. В российском обществе широко распространились идеи Просвещения, материализм, прогрессизм, «научная картина мира» Нового времени, а также позитивизм и механицизм. С другой стороны, европейскими по своему происхождению были и консервативные «идеалистические» учения — Канта<sup>1</sup> (1724—1804), Гердера<sup>2</sup> (1744—1803), Шеллинга<sup>3</sup> (1775—1854), Гегеля<sup>4</sup> (1770—1831) и т. д. Поэтому и через Россию в литовское общество проникали те же «западнические» влияния, что и через Польшу.

Один из редких собственно литовских философов (большинство было поляками или немцами) Анел Довгирд (1776—1835), бывший католическим священником, изложил (на польском и латыни) теории, близкие взглядам Локка (1632—1704) и шотландской школы «здравого смысла»<sup>5</sup>, что представляло собой направление «интеллектуального минимализма» и философской банальности.

## Антанас Мацейна: борьба трех духов

В XIX веке в Литве под влиянием российских социал-демократов получили широкое распространение атеистические и материалистические идеи. Однако в эпоху создания независимого Литовского

---

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

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации; Он же. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>5</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

государства снова возобладала схоластика — прежде всего неотомизм. Наиболее известными представителями этого направления были католический архиепископ Франтишек Петр Бучис (1872 — 1951) и философ Пранас Довидайтис (1886 — 1942), издатель националистических журналов «Viltis» («Надежда») и «Saulė» («Солнце») и бывший некоторое время премьер-министром Литвы.

Еще одним философом католического толка был Стасис Шалкаускис<sup>1</sup> (1886 — 1941), на которого кроме схоластики повлияли идеи «всеединства» русского философа Владимира Соловьева (1853 — 1900). Его последователь Антанас Мацейна<sup>2</sup> (1908 — 1987) продолжил линию сочетания католического томизма с русской софиологией, добавив к этому синтезу глубокий интерес к философии Мартина Хайдеггера (1889 — 1976). Этот синтез католической метафизики, православной мистики и европейской феноменологии представляет собой наиболее органичное сочетание для полноценного подхода к развертыванию литовской философии (по аналогии с ролью Хайдеггера в иранской<sup>3</sup>, русской<sup>4</sup> или словенской<sup>5</sup> философии). В юности Мацейна возглавлял движение молодых литовских националистов «Атейтиникай» (Ateitininkai), основанное Довидайтисом и учителем Мацейны Шалкаускисом.

Большое внимание Мацейна уделяет фигуре «Великого инквизитора»<sup>6</sup> и соответственно гештальту Антихриста<sup>7</sup>, которые он трактует в свете хайдеггеровской философии как формы отчуждения Dasein'a от самого себя и, соответственно, неаутентичного экзистирования. Неоднократно философ обращался к теме титанизма и гештальтам Прометея<sup>8</sup> и Каина<sup>9</sup>, анализируя этот образ во всей его многозначности и парадоксальности.

<sup>1</sup> Eretas J. Stasys Šalkauskis. N.Y.: Ateitininkų Federacija, 1960.

<sup>2</sup> Maceina A. Raštai. T. I — XII. Socialinė filosofija. Vilnius: Mintis, 1991 — 2007.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011.

<sup>5</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>6</sup> Maceina A. Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Mit einer Studie von Wladimir Szyllarski über Messianismus und Apokalyp-tik bei Dostojewskij und Solowjew. Heidelberg: Kerle Verlag, 1952.

<sup>7</sup> Maceina A. Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der «Erzählung vom Antichrist» Solowjews. Freiburg: Herder, 1955.

<sup>8</sup> Maceina A. Prometėjizmo problema // Maceina A. Raštai. T. II. Socialinė filosofija. Vilnius: Mintis, 1992. P. 397 — 465.

<sup>9</sup> Maceina A. Raštai. T. XII. Socialinė filosofija. P. 277 — 290.

В работе «Падение буржуазии»<sup>1</sup> Мацейна дает типологию трех начал или «трех духов» (*trys dvasios*), которые, согласно его теории, определяют сущность человека. Эти «три духа» до некоторой степени напоминают три Логоса, на выделении которых основана методология «Ноомахии». Мацейна называет их более узкими терминами — «буржуазное», «прометеическое» и «христианское». Он говорит о них:

Буржуазия, прометеизм и христианство — это, прежде всего, типы вечных духов или, говоря языком современной психологии, вечные духовные структуры. Они есть в каждом человеке. Каждый из нас несет их внутри себя и так или иначе проявляет их наружу. Каждый человек внутри себя — буржуй, «прометеи» и христианин<sup>2</sup>.

Buržuazija, prometėjizmas ir Krikščionybė yra visų pirma amžini dvasios tipai arba, kalbant šių dienų psichologijos kalba, amžinos dvasinės struktūros. Jas turi kiekvienas žmogus. Kiekvienas iš mūsų jas nešioja savo viduje ir vienaip ar kitaip apreiškia iš viršaus. Kiekvienas žmogus savo viduje yra buržujus, prometėjas ir krikščionis<sup>3</sup>.

Мацейна трактует «буржуазный дух» чрезвычайно широко, определяя его как «дух земли». Мацейна пишет:

Буржуазный дух — это вечная духовная структура человека, которая то вырывается наружу, то живет сокрытой в глубинах души.

Основной признак буржуазного духа — его направление вниз.

Tuo tarpu buržuazinė dvasia yra amžina dvasinė žmogaus struktūra, kuri tai išsiveržia aukštėn, tai gyvena pasislėpusi sielos gelmėse.

Pagrindinė buržuazinės dvasios žymė yra josios kryptis žemyn<sup>4</sup>.

В таком определении мы ясно различаем основные признаки Логоса Кибелы и «черной философии». То, как Мацейна трактует онтологию этого «духа», также соответствует пониманию Логоса в «Ноомахии» как фундаментального и «вечного» структурного основания самой мысли, а следовательно человека. Согласно Мацейне, «буржуазность» это не только историческое явление, связанное с Европой Нового времени и установлением капиталистической системы, но вечно наличествующая в человеке тяга к *нижним сторонам имманентности*, которые сами полностью удовлетворяют желаниям и воле человека. Среди режимов воображения этому соответствует режим «мистического ноктюрна» и растворение в баю-

<sup>1</sup> Maceina A. Buržuazijos žlugimas // Maceina A. Raštai. T. II. Socialinė filosofija. P. 269 — 396.

<sup>2</sup> Здесь и далее переводы А. Мацейны выполнены Максимом Медоваровым.

<sup>3</sup> Maceina A. Buržuazijos žlugimas. P. 274.

<sup>4</sup> Ibid. P. 290.

кающем покое пренатальных вод. Хтонический — «буржуазный» — дух упорно ищет реставрации этого состояния и, соответственно, находит признаки и символы материальной успокоенности повсюду. Мацейна говорит:

Буржуазный дух реалистичен. Он не гонится за «утопиями, иллюзиями и мечтами». Он не тоскует о том, что находится по ту сторону этой видимой реальности. Буржуазный дух не знаком с вечной и сверхъестественной тоской. Время для буржуа ценнее вечности, а эта земля — дороже потерянного рая. Миф золотого века не прельщает буржуа. Внутренняя, непрерывная связь с видимой и ощущаемой реальностью — это основное переживание буржуазного духа.

Buržuazinė dvasia, sakoma, yra reali. Ji nesivaiko «utopių, iliuzijų ir svajonių». Ji nesiilgi to, kas yra anapus šios matomos realybės. Amžinybės ir antgamtės ilgesio buržuazinė dvasia nepažįsta. Buržui laikas yra vertesnis už amžinybę ir šioji žemė brangesnė už prarastą rojų. Aukso amžiaus mitas buržujaus nevilioja. Išvidinis, nepertraukiamas susijimas su regima ir apčiuopiamą realybe yra pagrindinis buržuazinės dvasios pergyvenimas<sup>1</sup>.

Такой радикальный имманентизм есть одна из ориентаций человеческой структуры, которая включает также и два других начала — прометеическое и христианское.

Другим духом Мацейна считает «прометеизм». Здесь локализуется творческое начало человека. Мацейна описывает это в следующих терминах:

Человек — свободное создание. Он не только вырастает с землей, но и чувствует в себе принцип свободы. Человек — творец. Он имеет непобедимую склонность и непреклонную решимость овладеть всем дольным миром, с которым он связан, склонить его на свою сторону и изменить в соответствии с сущностью своего духа. Он чувствует, что является Человеком в самом высоком и благородном смысле этого слова. Его духовность, его свободы, его творческое начало поднимают его невыразимо выше земли и делают его независимым, автономным жителем космоса.

Bet žmogus yra ir laisvas padaras. Jis yra ne tik suaugęs su žeme, bet jis jaučia savyje ir laisvės principą. Žmogus yra kūrėjas. Jis turi nepergalimą linkimą ir nepalaužiamą pasiryžimą apvaldyti visą žemesnį pasaulį, su kuriuo jis yra susijęs, jį palenkti sau ir jį perkeisti pagal savo dvasios esmę. Jis jaučia esąs Žmogus aukščiausia ir kilniausia šito žodžio prasme. Jo dvasingumas, jo laisvė, jo kūrybiškumas jį iškelia neapsakomai aukščiau žemės ir padaro jį savarankišku, autonominiu kosmo gyventoju<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Maceina A. Buržuazijos žlugimas. P. 290 — 291.

<sup>2</sup> Ibid. P. 274.

«Прометеизм», по Мацейне, представляет собой локализацию онтологического центра не *внизу* (как в случае буржуазного духа), но и не *вверху* (как в случае духа христианского). Соответственно, в типологии трех Логосов этому соответствует Логос Диониса. Однако мы видели, что Логос Диониса часто сопровождается его «черным двойником» — титаническим началом, которое точнее всего подходит к гешталту Прометея. Отсюда различие в терминологии. Два концепта, Логос Диониса в «Ноомахии» и «прометеизм» Мацейны, совпадают лишь частично, поскольку сам Мацейна включает сюда как собственно дионисийские черты, которые мы идентифицируем в Ренессансе (прежде всего в его Флорентийской версии<sup>1</sup>), так и богоборчество Нового времени, что соответствует титанизму или активной форме проявления хтонического духа, поднимающегося на восстание. С этой поправкой мы лучше поймем и некоторые идеологические обобщения Мацейны, который видит в русском большевизме прометеические черты, но марксизм в целом относит к форме «буржуазного духа», так как его основание неразрывно связано с материальностью, хтоничностью и предельным имманентизмом (в отличие от героического — хотя и богоборческого — стиля большевизма).

Сам Мацейна был убежденным католиком и стоял на стороне третьего — христианского — духа. О нем он писал следующее:

Человек вообще есть создание Бога. Созданный по образу и подобию Божию, он никогда не может оторвать глубины своего бытия от явления и существа Первопричины. Образ Божий в человеке есть онтологическая причина его творческого настроения. Если человек может творить, то только потому, что он является творением Бога. В глубинах человеческой души, говоря словами мистиков, сверкает божественная искорка, никогда не задуваемая и неугасаемая. Голос Бога, то есть беспокойство о Боге, которое столь ясно прорывается в новейшее время, неутолимы в человеке. Дух Божий реял поверх темных элементов человеческой природы.

Žmogus galop yra ir Dievo padaras. Sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą, jis niekados negali savo būties gelmėmis atitrūkti nuo savo atsiradimo ir buvimo pirmosios Priežasties. Dievo atvaizdas žmogui yra ontologinis kūrybinio jo nusi-teikimo pagrindas. Jeigu žmogus gali kurti, tai tik todėl, kad jis yra Dievo sukurtas. Žmogaus sielos gelybėse blyksi, mistikų žodžiais kalbant, dieviškoji kibirkštėlė, niekados neužpučiama ir neužgęstanti. Dievo balsas, tasai nerimas Dievop, kuris taip aiškiai yra prasiveržęs naujaisiais laikais, žmogui yra nenumaldomas. Dievo dvasia sklendena viršum tamsių žmogaus prigimtųjų gaivalų<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

<sup>2</sup> Maceina A. Buržuazijos žlugimas. P. 274.



Христианское начало у Мацейны описывает трансцендентное — вертикальное — измерение души, структуры сознания и точно соответствует Логосу Аполлона. Оппозицию христианского и буржуазного Мацейна суммирует в следующей фразе:

Платон есть вечный противник буржуа- Šiuo atžvilgiu Platonas yra amžinas bur-  
азного духа. žuazinės dvasios priešininkas<sup>1</sup>.

Это точно соответствует структурному сближению платонизма и христианской теологии, что является важнейшим тезисом ноологического анализа. При этом Мацейна объясняет «творческое» начало в человеке, соответствующее в терминологии «Ноомахии» Логосу Диониса, следствием божественного духа, то есть принимает тот фундаментальный альянс Логоса Аполлона и Логоса Диониса, который является классической доминантой европейской культуры с древности до конца Средневековья и отчасти до конца Ренессанса, когда этот альянс все еще сохранялся в некоторых течениях этой эпохи (например, Флорентийское возрождение). Высказывание Мацейны о том, что «беспокойство о Боге ясно прорывается в новейшее время», следует, однако, понимать как отражение его собственной активной христианской позиции, поскольку XX век, с идеологической точки зрения, находился под знаком «буржуазного» духа в его противостоянии и диалектическом соотношении с «прометеизмом» — как внешним (советским или нацистским), так и внутренним. Но важно, что Мацейна вводит эти три начала для структурного анализа европейского историала и сам однозначно определяет себя и все движение литовского возрождения как последователей Логоса Аполлона.

В будущем он предвидит крах буржуазного порядка и возвышение прометеизма, который и станет главным оппонентом нового — очищенного от чуждых ему влияний (прежде всего буржуазных) — христианства.

Мацейна исследовал литовскую народную песню — дайну — и на ее анализе построил модель литовского историала<sup>2</sup>. Двигаясь в этом направлении, Мацейна на основе экзистенциального анализа литовской идентичности разработал теорию литовского государства, отчасти созвучную Четвертой Политической Теории<sup>3</sup>, в которой должен доминировать как раз христианский — аполлонический — дух.

<sup>1</sup> Maceina A. Buržuazijos žlugimas. P. 292.

<sup>2</sup> Maceina A. Das Volkslied als Ausdruck der Volksseele. Geist und Charakter der litauischen Dainas. Bonn: Baltisches Forschungsinstitut, 1955.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

Близкие взгляды только с акцентом на феноменологическое направление, развиваемое Максом Шеллером (1874–1928), развивал еще один католический философ и теоретик литовского возрождения Изидорюс Тамошайтис (1889–1943).

## Альгирдас Греймас: семантика балтийских вод

Литовский философ, лингвист и филолог Альгирдас Греймас (1917–1992) поставил перед собой цель выявления структурной парадигмы мифов, преданий, а также современных нарративов. В этом он опирался на идеи французских структуралистов Клода Леви-Стросса (1908–2009) и Жоржа Дюмезиля. Греймас является не только первым литовским структуралистом, но мыслителем мирового масштаба. Сам Греймас большую часть жизни работал во Франции и основал там Парижскую семиотическую школу.

Греймас, родившийся в России, открыл для себя методологию исследования архаических обществ русского историка Владимира Проппа (1895–1970), чей анализ волшебных сказок и других фольклорных произведений позволил систематизировать и интерпретировать данные о древнейших обрядах и социологических особенностях на основании весьма близкого к структуралистам морфологического подхода. Греймас объединил актантную модель интерпретации сказок и других архаических текстов, построенную Проппом, с другими структуралистскими методами интерпретации и на этом основании создал свою собственную семиотическую теорию. Греймас был убежден, что структурализм Ф. Соссюра (1857–1913) может и должен стать основой для построения общей модели социальных наук, которые в контексте развернутого семиологического подхода приобретут должную когерентность и строгость<sup>1</sup>. В результате, по его мнению, должна быть создана обобщающая система «структурной семантики», позволяющая интерпретировать практически любые знаковые секвенции — от архаических легенд до современных произведений искусства и даже научных и философских текстов. Принципы такого подхода Греймас изложил в книге «Структурная семантика. Поиск метода»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Greimas Al.-Julien. L' actualité du saussurisme // Le français moderne. 1956. № 24. P. 191–203.

<sup>2</sup> Греймас А. Структурная семантика. Поиск метода. М.: Академический проект, 2004.

Греймас несколько видоизменяет модель В. Проппа, построенную на основе морфологического анализа волшебной сказки<sup>1</sup>, и предлагает актантную модель на основе трех пар —

- отправитель — получатель
- помощник — противник
- субъект — объект.

Три пары актантов исчерпывают всю номенклатуру повествования, предопределяя базовый синтаксис, который одновременно представляет собой семантические координаты. В этом и состоит семантика времени, воплощенная в рассказе. Наше представление о времени, по Греймасу, построено на метафоре повествования, и без его семантико-синтаксического контура человек не способен понять время. Термины «нарратив», «рассказ», «повесть» воплощают в себе исконное значение греческого слова «миф» (μῦθος), образованного от глагола μύθω, дословно «говорю», «рассказываю», «повествую». Поэтому миф фундаментален для базовой структуры интерпретации существования, утверждает Греймас, полностью подтверждая основной подход других структуралистов — в первую очередь, Леви-Стросса и Дюмезиля, которые уделяют мифу приоритетное внимание. Греймас же со своей стороны показывает, что семантика и есть базовая структура мифа, которая отнюдь не противоречит логике, но является ее семиотической основой.

Знаменитым открытием Греймаса является введение в структурный анализ *семантического квадрата*, который позволяет полнее описать любой элемент повествования через систему оппозиций и коннотаций, поддающихся логическому анализу, и тем самым реконструировать смысловые системы даже в том случае, если мы имеем дело с фрагментами или материалами, подвергшимися основательной цензуре. Подробнее о семантическом квадрате Греймаса мы пишем в томе «Ноомахии», посвященном французскому Логосу<sup>2</sup>.

Греймас применяет свой метод к самым разным текстам — от современных романов до волшебных сказок, выявляя повсюду семантическую структуру мифа, организующую содержание временного разворачивания.

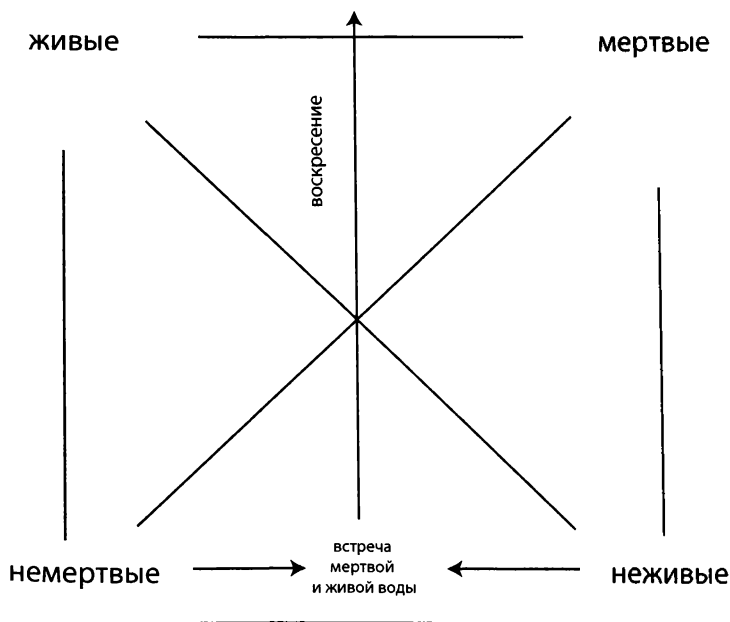
Чрезвычайно важными являются два его труда, посвященные литовской мифологии, структуру которой Греймас, повторяя в целом труды Проппа в области морфологии русской волшебной сказки, выявляет на основании своего «актантного метода». Первая книга называется «О богах и людях. Исследования по литовской мифоло-

<sup>1</sup> Пропп В. Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

гии»<sup>1</sup>, а вторая «Поиски народной памяти»<sup>2</sup>. В них Греймас воссоздает основные смысловые оси древнелитовского мировоззрения, вычленив их из легенд, преданий, языковых формул и разнообразных нарративов, анализируемых с помощью разработанного им метода. Таким образом, Греймас подытожил работу первых литовских собирателей и систематизаторов народного творчества, описав структуры того экзистенциального и смыслового горизонта, на котором основывается литовский Логос. В этом смысле вклад Греймаса в литовскую философию трудно переоценить.

Применение знаменитого «семантического квадрата Греймаса»<sup>3</sup> к области литовской мифологии можно оценить на одном примере — на семантике пары жизнь/смерть. По классической схеме Греймаса мы получаем следующий квадрат.



*Семантический квадрат Греймаса (тема живые/мертвые)*

<sup>1</sup> Греймас А. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии.

<sup>2</sup> Greimas A. Tautos atminties beieškant. Vilnius: Mokslo, 1990.

<sup>3</sup> Греймас А. Структурная семантика. Поиск метода.

Этот квадрат может служить семантической картой для любого мифологического комплекса, но в случае балтийской мифологии — с учетом ее архаизма, на котором настаивает Греймас — он приобретает особое значение. Разделение жизни и смерти является особенно острым в телесном смысле, а также в оптике почти научного материализма. В этом случае живое/мертвое представляют собой привативную оппозицию, тяготеющую к соответствию строго логическим законам —

- это,
- не-это,
- либо это, либо не-это.

Такая форма привативной оппозиции известна и мифу, который также подразумевает в определенных случаях вполне верифицируемую структуру — вот человек живой (он живет), а вот человек мертвый (он умер, убит, принесен в жертву). Однако если читать миф только в контексте этой пары, прослеживая, *кто, в какой момент и где* жив, а *кто, в какой момент и где* мертв, от нас ускользнет вообще все его содержание, и совокупный нарратив предстанет нагромождением нелепостей. Поэтому введение двух дополнительных полюсов создает систему, где пары имеют характер прямой антитезы по диагоналям, дейксиса (и импликации) по вертикалям и дифференциала по горизонтали, где верхняя пара представляет собой привативный дифференциал, а нижняя более сложный и менее очевидный дифференциал, так как семантика отрицательных объектов сложнее, чем положительных. Фактически нижние полюса — это и есть мир Нави, где мы имеем дело с перевернутыми логическими объектами. Таким образом, мы не просто добавляем две семантические тени, но выстраиваем основу сложной структуры соответствий — оппозиций, импликаций, указаний и связей, которая и составляет собой матрицу мифа.

Здесь можно взять для примера историю о живой и мертвой воде, часто повторяющуюся в сказках. В разбираемом Греймасом в книге «О богах и людях»<sup>1</sup> сюжете о «втором солнце» мы сталкиваемся с этим в эпизоде о гибели мужа Аушрине и его воскрешении. Если на уровне дня жизнь и смерть исключают друг друга, то на уровне Нави — то есть там, где *не-жизнь взаимодействует с не-смертью* — все не столь однозначно. В понятиях не-жизнь и не-смерть, которые включают в себя живых (как не-мертвых) и мертвых (как не-жи-

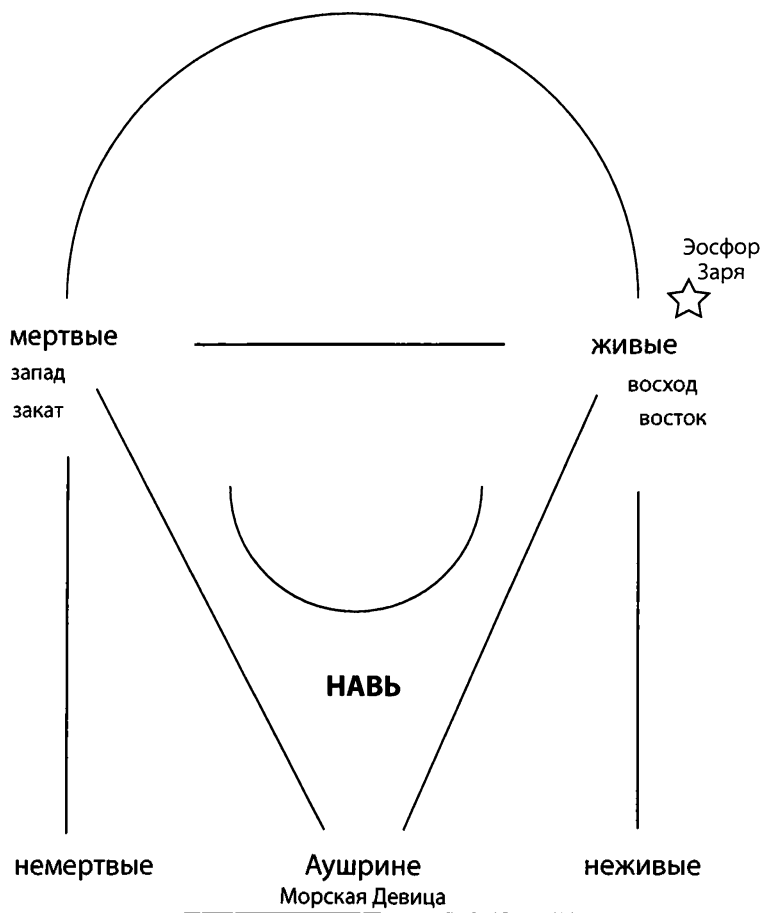
---

<sup>1</sup> Греймас А. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии.

вых), есть зоны для расследования общего множества. Например, фигура воскрешения, собирания частей в нечто целое, отраженная в расхожей литовской формуле — «Sveikas gyvas», дословно «будь цел и жив», — предполагает некоторый императив, имплицитно оперирующий не со статус-кво, а с определенной — магической — операцией обрядового уровня, корнящейся как раз в семантике Нави. Пожелание целостности (sveikas) тому, что на первый взгляд и так цело, подразумевает, что это может быть и не так или что это уже сейчас не так (на одном из семантических уровней). Человек думает, что он цел, но он не цел, так как он смертен. Следовательно, он уже расчленен и разделен как разложившийся труп в могиле. И каждый втайне знает об этом. В этом смысле приветствие обращено не «целому и здоровому существу», а к расчлененному и умершему (потенциально). Но могущество словесного заклинания состоит в том, чтобы собрать части (в мифе о «втором солнце» — легкие, которые утащил рак) в нечто цельное и затем дать этому реинтегрированному объекту новую жизнь (будь жив! — gyvas). Это — обряд *вербальной инициации*, которая становится новым дейксисом, то есть указывает уже не на живое и не на мертвое, но на «новое», на «новую жизнь», «новый цикл», на «новое тело» (тело славы) и на «новую смерть» (для всего несущего в себе потенциал распада).

В этой структуре действуют духи, покойники и предки (не-живые и не-мертвые одновременно), но также колдуны, жрецы, оборотни, а также рассказчики и слушатели, то есть общество в целом, которые сталкиваются с мифом и с мирами Нави как с *семантическим* уровнем собственного *наличия*. В мире Нави катастрофа, страдание, лишение, боль, утрата, смерть, старение, несправедливость — все это не просто облегчается, но *обретает смысл*, а значит открывает новое измерение, делающие все более «выносимым» — и жизнь, и смерть. В мире не-жизни и не-смерти координаты размыты, логика уступает место риторике, и все приобретает характер обратимости, становятся возможны логические и символические перестановки, прошлое может меняться местами с настоящим (рассказ о золотом веке и героическом прошлом), а настоящее становится будущим (пророчество).

В таком семантическом квадрате мы можем найти и место Аушрине, «второму солнцу», золотоволосой богине, рождающейся из морской глубины.



*Семантический квадрат Греймаса (тема живые/мертвые)*

Семантический центр Аушрине в самом сердце Нави, там, где нет ни живых, ни мертвых, но где есть одновременно — симультанно — и жизнь и смерть как возможности. На востоке заря (утренняя звезда) становится жизнью. Но став *только* жизнью, покинув область синхронного, она уже обречена на смерть. Если рассвет есть прирост, то закат — убыток. Именно так обстоят дела на небе привативных оппозиций, в измерении логического. В мире воды, где и пребывает сущностно Морская Девица, все иначе. Убыток и при-

быток, рост и увядание, рождение и смерть не противоречат друг другу, не исключают друг друга. Здесь царит иная семантическая цепочка, основанная на инклюзивности и риторических фигурах, изящно склоняющих синтагмы.

Этот же принцип можно применить к другим сюжетам и фигурам балтийской мифологии и фольклора, что сам Греймас отчасти и делает. Опираясь на методы Дюмезиля и Леви-Стросса, он не просто формально прилагает их к этой области, но качественно обобщает своими семантическими стратегиями, в свою очередь, основанными на творческом прочтении В. Проппа, но ставшими совершенно самобытными и оригинальными в его собственной теории. Хотя герменевтика Греймаса применима к анализу практически любого нарратива, складывается впечатление, что в случае его исследований литовского фольклора, впрочем только намеченного вводными текстами, эта стратегия достигает своей кульминации по убедительности, яркости и парадоксальности выводов. При этом полноценное развитие традиции Греймаса как в самой Литве, так и за ее пределами еще ждет своего часа.

Структуралистский подход к литовской мифологии продолжил другой литовский историк и исследователь народной традиции — Норбертас Велюс (1938 — 1996), защитивший докторскую диссертацию на тему «Хтонический мир литовской мифологии»<sup>1</sup>. Он же издал систематизированные сказания и мифы литовцев<sup>2</sup>. Кроме того, следует обратить внимание на существенный вклад в изучение литовской традиции Йонаса Балиса (1909 — 2011), который много полемизировал с Греймасом, но вместе с тем внес существенный вклад в герменевтику литовской идентичности. Особое значение имеет его труд «Литовское народное мировоззрение в свете верований и обычаев»<sup>3</sup>.

## Литовский традиционализм: Видунас, Уждавинис

Самобытную и основанную на этнической феноменологии версию осмысления литовской идентичности мы встречаем в эстетических и визионерских предвосхищениях Чюрлениса. Аналог этого мистического подхода в философии с акцентом на символизм мы

<sup>1</sup> Велюс Н. Хтонический мир в литовской мифологии. Тбилиси: АН ГССР, Институт истории грузинской литературы им. Шота Руставели, 1988.

<sup>2</sup> Велюс Н. Цветок папоротника: Литовские мифологические сказания. Вильнюс: Bara, 1989; Vėlius N. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. 4 t. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996 — 2005.

<sup>3</sup> Balys J. Lietuvių liaudies pasaulėjauta tikėjimų ir papročių šviesoje.



видим у литовского философа Видунаса<sup>1</sup> (1868 — 1953). Видунас написал несколько драматических произведений в духе символизма и мистерий, в основе которых были мифологические представления и эсхатологические горизонты — «Вечный огонь», «Тени предков», «Мировой пожар»<sup>2</sup>. Философские работы Видунаса развивают неоплатонический подход, который дает видение мира, проистекающее из области вечных идей, спускающихся в преходящие и временные предметы<sup>3</sup>. На этой вертикальной — аполлонической — топике мироздания Видунас основывает и саму литовскую идентичность. С его точки зрения, архетип человека, идея Человека, воплощается через народы, каждый из которых представляет один из аспектов архетипа. При этом между народами не может быть иерархии, поскольку каждый из них представляет собой необходимый элемент Большого Человека. Из этого положения вытекает, что изучение этнической культуры совершенно необходимо для полноценного воссоздания гештальта Вселенского человека. Оно происходит поэтапно: вначале человек преодолевает эгоизм и индивидуализм и становится полноценным носителем этнического начала, сыном или дочерью своего народа, концентрированно воплощающим в себе его идентичность, и лишь затем через фазу метафизического национализма (точнее этнизма) должно последовать восхождение к архетипу Большого Человека.

Для обоснования этой вселенской антропологии Видунас обращается к индуистской традиции и метафизическому принципу высшей идентичности, согласно которому человеческое «Я» (Атман) есть одновременно парадоксальным образом божественный Абсолют (Брахман)<sup>4</sup>. Но путь от индивидуального малого «я» к большому «Я» ведет не через индивидуализм, а напротив, через интеграцию в отдельном человеке творческого гения всего народа, через *превращение человека в народ*.

Видунаса можно считать первым литовским мыслителем традиционалистского направления.

Другим литовским традиционалистом был Альгис Уждавинис (1962 — 2010). Уждавинис, так же как и Видунас, обращается к неоплатонизму<sup>5</sup>, при этом он открывает для себя философию традициона-

<sup>1</sup> Видунас — творческий псевдоним Вилиуса Стопораста.

<sup>2</sup> *Vydūnas. Amžina ugnis. Probočių šešėliai. Pasaulio gaisras*. Vilnius: Vaga, 1968.

<sup>3</sup> *Видунас*. Я верю в святое таинство. Вильнюс: Минтис, 1994.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.

<sup>5</sup> *Uždavinys A. The Heart of Plotinus: The Essential Enneads*. Bloomington: World Wisdom, 2009; *Idem. The Golden Chain: An Anthology of Platonic and Pythagorean*

лизма — Р. Генона<sup>1</sup> (1886 — 1951), Ю. Эволы<sup>2</sup> (1898 — 1974), Р. Шуона<sup>3</sup> (1907 — 1998), А. Кумарасвами<sup>4</sup> (1877 — 1947) и т. д. Тем самым Уждавинис конституирует традиционалистскую школу в Литве и способствует ее распространению и в России, поскольку переводит традиционалистские тексты не только на литовский, но и на русский язык.

Современным продолжателем литовского традиционализма является Андриус Мартинкус, жесткий противник того, что Мацейна называл «буржуазным духом», и сторонник союза с консервативным и антимодернистским православием (в духе идей Стасиса Шалкаускаса). Одна из ключевых работ Мартинкуса посвящена евразийству<sup>5</sup>, которое он, впрочем, критикует за излишнее, на его взгляд, сближение с большевизмом.

## Латышская философия: преодоление хаотического человека

Латышская философия является подражательной еще в большей мере, чем литовская. Основное отличие заключается в том, что на латышей большое влияние оказала германская мысль, тогда как на литовцев — польская. Образование и грамотность коснулась латышей в Ливонии после обращения Тевтонского ордена в протестантизм, что соответствовало идее Реформации о необходимости или по меньшей мере желательности создания национальных церквей.

Одним из первых латышских философов был Яков Озе (1860 — 1919). Он был учеником немецкого философа Густава Тейхмюллера (1832 — 1888) создателя «Юрьевской школы философии» (по русскому названию эстонского города Тарту, иначе Дерпт, где Тейхмюллер преподавал). В основе теории Тейхмюллера/Озе лежало учение Г. Лейбница<sup>6</sup> (1646 — 1716), которое они толковали в самобытном ключе. С точки зрения Озе, существует три типа бытия — идеи, материальные предметы и связующее их между собой человеческое «я». Именно «я» и является центром бытия, поскольку идеи не обладают без материи действительностью, а материальные предметы являются сами по себе бессмысленными.

Philosophy. Bloomington: World Wisdom, 2004; *Idem*. Orpheus and the Roots of Platonism. L.: The Matheson Trust, 2011.

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

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

<sup>5</sup> Мартинкус А. Соблазн могущества. Трансформация «Русской идеи» в философии «классического» евразийства (1920 — 1929). М.: Директ-Медиа, 2013.

<sup>6</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

Источником смысла, то есть сопряжения двух параллельных онтологических рядов — идей и материальных вещей, является *мыслящая субстанция*. В целом такая модель соответствует тому, что мы называем Логосом Диониса<sup>1</sup>. Озе назвал эту систему «персонализмом». Однако это чрезвычайно состоятельное метафизически направление философии дальнейшего развития в Латвии не получило и большого влияния на латышских мыслителей не оказало, хотя этой установки было бы достаточно для становления полноценной и обоснованной философской традиции.

Идеи психологии глубин, основанной швейцарским психологом Карлом Густавом Юнгом<sup>2</sup> (1875 — 1961), в Латвии развивал экстравагантный мыслитель Константин Раудиве (1909 — 1974). Раудиве исследовал пограничные состояния психики, которые позволяли заглянуть в структуры «коллективного бессознательного». Большое внимание он уделял смерти, полагая, что она не является безвозвратным исчезновением человека, а мертвые способны вступать с живыми в общение через особые звуковые каденции и тембры голосов. Таким образом, идеи Мицкевича о фундаментальном значении «дзядов» у Раудиве получили психоаналитическое и парapsихологическое выражение: область Виелоны, мира мертвых (*vėlinės*), то есть онтологическую зону, аналогичную славянской Нави, Раудиве предложил исследовать с помощью звукозаписей голосов людей и звуков природы. В философских сеансах Раудиве принимали участие различные европейские интеллектуалы, в частности немецкий философ Эрнст Кассирер<sup>3</sup> (1874 — 1945).

Раудиве является автором ряда содержательных философских работ — «Хаотический человек и его преодоление»<sup>4</sup>, «Переживаем ли мы смерть»<sup>5</sup>, романа «Невидимый свет»<sup>6</sup> и т. д.

В книге «Хаотический человек и его преодоление» Раудиве так определяет свое отношение к смерти:

Смерть — это только этап дальнейшего развития, это не зло, которого следует бояться, но необходимая часть жизни, это не конец всех вещей, но новое начало, новая перспектива на пути нашего

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

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

<sup>3</sup> Raudive K. Überleben wir den Tod?: neue Experimente mit d. Stimmenphänomen. Remagen: Der Leuchter Reichl, 1973.

<sup>4</sup> Raudive K. Der Chaosmensch und seine Überwindung. Betrachtungen über die Tragik unserer Zeit. Memmingen: Dietrich, 1951.

<sup>5</sup> Raudive K. Überleben wir den Tod?: neue Experimente mit d. Stimmenphänomen.

<sup>6</sup> Raudive K. Das unsichtbare Licht. Zürich: Thomas-Verlag, 1956.

развития. Смерть расширяет круг жизни и переступает его: смерть и Бог связывают человека с бесконечным всеознанием<sup>1</sup>.

Определенный интерес балтийских мыслителей к сфере иррационального выражен в том влиянии, которое на них оказали идеи не только Юнга, но и Бергсона (1859 – 1941), основателя теории интуитивизма. Эту линию развивали латышские философы Мильда Палевица (1889 – 1972) и Паульс Юревичс<sup>2</sup> (1891 – 1981), положившие начало бергсонианскому направлению в латышской философии. Мильда Палевица была также основоположницей латышского феминизма. В центре ее философского внимания были эстетические явления<sup>3</sup>, которые, по ее мнению, женщины воспринимают тоньше и полнее, чем мужчины, поскольку их структура ближе к сфере интуитивного восприятия и стихии «*élan vital*», «жизненного порыва», стоящего в центре философии Бергсона.

Со своей стороны Паульс Юревичс связывал латышскую идентичность<sup>4</sup> с интуитивным (непосредственным) восприятием, что представляло собой особенность балтийского менталитета.

Еще одним важным направлением в латышской философии является феноменология и, в частности, идеи Хайдеггера. Первым к этой области привлек внимание латышский философ Теодор Целмс (1893 – 1989). Целмс был специалистом по Э. Гуссерлю (1859 – 1938), которому он посвятил ряд основательных работ, критически развивающих основные положения феноменологии<sup>5</sup>. В феноменологическом ключе решает Целмс и проблему познания<sup>6</sup>.

Исследования феноменологии и особенно философии Мартина Хайдеггера в настоящее время продолжает латышский философ Рихард Кулис<sup>7</sup>.

Традиционалистская школа представлена в Латвии специалистом по исламской философии, последователем Анри Корбена

---

<sup>1</sup> *Raudīve K.* Der Chaosmensch und seine Überwindung. Betrachtungen über die Tragik unserer Zeit. S. 375.

<sup>2</sup> *Jurevičs P.* Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson. P.: Vrin, 1930.

<sup>3</sup> *Paleviča M.* Fallijs. Dzejdarbu izlase. Rīga: Latvju Grāmata, 1942.

<sup>4</sup> *Jurevičs P.* Dzīve un liktenis: Refleksijas par latvisko eksistenci. Kopenhāgena: Imanta, 1955.

<sup>5</sup> *Celms T.* Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften (1928 – 1943). Frankfurt am Main: Peter Lang; Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1993.

<sup>6</sup> *Celms T.* Vom Wesen der Philosophie: eine Reflexion über die Eigenart der philosophischen Erkenntnis. Regensburg: Habel, 1930.

<sup>7</sup> *Kūlis R., Kūle M.* Filosofija. Rīga: Burtņieks, 1996.

(1903 – 1978), издателем журнала «Ишрак», посвященного иранской мистике, Янисом Эшотсом.

Если соотнести между собой сферу интересов латышских философов, то мы увидим, что в центре их внимания находится область, *промежуточная* между строгим идеализмом и рационализмом, с одной стороны, и материализмом и позитивизмом, с другой. Начиная с персонализма Озе через юнгианство Раудиве, бергсонизм Палевицы и Юревичса, феноменологию Целмса и Кулиса и вплоть до сконцентрированности Яниса Эшотса на «тонком мире» (алам-аль-митхаль) иранского философа Сохраварди (1155 – 1191) и его последователей из школы «Ишрак», латыши неизменно тяготеют к Логосу Диониса, то есть к построению теоретических конструкций, оттачиваясь от промежуточной инстанции между структурами сознания и предметами внешнего мира.

При этом в латышской философии нет столь явной доминанты католической схоластики, хотя и протестантизм не оставил в ней большого следа. Складывается впечатление, что латыши в поисках латышского Логоса опираются на имманентный срез своего Dasein'a, своего фактического присутствия в мире, выраженного в прямом и непосредственно переживаемом опыте. Поэтому и в западной философии они ищут тех методологий, которые могли бы помочь упорядочить этот опыт, не слишком далеко удаляясь от его чистой стихии. Тезис Раудиве «Хаотический человек и его преодоление»<sup>1</sup> может при этом выступать как обобщающая формула латышской антропологической проблематики: в строительстве латышского Логоса, которое пока находится в самой предварительной стадии, именно это преодоление и является финальной целью.

---

<sup>1</sup> Raudive K. Der Chaomensch und seine Überwindung.

# **ЧАСТЬ 2. ЧЕРНАЯ ДАКИЯ: МИОРИТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО И РУМЫНСКАЯ ИДЕЯ**



# Глава 1. Фракийцы и их идентичность

## Великая Фракия и Старая Европа

Индоевропейский народ фракийцев был одной из ветвей тех индоевропейских завоевателей, которые вторглись в Восточную Европу из пространства Турана и закрепились на обширных территориях, включающих в себя Восточные Балканы, Подунавье и территорию Карпат, а также область между Карпатами и Южным Днестром. Кроме того, часть фракийцев расселилась в Западной Анатолии. Все эти земли можно условно назвать Великой Фракией, состоящей из двух половин — европейской и азиатской. Азиатскую часть фракийцев часто называют Фригией в широком смысле, включая области Вифинии, Мизии и т. д., а восточную — собственно Фракией. Иногда под Фракией в узком смысле понимают лишь территорию Балкан к северу от Греции, более северные земли к югу от Дуная называют Мёзией, а фракийские зоны к северу от Дуная — Дакией.

Европейская Фракия расположена в областях, которые до прихода фракийцев были населены палеоевропейцами. Древнейшими культурами здесь были:

- Караново (Фракия), Боян и позднее Гумельница (Нижняя Мёзия и Южная Дакия), образуя хронологический континуум с VI до IV тысячелетия до Р.Х.;
- Винча — в Верхней Мёзии (VI тысячелетие до Р.Х.);
- Триполье (Кукутени), располагавшаяся к северо-востоку от Карпат и вплоть до среднего течения Днестра (4500 — 3500 годы до Р.Х.);
- Петрешти — к западу от Карпат в Трансильвании (вторая половина V — начало IV тысячелетия до Р.Х.);
- Хаманджия, сложившаяся в дельте Дуная и к северу от нее на побережье Черного моря с начала V тысячелетия до Р.Х.

Все эти культуры имели матриархальный характер и представляли собой полюса цивилизации Великой Матери. Также обстояло дело и в Анатолии, где фракийцы расселились в зоне древнейших матриархальных культур.

Фракийцы представляют собой индоевропейское общество с ярко выраженной патриархальной структурой и трехфункцио-



нальной вертикалью. Но какую по счету волну индоевропейцев в этой области они собой представляли, достоверно выяснить невозможно. Нельзя исключить, что между ними и исчезнувшими цивилизациями Великой Матери, отчасти интегрированными в смешанные индоевропейские общества, во Фракии жили и другие индоевропейские народы, предшествующие фракийцам и также позднее ими ассимилированные. Но это допущение не отменяет главного: фракийцы занимают территории, где располагались основные центры обществ Старой Европы, а следовательно, они унаследовали ряд элементов этих *доиндоевропейских* культур — либо прямо, если далекие предки фракийцев и были первыми индоевропейцами Турана, поселившись в Великой Фракии, либо косвенно при посредстве других индоевропейцев, о которых мы ничего не знаем. Принципиальным же остается *географическое тождество фракийского горизонта и балканского матриархата*. Из этого следует важный вывод: матриархальный горизонт, который мы выявляем в славянской культуре<sup>1</sup>, хотя славяне пришли на Балканы намного позднее фракийцев, передавался им через фракийцев, а следовательно, матриархальные элементы транслировались славянам уже будучи переработанными *во фракийском контексте*. Это делает фракийский горизонт фундаментальным фактором для геософии Восточной Европы: именно фракийские народы и культуры были той средой, в которой проходил синтез патриархального Логоса Аполлона с матриархальным Логосом Кибелы, и если индоевропейский патриархат у славян был вполне автономным (об этом свидетельствует сам индоевропейский славянский язык), что впрочем отнюдь не исключает разнообразных индоевропейских влияний других народов (в том числе и самих фракийцев), то матриархальные тенденции передавались уже *через* фракийцев. Лишь в случае северо-восточной области культуры Триполье (Кукутени), которая совпадала с предполагаемой Надкарпатской прародиной древних славян, можно предположить прямую трансляцию матриархата славянам, но при том условии, что славяне сложились в этой области за несколько тысячелетий до своего появления в истории. Но здесь, как и в случае фракийцев, которые жили на территориях Великой Фракии как минимум за полторы тысячи лет до прихода славян, мы вполне можем допустить наличие промежуточных слоев других индоевропейских народов.

В любом случае расселение славян на юге Восточной Европы накладывалось прежде всего на фракийский горизонт, который, в свою очередь, покрывал основные центры палеоевропейской ци-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

визации Великой Матери. Следовательно, мы должны попытаться реконструировать, пусть в самых общих чертах, модель «*фракийского матриархата*», который представлял бы собой трансляцию доиндоевропейских мотивов, сюжетов, гешталтов и обрядов в более поздние исторические формы, в частности, в контекст культуры южных и отчасти восточных славян, а может быть и намного шире, поскольку северные границы Великой Фракии строго не определены и согласно ряду историков они распространялись вплоть до области расселения балтов (гипотеза Басанавичюса<sup>1</sup>). При этом, как и в случае «славянского матриархата», здесь следует брать этот термин в кавычки: структура фракийского общества (равно как и славянского) была патриархальной, трехфункциональной и вполне туранской<sup>2</sup>, но под этим слоем располагался другой — палеоевропейский, который аффектировал прежде всего мифы, предания и традицию третьей функции, крестьянства и отражался в наиболее архаических пластах фракийской культуры. На уровне доминирующей идеологии патриархат полностью вытеснил матриархат, как индоевропейский язык вытеснил палеоевропейский. Но на уровне параллельного мировоззрения, связанного прежде всего с хтоническими мотивами, аграрными практиками и женскими фигурами в мифологии и религии, у фракийцев мы можем различить следы предшествующей цивилизации, сохранившиеся в *тени патриархата*, на периферии официальной системы верований и ценностей. Это и есть «фракийский матриархат», прямой (или косвенный) предшественник «матриархата славянского».

## Фракийский горизонт

Фракийцы были воинственным индоевропейским народом, населявшим Восточные Балканы и ряд других областей на территории современной Румынии, Болгарии, отчасти Сербии, Македонии и Северной Греции. В греческой мифологии родоначальником фракийцев считался Фракс, сын Ареса, бога войны, что подчеркивала главную в глазах эллинов особенность фракийцев — их *воинственный дух*. В христианское время в этой роли фигурировал сын Иапета Тирас, возможно, по созвучию с древним фракийским именем. Греки Тирасом называли реку Днестр, откуда название города Тирасполь — город Тира.

<sup>1</sup> Basanavičius J. Apie Trakų prygų tautystę ir jų atsikėlimą Lietuvon: etnologijos tyrinėjimas.

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

Кроме Фракии в узком смысле — области между Македонией на западе северным побережьем Эгейского моря и черноморским побережьем на востоке — фракийские племена были распространены в Мёзии, названной так по имени фракийского племени мёзы, и в Дакии, получившей название от имени другого фракийского племени — даков.

Дакия располагалась к северу от течения Среднего Дуная, тогда как Мёзия — к югу.

Собственно даки населяли западную территорию Дакии, а другое фракийское племя — геты — области, прилегающие к западному побережью Черного моря к северу от нижнего течения Дуная. Гето-дакские племена делились, в свою очередь, на более мелкие этнические группы — азды, албокенсы, анарты, апулы, бизфы, бур-руденсии, карпы, кауки, кларии, костобоки, напы (возможно скифское племя, подвергшееся фракийскому влиянию и перешедшее на фракийский язык), пиефиги, потулатенсы, ратакенсии, сабоки, салденсы, сенсии, суци, скаутдаи, теики, теуриски, триксаи, тирагеты, циагисы и т. д.

Территория Мёзии состояла из двух половин — Восточной или Нижней Мёзии (современная Болгария) и Западной или Верхней Мёзии, доходящей до Иллирии вплоть до реки Дрин. Северной границей был Дунай. Пространство Мёзии покрывало собой север Балкан.

Среди племен Мёзии одним из крупнейших были трибаллы. Они занимали обширные территории Верхней Мёзии и граничили на западе с иллирийцами. Некоторые античные историки относили трибаллов к иллирийцам, занимавшим значительные территории Западных Балкан и Центральной Европы. Можно предположить, что трибаллы были конфедерацией племен, куда входили и фракийцы, и иллирийцы. Оба этих индоевропейских народа были культурно близки — в основе их обществ стояли воинские ценности, коневодство и трехфункциональная модель вертикальной организации. Противниками трибаллов, населявших области внутри континента, были береговые фракийские племена одризов, создавших в V веке до Р.Х. Одрисское царство (на территории современной Болгарии). Позднее на землях, находившихся под властью одризов, возникло вассальное государство другого фракийского племени — сапиев (греческое Σαλαίοι). Греческие хроники сохранили имя царя сапиев II века до Р.Х., бывшего союзником римлян — Абруполис. Позднее была известна целая плеяда царей сапиев, начиная с Котиса I (? — 48 до Р.Х.) и до Ромиталкиса III (? — 46 по Р.Х.).

В Южной Фракии в районе горного хребта Исмар, связанного с преданиями об Орфее, как место, где он оплакивал Евридику,

обитало древнее фракийское племя киконов (греческое *Kíkones*), упомянутое уже у Гомера. Греческие источники говорят также о древнем фракийском племени эдонов, жившем по реке Стримон. Согласно преданию, они не приняли Диониса и тем самым навлекли на себя его проклятие.

В Беотии к западу от Халкидики жили фракийцы дии, с которыми связано предание о том, что после объявления Фракии Римской провинцией, они ушли на север Европы.

Еще одно племя Мёзии, которое относят иногда к фракийцам, а иногда к иллирийцам — было бессы (у греков *Βήσοι*); скорее всего, они были смешанным народом. Бессы жили в Мёзии севернее трибаллов.

Также смешанным — фракийско-иллирийским — народом принято считать пеонов, живших на севере современной Македонии между фракийцами и иллирийцами.

В разных источниках упоминается еще ряд фракийских племен: агрианы, апсинтии, асты, бены, бизалты, бистоны, брены, крусы, кое-лалеты, дерсаи, дентелеты, дерроны, дигеры, диобесы, доберы, долонцы, донаксы, кайны, корелы, корпиллики, крестонеи, кробизы, мадуатены, мэды, меландиты, меланофаги, нипсы, одомантии, пайты, пиеры, самофракийцы, сайи, сатры, сикабои, скирмиады, скомбры, синтии, ситоны, тилатеи, тины, траллы, транипсы, травсы, треты и т. д.

Фракийцы расселились также в Малой Азии — в частности, в Вифинии и Мизии, где стали доминантой в сложном смешении постхеттских анатолийских народов и накладываются друг на друга индоевропейских волн, исходящих с территории Турана — часто через Балканы. Название «Вифиния» образовано от фракийского племени вифинов, пришедших в Западную Анатолию в конце VIII века до Р. Х. Еще одним народом, населявшим Вифинию, было фракийское племя бебриков.

По одной из версий, фригийцы были родственны фракийцам или даже одним из фракийских племен — бригами. К фракийцам часто относят также анатолийских мушков (у греков *Μόσχοι*), среди которых западная — киликийская — часть (более поздняя VIII — VII века до Р. Х.) была родственна фригийцам, а восточная (более древняя XII — IX века до Р. Х.) — армянам<sup>1</sup>. Восточные мушки поселились в Каппадокии сразу после распада Хеттской державы, которому они активно способствовали. Они могли прийти туда из Фракии (если отождествлять их с бригами) с запада или из Урарту (армянская гипотеза).

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

Западные мушки поселились в Киликии. В ассирийских хрониках есть сообщения о том, что царь мушков Мита (Мидас) в конце VIII века был союзником Саргона II (? — 702 до Р.Х.). Упомянутый в Библии народ мешех может также иметь к ним отношение.

Если принять гипотезу о родстве фракийцев и фригийцев Анатолии, то мы получим континуум, в котором верхний слой представлен индоевропейской патриархальной культурой, но при этом основывается этот слой на древнейшем доиндоевропейском субстрате, связанном с двумя главными полюсами цивилизации Великой Матери — в Анатолии и на Балканах<sup>1</sup>. Совпадение границ двух горизонтов удивительно. Фракийцы как балканские, так и анатолийские расселялись как раз на тех территориях, где влияние матриархальной цивилизации было наиболее древним, укорененным и глубинным. Поэтому вся зона расселения фракийских племен представляет собой поле максимально *интенсивной титаномахии*: здесь столкновение туранского индоевропейского патриархата и, соответственно, Логоса Аполлона, с палеоевропейский матриархатом (Логосом Кибелы) было самым напряженным, одновременным, острым и ожесточенным. Не случайно *центр* пространства Великой Фракии совпадает с областью Родопских гор, которые считаются родиной Диониса. *Логос Диониса обнаруживает себя как раз в зоне максимального напряжения между Светом Аполлона и Тьмой Кибелы.*

## Фракийцы-тимоиды

Хотя носители фракийского языка и фракийской культуры не оставили после себя письменных памятников (как и большинство кочевых индоевропейцев они делали ставку на устную передачу традиции), по совокупности факторов достоверно установлено, что они отличались классическим индоевропейским фенотипом (греки подчеркивали их светлые волосы и голубые глаза) и говорили на древнем индоевропейском языке, который относился к группе сатем<sup>2</sup> и был близок к балтийским. Идею о близости между балтийским и фракийским языком развивал в своих работах литовский историк и лингвист Йонас Басанавичюс<sup>3</sup>. Таким образом, мы видим попытку связать между собой два древних полюса неславянских культур Вос-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016; Он же. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

<sup>2</sup> Дурюганов И. Езикът на траките. София: Наука и изкуство, 1976.

<sup>3</sup> Basanavičius J. Iš trakų ir lietuvų mytologijos smulkmenos. Vilnius: Žaibo, 1921.



*Фракийский горизонт и область цивилизации Великой Матери (Анатолия/Балканы)*

точной Европы. Если тезис о близости древних балтов и фракийцев верен, то можно предположить этнокультурное единство всего восточноевропейского пространства от Фракии до Балтики в дославянскую эпоху, что может означать как расширение области фракийского горизонта к северу, так и неизвестную страницу балтийской истории, когда балтийские народы населяли более южные области, смыкаясь с фракийцами. В любом случае статически между фракийским языком и балтийским языком больше прямых параллелей, чем между фракийским и любым другим индоевропейским языком. Однако это наблюдение имеет лишь ограниченное значение, поскольку до нас дошло слишком мало корней и слов, которые можно однозначно классифицировать как фракийские.

Фракийские племена населяли огромную территорию, захватывающую Центральные и Восточные Балканы и в значительной мере Анатолию. Таким образом, мы имеем дело с огромной цивилизационной зоной индоевропейских народов, объединенных сходством языка, происхождения и культурного типа, а также внутренней динамикой интенсивных контактов с самыми влиятельными и устойчивыми очагами матриархальной культуры в зоне Средиземноморья.

О многочисленности и могуществе фракийцев даже в поздние эпохи говорит Геродот:

Народ фракийский после индийцев — самый многочисленный на земле. Будь фракийцы только единодушны и под властью одного владыки, то, я думаю, они были бы непобедимы и куда могущественнее всех народов. Но так как они никогда не могли прийти к единодушию, то в этом-то и коренилась их слабость. Племена их в каждой местности носят особые названия. Нравы и обычаи у всех одинаковы, кроме гетов, травсов и племен, живущих севернее крестонеев<sup>1</sup>.

Θρηκίων δὲ ἔθνος μέγιστον ἐστὶ μετὰ γὰρ Ἰνδοῦς πάντων ἀνθρώπων· εἰ δὲ ὑπ' ἑνὸς ἄρχοιτο ἢ φρονέοι κατὰ τούτο, ἄμαχόν τ' ἂν εἴη καὶ πολλὰ κράτιστον πάντων ἐθνέων κατὰ γνῶμην τὴν ἐμὴν. ἀλλὰ γὰρ τοῦτο ἄπορόν σφι καὶ ἀμύχανον μὴ κοτε ἐγγένηται, εἰσι δὲ κατὰ τοῦτο ἀσθενέες. οὐνόματα δ' ἔχουσι πολλὰ κατὰ χώρας ἕκαστοι, νόμοισι δὲ οὗτοι παραλληλοῖσι πάντες χρέωνται κατὰ πάντα, πλὴν Γετέων καὶ Τραυσῶν καὶ τῶν κατ' ὑπερθε Κρηστωναίων οἰκεόντων.

Это описание Геродота чрезвычайно характерно для подавляющего числа индоевропейских народов. Фракийцы выступают здесь носителями чистого архетипа: они не любят подчиняться кому-либо в силу предельно развитой *воинственности*, и это распространяется не только на другие народы, но и на вождей, избираемых из своей среды. То же характерно для скифов, саков, сарматов, алан и боль-

<sup>1</sup> Геродот. История: В 9 кн. Л.: Наука, 1971. С. 239.

шинства других индоевропейцев Турана. Везде мы явно видим доминанту *второй функции* — кшатриев, которая в самой структуре народа вытесняет все остальное. Это подчеркивает и Геродот:

Человек, проводящий время в праздности, ἀργὸν εἶναι κάλλιστον, γῆς δὲ ἐργάτην пользуется у них большим почетом. Напротив, к земледельцу они относятся с величайшим презрением. Наиболее почетной они считают жизнь воина и разбойника<sup>1</sup>.

Презрение к земледельцу — еще одна ярчайшая черта индоевропейской культуры, равно как и постановка ремесленника в самый низ социальной иерархии, что мы находим у нуристанцев и калашей. Также следует обратить внимание и на отсутствие прямых апелляций к земледельческой функции в самых ранних версиях осетинских преданий о Нартах, а также определенные негативные коннотации мифа с третьей категорией Нартов — родом Боратов, сопряженным с благосостоянием и богатством<sup>2</sup>.

С индийцами фракийцев сближает обряд добровольного жертвоприношения жен после смерти мужа (сати, satī индусов). Геродот описывает этот обычай следующим образом:

У племен же, обитающих севернее крестонев, существует вот какой обычай. Когда кто-нибудь из племени умирает, то его жены (а у всех их много жен) начинают жаркий спор (при ревностном участии друзей): какую из них покойник-муж любил больше всех. Разрешив спор, мужчины и женщины осыпают супругу-избранницу похвалами и ближайшие родственники закалывают ее на могиле и затем предают земле вместе с супругом. Остальные же жены сильно горюют, [что выбор пал не на них]: ведь это для них — величайший позор<sup>3</sup>.

οἱ δὲ κατ' ἑπὶ Κρησιῶν ποιεῖσι τοιαύτα. ἔχει γυναῖκας ἕκαστος πολλά· ἐπεὶ ὅν τις αὐτῶν ἀποθάνῃ, κρίσις γίνεται μεγάλη τῶν γυναικῶν καὶ φίλων σπουδαὶ ἰσχυραὶ περὶ τοῦδε, ἥτις αὐτέων ἐφίλετο μάλιστα ὑπὸ τοῦ ἀνδρός· ἥ δ' ἂν κριθῇ καὶ τιμηθῇ, ἐγκωμιασθεῖσα ὑπὸ τε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν σφάζεται ἐς τὸν τάφον ὑπὸ τοῦ οἰκιστοῦ ἐωντῆς, σφαχθεῖσα δὲ συνθάπτεται τῷ ἀνδρὶ. αἱ δὲ ἄλλαι συμφορὴν μεγάλην ποιεῖνται· ὄνειδος γάρ σφι τοῦτο μέγιστον γίνεται.

В этом мы видим не столько подчиненное положение женщин, сколько версию анелигинии<sup>4</sup>, то есть дружбы и соратничества между мужем и женой, что характерно как раз для туранских кочевых культур сарматского типа. Умерший фракиец следует в другие миры,

<sup>1</sup> Геродот. История: В 9 кн. С. 240.

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

<sup>3</sup> Геродот. История: В 9 кн. С. 240.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.



чтобы продолжать битвы. И самое почетное для жены-валькирии сопровождать его и там, чтобы по-прежнему сражаться бок о бок с мужем. Этот обряд исчез у греков и иранцев, но у самих фракийцев он мог быть прямым продолжением чрезвычайно древних влияний, уходящих к начальным эпохам курганной культуры.

В платоновской квалификации народов Средиземноморья в соответствии с их функциями (в соотношении с тремя кастами идеального государства) фракийцы прочно занимали место *воинской касты*, что полностью соответствует главной характерной черте туранских кочевников и изначальной индоевропейской цивилизации в целом.

Было бы смешно думать, что такое свойство, как ярость духа, развилось в некоторых государствах не оттого, что таковы там отдельные лица — носители этой причины: так обстоит дело с обитателями Фракии, Скифии и почти всех северных земель<sup>1</sup>.

οὐ γὰρ πον ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφίκται. γελοῖον γὰρ ἂν εἴη εἰ τις οἰηθείη τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι, οἳ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θράκην τε καὶ Σκυθικὴν καὶ σχεδὸν τι κατὰ τὸν ἄνω τόπον.

В платоновской структуре человека им соответствовало «яростное начало души» — *θυμός*. Поэтому фракийцы (как и скифы) названы здесь тимоидами (*θυμοειδής*).

## Фригийцы: пришельцы с запада

Если принять мнение большинства эллинских историков о том, что фригийцы, мисийцы, мушки, вифины и другие народы Анатолии были родственными фракийцам, то есть входили в общее фракийское пространство, объединявшее некогда Балканы и Северную и Западную Анатолию, то мы увидим важнейшее ноологическое обстоятельство: анатолийские племена фракийцев расселились в тех областях, где влияние древнего матриархата и его принципиальные центры — такие как Чатал-Гююк<sup>2</sup> — было *максимальным*. Таким образом, восточные фракийцы оказались в тесном соприкосновении с цивилизацией Великой Матери в зоне ее максимальной интенсивности.

Фригийцы и мушки пришли в Анатолию после того, как до них с цивилизацией Кибелы столкнулись другие индоевропейцы — хетты и индоарийцы Миттани<sup>3</sup>. Сами хетты отделились от туранского

<sup>1</sup> Платон. Государство // Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 208.

<sup>2</sup> Mellart J. Çatal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia. N. Y.: McGraw-Hill Book Company, 1967.

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

ядра индоевропейцев раньше других. На территории Анатолии под влиянием цивилизации Кибелы они качественно трансформировали свою идентичность. Аналогичная участь постигла и эллинские племена — прежде всего ионийцев и золийцев, более всего подвергшихся влиянию матриархата в тесном контакте с культурами Анатолии<sup>1</sup>. Столь же глубокую трансформацию в пространстве Анатолии претерпели индоевропейские культуры и некоторых других народов — как наследников хеттов (а также лувийцев), так и пришедших в Малую Азию позднее — уже после конца хеттской Империи. Одним из таких народов, во многом повторившим ноологическую судьбу хеттов и зашедшим на пути возрождения черного Логоса еще дальше их, были фригийцы. Приняв их близость или тождество с фракийским народом бригов, мы оказываемся в центре проблематики самого архаического пласта фракийской идентичности.

Фригийцы появляются в Анатолии в конце II тысячелетия до Р.Х., либо способствуя падению царства хеттов, либо обосновавшись на их землях после того, как хетты терпят сокрушительное поражение от «народов моря». Фригийцы размещаются в западной и центральной областях Анатолии. В каком-то смысле, не будучи продолжателями хеттской культуры напрямую и принадлежа к другой ветви индоевропейских народов, пришедших в Анатолию с Балкан или с территории Западного Причерноморья, фригийцы оказались наследниками хеттов по меньшей мере территориально, а также восприняли полнее других влияния культов Великой Матери, которые процветали в Анатолии и до хеттов, но которые оказались чрезвычайно устойчивыми и использовали любую возможность, чтобы герменевтически *перетолковать* индоевропейские культуры в гинекократическом ключе. Если в случае хеттов это удалось лишь до некоторой степени (впрочем, у постхеттских народов — ликийцев, лидийцев, карийцев и т. д. влияние гинекократии ощущалось более явно, чем у самих хеттов), то в случае фригийцев, расселившихся на этих же землях — на родине Великой Матери — реставрация матриархата увенчалась полным успехом — по крайней мере, на уровне обширного возрождения хтонических материнских культов и изменения основного вектора цивилизации.

Здесь мы сталкиваемся с определенной ноологической проблемой: почему одним индоевропейским народам (прежде носителям матаннийско-арийской культуры, а также армянам<sup>2</sup>), равно как и неиндоевропейским народам Месопотамии (шумерам и восточным се-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

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



*Фригийское царство в период расцвета (VII век до Р. Х.)*

митам<sup>1</sup>) удается противостоять хтоническим тенденциям и укрощать культуру Великой Матери, интегрируя женские божества в свой солнечный патриархальный контекст, а другим нет. Причины этого мы установить не можем, но, по крайней мере, следует обратить внимание, что матриархальные влияния наиболее сильны на западе Анатолии на побережье Эгейского моря, в Сирии, Ханаане и Палестине, и чем западнее селятся индоевропейцы, тем меньше оказывают сопротивление чарам Логоса Кибелы. Это касается, впрочем, и греков, переселяющихся с Балкан и Пелопоннеса на побережье Малой Азии. Здесь с ними происходит то же самое, что и с фригийцами или постхеттскими (постлувийскими) народами Юго-Западной Анатолии: *противостоять матриархату они не в силах.*

Согласно иной версии, фригийцы жили в Западной Анатолии на реке Сангариус (Сакарья) еще при хеттах и участвовали в Троянской войне на стороне Трои против ахейцев. Часто фригийцев упоминали вместе с народами мигдонов и бебриков, а также с населением Мизии и даже Вифинии, самой северной части Западной Анатолии, примыкающей со стороны Азии к проливу Босфор, за которым начиналась территория Фракии. Все они были фракийцами.

Гомер упоминает среди знаменитых фригийцев «царя Мигдона и божественного Отрея». Гекуба, супруга троянского царя Приама, была фригийского рода, а жених их дочери Кассандры Кореб был фригийским принцем, сыном царя Мигдона.

Древние периоды истории фригийцев трудно восстановить. Но с VIII века до Р.Х. греческие источники довольно подробно описывают их царство со столицей Гордиумом на реке Сангариус, основанной древним царем Гордием. Царство фригийцев на юго-востоке граничило с Ассирией, а на востоке — с Урарту. Другим знаменитым царем Фригии был царь Мидас<sup>2</sup>, правивший Фригией предположительно с 720 по 695 год до Р.Х. Его имя было тождественно легендарному царю Фригии, основавшему город Ангиру (современную столицу Турции Анкару).

Фригийское царство закончило свое существование под ударами киммерийцев, еще одного индоевропейского племени, вторгшегося в Анатолию из Причерноморья, то есть также с территории Турана.

Фригийский язык был близок отчасти к греческому и отчасти к иллирийскому. Древнефригийский язык был записан особым письмом, близким к финикийскому, в поздние периоды использовался греческий алфавит.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>2</sup> Ассирийские источники упоминают в этот период также царя Мита (Мидаса) из народа мушков.

## Глава 2. Образы и структуры фракийской религии

### Анатолийский матриархат: Кибела фригийская

О религиозных взглядах фригийцев сохранились лишь обрывочные сведения. С одной стороны, как и у всякого индоевропейского народа, мы видим здесь структуры патриархата. Это проявляется в имени верховного мужского божества, этимологически восходящего к индоевропейскому \*t' ieu(s)-, что сохранилось в родительном падеже фригийского слова Tios («бога») — от более раннего \*Diwos. Важно также, что мы встречаем во фригийском для обозначения бога слово bago- (в другой версии bagun), что отсылает нас к индоиранскому Bhaga-, которое становится главным обозначением божества у славян. Важно, что это имя относится к особой функции Бога, прежде всего связанной с дарением, с наделением имуществом и благами, что указывает на третью — земледельческую — касту индоевропейской идеологии. Показательно, что у фригийцев земледелие было широко развито. В целом фригийская культура считалась выдающейся прежде всего в области приготовления изысканных яств и экстатических напитков на основе злаковых (пиво) и вина и славилась во всем Средиземноморье именно этим.

Фригийцы поклонялись богу Сабасию (Σαβάσιος), которого греки отождествляли с Зевсом и Дионисом, и который почитался также фракийцами. Это может служить признаком архаичности и древнего происхождения этого образа. Считается, что вторая основа слова -zios соответствует тому же индоевропейскому \*t' ieu(s)-, что этимологически тождественно греческому Зевсу. Изначально Сабасий был патриархальным солярным божеством и изображался верхом на коне. Он был богом раннего фригийского царя Гордия. Позднее Гордий, однако, в мифе связывается с Кибелой и включается в ее культовый круг.

С другой стороны, во фригийском мифе можно распознать и определенный конфликт солярного патриархального чисто индоевропейского начала, воплощенного в Сабасии, с матриархальным культом Великой Матери, который именно во фригийской религии

приобрел новую жизнь. Культ Великой Матери и ее священной горы процветал во Фригии, где ее центром считалась гора Диндим. Именно во Фригии особую популярность приобретает Кибела и цикл мифов, с ней связанных<sup>1</sup>. Культы Кибелы включали в себя обряд ритуальной кастрации жрецов и посвященных и содержали множество символов и сюжетов, относящихся к системе древнейшего матриархата.

Хотя в мифах сохранились отголоски глубинного конфликта патриархального всадника Сабасия с Великой Матерью и ее созданием — лунным быком (здесь можно вспомнить крылатого быка, которого создала для борьбы с Гильгамешем отвергнутая им Иштар<sup>2</sup>), *фригийская культура ставит в центре именно фигуру Кибелы*, почитает ее и практически отождествляется с ее культом. Более того, со временем и изначально патриархальный Сабасий утратил свои индоевропейские черты и был перетолкован в хтоническом матриархальном контексте — как «черный двойник» Диониса. Это мы рассмотрим несколько позже при обзоре культов балканской Фракии.

Матриархальные мотивы отражены в многочисленных фригийских мифах. О древнейшем царе Мидасе, правившем во Фригии до Троянской войны, говорится, что он был сыном царя Гордия и богини Кибелы. Это не только напрямую связывает его с Кибелой, но и подчеркивает чисто матриархальную черту рождения героя от связи женского божества со смертным мужчиной. По другой версии, его родителями были речной бог Тмол (река близ Трои) и Идейская Мать (еще одно имя Великой Богини, связанной с горой Идой в Троаде, откуда, по эллинскому преданию, боги наблюдали за Троянской войной<sup>3</sup>). Мидас был посвящен в мистерии Орфеем, который, в свою очередь, был связан с гипохтоническим циклом и также считался греками выходцем из балканской Фракии (Родопские горы)<sup>4</sup>. С Мидасом сопряжен сюжет обретения первого в истории якоря, то есть символизм морской стихии. По имени якоря был назван основанный Мидасом город во Фригии — Анкира (Анкара).

Мидас, по преданию, основал также самый знаменитый храм Кибелы в Малой Азии в городе Пессинунт, в верховьях реки Сангариус. Позднее (в III веке до Р.Х.) Пессинунт стал теократическим городом-государством, в котором правили оскотенные жрецы Ве-

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

<sup>2</sup> Дутин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>3</sup> С горой Идой связаны подземные духи-карлики — дактили (дословно: пальцы), которые традиционно сопровождают вместе с другими гипохтоническими существами (корибантами, кабирами, сатирами и т. д.) процессии Кибелы.

<sup>4</sup> Дутин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

ликой Матери, составляющие ядро правящего класса. Отсюда во время Второй Пунической войны римляне, следуя пророчествам сивилл, привезли в Рим черный камень — священный символ Кибелы.

С Мидасом связан сюжет о том, что в благодарность за освобождение пойманного им спутника Диониса Силена Дионис наделил его способностью превращать все вещи, которых он касался, в золото. Это чуть не стоило Мидасу жизни, так как в золото превращалась вся еда, которой он касался. Отсюда легенды о сказочном богатстве самого Мидаса и Фригии как таковой.

Мидас выступает героем истории о музыкальном состязании между хтоническим богом Паном, игравшим на свирели (авлосе), и самим Аполлоном, игравшим на кифаре, где Мидас отдал предпочтение Пану. За это Аполлон наградил Мидаса ослиными ушами. В другой версии Аполлон состязается с сатиром Марсием, которого также поддержал Мидас. Марсий считается в мифах другим Кибелы, иногда — ее возлюбленным или жрецом ее культа. Когда разгневанный Аполлон сдирает с Марсия кожу, то вешает ее на *сосне* — дереве, посвященном Кибеле. Иногда отцом Марсия называют Загра, что делает его братом Орфея.

Еще одним персонажем, тесно связанным с Фригией, был Тантал<sup>1</sup>, царь города Сипил, располагавшегося на западе страны (позднее Магнесия-у-Сипила), любимец богов, который, однако, оскорбил их тем, что однажды принес на их пир блюдо, приготовленное из своего собственного сына — Пелопа (которого боги позднее воскресили). Тантал за это был проклят и помещен в Тартар, где он испытывает титанические муки — нестерпимый голод и жажду, но, находясь по горло в воде, он не может напиться, так как по мере того, как он наклоняется, вода уходит от него, и хотя сочные плоды находятся на ветке рядом с ним, как только он поднимает руку, ветка удаляется. Эту муку немецкий исследователь мифологии Фридрих Юнгер (1898 — 1977) связывает с самой сущностью судьбы титанов и титанических персонажей, которые всегда стремятся к достижению высокой цели, но в силу своей хтонической и эксцессивной природы никогда не способны достичь<sup>2</sup>.

Пелопу позднее приносились в жертву черные бараны, что говорит о связи его культа с почитанием гипохтонических божеств.

Все эти мотивы свидетельствуют о том, что именно *Фригия (включая прилегающие к ней территории) была полюсом распро-*

<sup>1</sup> Матерью Тантала в одной из версий считается фригийская царица Плуту (Πλουτώ), само имя которой означает богатство. Она иногда считается сестрой Майи, от которой Зевс произвел Гермеса.

<sup>2</sup> Юнгер Ф. Г. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006.

странения культа Великой Матери. Ведь культ золота, женского начала и обилия пищи представляет собой типичные признаки третьей функции индоевропейских обществ. Но эта функция остается подчиненной высшим патриархальным началам только тогда, когда андрократия достаточно сильна. Если же она ослабевает, то в срезе Великой Матери начинают доминировать не эпихтонические (надземные черты, связанные с гештальтом *укрощенной женственности* — что мы видим в Деметре), а гипохтонические, ярчайшим примером чего является культ Кибелы со всеми его производными. Так как фригийский культ Кибелы развит и известен более других матриархальных культур и религиозных представлений, мы и выбрали *фригийское* имя Великой Матери для обозначения матриархального Логоса в целом, в какой бы культуре и у какого бы народа мы бы его ни обнаружили. Мы видели, что имя Кубаба, Кувава и т. д. встречается уже в Месопотамии, а позднее у хеттов и лувийцев<sup>1</sup> (все это также относится либо к Анатолии, либо к близким к ней территориям). Но именно у фригийцев культ Кибелы *достигает* полного расцвета и становится законченным культурным и религиозным комплексом, распространяющимся постепенно на все Средиземноморье, усиливая и оживляя матриархальные тенденции, которые и так там присутствовали ранее. Фригийцы оживили Кибелу, разбудили дремавшие древние могущества, дали им выход. И отныне само слово «Фригия», а также детали фригийских мифов и даже фригийской одежды — например, знаменитый красный *фригийский колпак* — стали восприниматься в связи с восстановленными и снова активными матриархальными культами.

Если в индоевропейской цивилизации Восточного Средиземноморья в целом — от Балкан до Армянского нагорья — патриархат укротил древний матриархат, а курганная культура колесниц и воинственных походов оказалась сильнее уклада гинекократической хтонической цивилизации Старой Европы, то Фригия и ее окрестности стали оазисом *обратного соотношения между мужским и женским* (диурном и ноктюрном<sup>2</sup>). Классический Дионис, иногда отождествляемый с изначальным индоевропейским Сабасием, спускается в зону влияния Великой Матери, чтобы трансформировать женское в мужское, как солнце по ночам спускается под землю, чтобы победить мрак и одновременно излечить, спасти, освободить его от самого себя. И именно это является главной особенностью Логоса Диониса, что объясняет нам и фигуру Ор-

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

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.



фея, и героические путешествия андрократических фигур в центр земли или на дно океана. Но если силы подземного мира оказываются более могущественными и солярный свет индоевропейского патриархата улавливается структурами Логоса Кибелы, вместо Диониса в утренних сумерках или с приходом весны (в годовом цикле) появляется не Дионис, а его *черный двойник*, титан, партеногенетическое порождение Великой Матери. Во фригийском мифе этот образ получил имя Аттиса, ставшего позднее главным фригийским богом — вместо Сабасия-Зевса-Диониса. Кроме того, сам гештальт Сабасия был перетолкован в этом ключе, превратившись в свою ноктюрническую перевернутую тень. Так и образ иранского Митры, часто представляемый одетым во фригийский красный колпак, вполне может быть интерпретирован в этом хтоническом матриархальном ракурсе. Поэтому фригийский колпак, распространенный как признак культа Кибелы по всему Средиземноморью, достигает Европы Нового времени, где становится символом Великой Французской Революции, в которой *земное начало низвергает небесного Отца* и традиционный патриархальный индоевропейский уклад сословной (то есть трехфункциональной) средневековой Европы.

## Балканский матриархат

Теперь перейдем к фракийцам Балкан. В целом в лице фракийцев — и анатолийских, и балканских — мы имеем дело с туранским индоевропейским народом, сохранившим ядро солярно-патриархальной идентичности, воспроизводящей древнейшие мотивы, свойственные индоевропейцам эпохи туранской прародины, следы чего мы видим практически у всех индоевропейских культур, а более контрастно и наглядно у тех, кто перешел полностью или частично к оседлости позднее остальных, сохраняя дольше всего кочевой скотоводческий образ жизни и связь с «вмещающим ландшафтом» (месторазвитием) и культурным горизонтом Турана (дарды, нуристанцы, сарматы, аланы, юечжи, пуштуны и т. д.). Этот слой, безусловно, наличествует во фракийской культуре и является ее *туранским измерением*<sup>1</sup>.

Однако если мы обратим внимание на зону приоритетного расселения фракийцев в тот период, когда они попадают в поле внимания греков, своих южных соседей, то мы не можем не заметить, что именно Балканы являются вторым после Анатолии центром

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

распространения матриархальной цивилизации, расширяющейся в сторону северо-запада от условного «Эгейского континента». Подробно мы рассматриваем эту тему в томе «Ноомахии», посвященном славянскому измерению цивилизации Восточной Европы<sup>1</sup>. Следы доминирующего Логоса Кибелы мы фиксируем в «славянском матриархате» и в предложенном нами концепте «цивилизации Нави».

Если мы окинем взглядом ситуацию на Балканах до появления там фракийцев, то заметим, что практически вся зона их расселения точно совпадает с последовательностью наиболее древних культур матриархального типа — начиная с культуры Лепенски-Вир через культуру Караново — Старчево к культуре Гумельница (на территории Болгарии), Винча (на территории Сербии) и Триполье (Кукутени), захватывающей Дакию и доходящей до среднего течения Днепра.

Мария Гимбутас в своем труде «Цивилизация Великой Богини»<sup>2</sup> аргументированно показала, что все общества, соответствовавшие этим культурным типам, были носителями цивилизации Великой Матери, женского жречества, матриархата и соответственно — Логоса Кибелы. Анатолия и Балканы были колыбелью Старой Европы, подобно тому, как колыбелью индоевропейского солярно-полярного патриархата была Великая Степь Турана.

С середины IV тысячелетия до Р.Х. на эту Балканскую цивилизацию Великой Матери начинают накатываться волны носителей курганной культуры — индоевропейцев Турана. Это были предки хеттов, греков, латинян, германцев, кельтов, балто-славян, а также фракийцев и иллирийцев. На основании только археологических данных достоверно отождествить ту или иную культуру с конкретным индоевропейским народом — особенно на ранних этапах — невозможно. Но следует обратить внимание на следующее обстоятельство: Европа была освоена «эгейским» матриархатом *неравномерно и не одновременно*. Вторым (после Анатолии) по древности, масштабу и глубине центром цивилизации Кибелы были именно *Балканы*. Соответственно, кочевники-индоевропейцы в своем движении на запад прежде всего соприкасались с Трипольской (Кукутени), Караново-Гумельница и Буго-Днестровской культурами, взаимодействие с которыми и создавало первую, вторую и третью

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.

производные индоевропейского культурного горизонта<sup>1</sup>. Если хетты столкнулись раньше других с *анатолийским матриархатом*, то другие туранские народы прежде всего получали опыт знакомства с *балканским матриархатом*. Его полюсом были как раз те территории, где мы и встречаем уже намного позднее — во II тысячелетии до Р.Х. — фракийцев. Трудно точно определить, к какой волне курганной культуры они принадлежали, но мы видим у фракийцев развитое земледелие (при всей неприязни к нему официальной военно-аристократической идеологии) и укоренные аграрные практики, и, соответственно, следует предположить, что во фракийской культуре — при внешней доминации туранского начала — должны быть чрезвычайно сильны, устойчивы и могущественны мотивы древнейшей цивилизации Великой Матери — балканского матриархата.

Поэтому в области фракийских религиозных верований мы должны ожидать вторжений титанизма, гипохтонических влияний и в целом активных, разнообразных и настойчивых проявлений Логоса Кибелы.

Именно этот балканский матриархат мы встречаем позднее и у славян, которые станут преемниками фракийской цивилизации и заселят Балканы, вобрав в себя не только собственно фракийцев, но и *дофракийский субстрат*, сопряженный с древнейшей аграрной матриархальной цивилизацией, ранее интегрированный самими фракийцами. Здесь существует *непрерывность крестьянского Dasein'a*, который является общим экзистенциальным измерением для всех крестьянских культур Европы, распространявшихся по ее территории с юго-востока — то есть с Балкан. Именно интеграция этой крестьянской парадигмы — как на Балканах, так и ранее в Трипольской (Кукутени) культуре еще на славянской прародине, в Надкарпатье — и предопределило структуры «славянского матриархата» (Гаспарини) и цивилизации Нави<sup>2</sup>. Соответственно, фракийскую эпоху этносоциологически можно рассматривать как *переходную* между архаическими балканскими обществами аграрного матриархата и славянской цивилизацией Восточной Европы. При этом и сами фракийцы, скорее всего, не были прямыми наследниками первой волны носителей курганной культуры, остановившейся несколько восточнее. Вероятно, до них балканские культуры Великой Матери подвергались многократному нашествию туранских андрократов и интеграции в общества

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

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

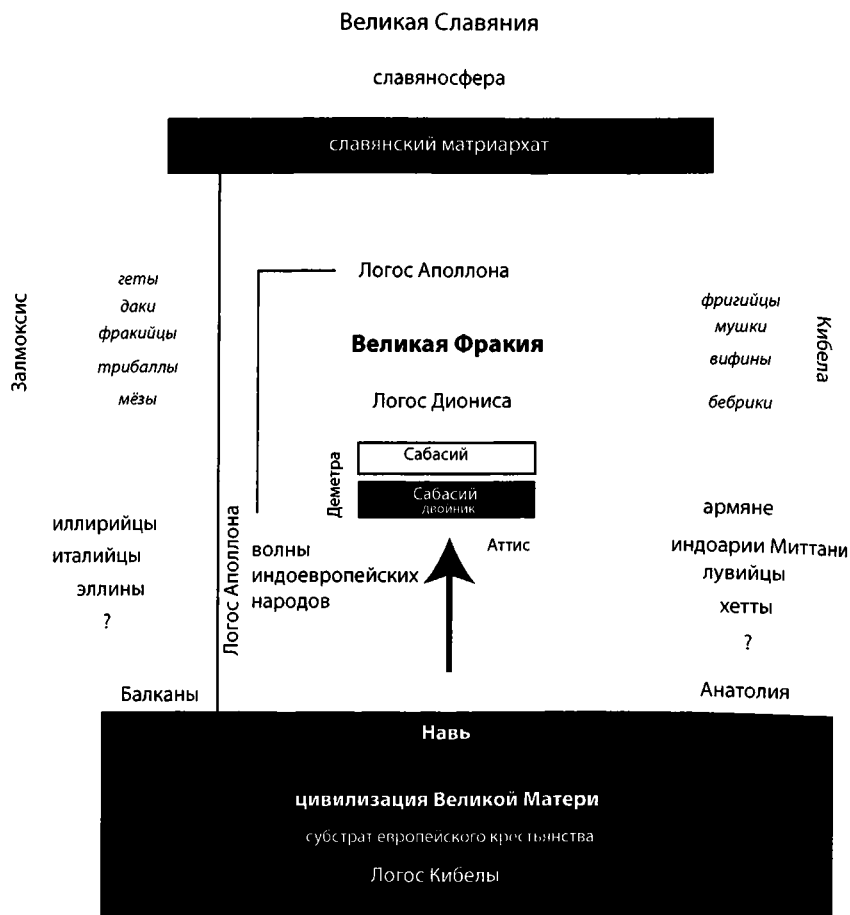
с вертикальной топологией и трехфункциональной моделью. Но при этом мы можем вполне достоверно заключить, что славяне, ставшие последней волной индоевропейцев Восточной Европы и вобравшие в себя все предыдущие слои, наследовали свою идентичность и миссию именно от фракийцев, которые и были главным индоевропейским полюсом Восточной Европы до славянской экспансии<sup>1</sup>.

Это заключение имеет огромное значение для геософии Восточной Европы. Выявив в отдельном томе «Ноомахии»<sup>2</sup> структуру славянского общества и его связь с архаическим матриархатом Балкан, мы (осознанно — для получения чистой модели именно Великой Славянии, славяносферы, действительно ставшей доминантой Восточной Европы с V — VII веков по Р.Х.) упустили из виду предшествующее звено между первыми волнами курганной культуры и самими славянами. И хотя мы не можем даже предположить еще более глубоких соответствий (в частности потому, что происхождение самих элинов и их местопребывания до прихода на Балканы и Пелопоннес, равно как и италиков до прихода в Италию, а также и древнейших периодов кельтского, иллирийского или германского культурных кругов — остается неразрешимой загадкой), неоспоримым является факт, что славяне наследовали балканский горизонт прежде всего у фракийцев, чьими цивилизационными наследниками они в определенном смысле и стали. Мы можем допустить, что для Западных Балкан эту же функцию выполняли иллирийцы, во многом сходные по культуре с фракийцами (отсюда и многочисленные иллирийско-фракийские племена — например, дарданы или пеоны), но в случае иллирийцев у нас нет таких ярких и впечатляющих свидетельств титаномахии, ожесточенной и подчас трагически проигранной борьбы индоевропейского Логоса Аполлона с чрезвычайно живым, устойчивым и интенсивным Логосом Кибелы, причем на землях, которые были с древнейших — доиндоевропейских — времен главными центрами матриархальной Старой Европы, «обетованной землей» Великой Богини.

Отсюда вытекает та колоссальная значимость, которой наделены прямые потомки фракийцев, сохранившие свою самобытность и не растворившиеся в славянском море — румыны и молдаване, наследники даков и гетов, последние носители Логоса Великой Фракии.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Там же.



Фракийский слой в ноологии Восточной Европы

## Гештальты фракийских богов

Фракия у греков считалась родиной героя Орфея. С Орфеем же было связано множество мифов, обрядов и важнейшая религиозно-философская школа. По одной из версий, фракийцами был основан Элевсин, центр Аттических и, шире, панэллинских мистерий, а также город Византий, позднее ставший столицей Римской Империи. Образ Орфея и цикл мифов, с ним связанных, допуска-

ет двойственную интерпретацию — в нем есть как дионисийская (и даже аполлоническая) составляющая, так и следы матриархальных культур<sup>1</sup>.

Религиозные взгляды фракийцев известны фрагментарно, и подчас сведения о них содержат лакуны и противоречия. Можно предположить, что эти взгляды существенно различались в зависимости от того или иного племени, а кроме того, практически везде, где фракийцы жили (от Малой Азии до Дакии), к собственно индоевропейским пластам их религиозной культуры добавлялся уходящий глубоко под землю остов балканского матриархата. Поэтому сразу следует учитывать *двойную герменевтику*: все сведения о религии фракийцев допускают как индоевропейское (туранское), так и матриархальное (Логос Кибелы) прочтение.

О почитаемых фракийцами богах Геродот сообщает следующее:

Богов фракийцы чтут только трех: Ареса, Диониса и Артемиду. А их цари (в отличие от остального народа) больше всех богов почитают Гермеса и клянутся только им. По их словам, и сами они произошли от Гермеса<sup>2</sup>.

οὗτοι μὲν σφέων οἱ ἐπιφανέστατοι νόμοι εἰσὶ θεοὺς δὲ σέβονται μόνους τοῦσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἀρτέμιν. οἱ δὲ βασιλεῖς αὐτῶν, πᾶρεξ τῶν ἄλλων πολιτῶν, σέβονται Ἑρμῆν μάλιστα θεῶν, καὶ ὁμνῶσιν μόνον τοῦτον, καὶ λέγουσι γεγενῆσθαι ἀπὸ Ἑρμέω ἑαυτοῦς.

Трудно сказать, что точно имеет в виду Геродот, говоря об Аресе, Дионисе и Артемиде. Речь, скорее всего, как и всегда в подобных случаях, идет о собственно фракийских богах, которые греки соотносили с привычным для них пантеоном. Но в то же время фракийцы долго находились под эллинским влиянием и вполне могли сами принять эллинский религиозный универсализм (претендующий на то, чтобы быть парадигмальной философией религии<sup>3</sup>), что, безусловно, аффектировало их собственную интерпретацию своей древней и самобытной традиции.

Наличие в триаде богов Ареса вполне логично, так как фракийцы чтили больше всего войну. Собственно фракийским персонажем, который изображает конного воина с копьем, являлся позднее Херос Карабасмос (Heros Karabazmos), считавшийся богом посмертного мира. Его культ был широко распространен во Фракии и Дакии в Римские времена, но сам образ уходит в кочевую эпоху и является вполне архаичным. Херос Карабасмос отождествлялся с фракийским царем Резом (Ῥῆσος), упомянутым Гомером в «Илиаде» в связи с кражей коней ахейцами. У соседних с фракийцами иллирийцев,

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

<sup>2</sup> Геродот. История: В 9 кн. С. 240.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинской Логос. Долина Истины.

живших на западе Балкан, аналогичный персонаж носит имя Медаурус (Medaurus), а иллирийский бог Войны — Арматус (Armatus).

Дюмезиль полагает, что образ фракийского Ареса воплощает в себе классического индоевропейского бога Войны, аналог такого же скифского божества, не названного Геродотом по имени, или Нарта Батрадза, «железного человека»<sup>1</sup>.

По Дюмезилю, упомянутая вместе с Аресом и Дионисом Артемида собирательно представляет третью функцию<sup>2</sup>. Артемиду как богиня-дева соответствует интегрированному в радикальный патриархат гештальту амазонок. Но такое прочтение правомочно в оптике Турана и относится к аполлонической интерпретации фракийской религии. Это может быть как следом собственно фракийского древнего кочевого мировоззрения, так и влиянием эллинской герменевтики, которая часто отождествляла с отдельными — прежде всего женскими — божественными образами эллинского патриархата хтонических и матриархальных божеств Малой Азии. Это вполне справедливо и для культурного круга балканского матриархата.

Изначально же под именем «Артемиды» выступала, вероятно, фракийская Великая Мать — прямой аналог Артемиды Эфесской или собственно Кибелы. Ее фракийским именем было Коттито или Котис (Κότις) или в другой версии Бендида (Βενδίδς). Этимология имени Коттито связана с войной, ненавистью — греческое κότος (вражда, злоба), санскритское śatru (вражда, месть), древнерусское котора (битва, склока, вражда) и т. д. В честь нее фракийцы установили оргиастические празднества — Котиттии (Κοτίττια), которые отмечались по ночам и содержали оргиастические и экстатические элементы, свойственные классическим обрядам круга Кибелы. Культы Котиттии были особенно широко распространены среди фракийского народа эдонов, жившего в Южной Фракии вдоль реки Стримон. Мифическим царем эдонов был Ликург, представленный главным противником Диониса и наказанный за это. Оргии Котиттии римские поэты называли «женскими Вакханалиями», и это название чрезвычайно выразительно: оно показывает, что речь шла о фигуре, которую мы называем «черным двойником Диониса», то есть о его *матриархальном* дубле. Жрицы Коттито носили имя «баптес», «омывающиеся» — от βαπτίζω, «погружаюсь», «омываюсь»<sup>3</sup>. Греки отождествили Коттито с царицей подземного мира Персефоной.

<sup>1</sup> Dumézil G. Esquisses de mythologie. P.: Gallimard, 2003. P. 1079 — 1084.

<sup>2</sup> Ibid. P. 1081.

<sup>3</sup> Здесь можно напомнить сакральную семантику обряда погружения как ритуального «умирания», спуска в подземный (подводный) мир. Это значение до сих пор сохранилось в обряде христианского крещения.

Еще одной фракийской богиней, которая скрывается за греческим именем «Артемиды», могла быть Бендида (Βενδίδς). В некоторых случаях она выступает как дочь Коттиты (Великой Матери), но в других сама представляет Великую Мать.

В V веке до Р.Х. культ Бендиды и особые процессии, посвященные ей — Бендидеи, были принесены фракийцами в Афины, где они праздновались в гавани Пиреи. Они были типологически тесно связаны с культом Кибелы, который также распространился в это время в Афинах, но на сей раз из Фригии.

## Геката: Луна индоевропейцев

Геката (Ἑκάτη) — богиня Луны, колдовства и Подземного мира также считается имеющей фракийское происхождение. Геката выступает как Великая Мать уже у Гесиода в «Теогонии»<sup>1</sup> и у Гомера в гимне Деметре<sup>2</sup>. Геката считалась дочерью титана Перса (Πέρσης) и титаниды Астерии. Отцом Перса был старший титан Крий и морская титанида Эврибия, дочь Геи и Понта (моря). Согласно венгерскому историку религий Карлу Кереньи<sup>3</sup> (1897 — 1973), Геката входила в древнюю архаическую триаду богинь Деметры — Персефона (Кора) — Геката, представлявшую секвенцию трех матриархальных гештальтов: Мать — Дочь — Луна (Смерть). В «Теогонии» Гесиода мы читаем о Гекате следующие пояснения:

Эта<sup>4</sup>, зачавши, родила Гекату, — ее перед всеми

Зевс отличил Громовержец и славный удел даровал ей:

Править судьбою земли и бесплодно-пустынного моря.

Был ей и звездным Ураном почетный удел предоставлен,

Более всех почитают ее и бессмертные боги.

Ибо и ныне, когда кто-нибудь из людей земнородных,

Жертвы свои принося по закону, о милости молит,

ἥ δ' ὑποκυσαμένη Ἑκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων

Ζεὺς Κρονίδης τίμησε: πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,

μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.

ἥ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς

ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα.

καὶ γὰρ νῦν, ὅτε ποῦ τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων

ἔρδων ἱερὰ κατὰ νόμον ὑλάσκηται,

<sup>1</sup> Гесиод. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001.

<sup>2</sup> Гомер. Гомеровы гимны // Эллинские поэты. М.: Госполитиздат, 1963.

<sup>3</sup> Jung C. G., Kerényi C. Essays on a science of mythology: the myth of the divine child and the mysteries of Eleusis. N.Y.: Pantheon Books, 1949.

<sup>4</sup> Астрея — супруга Перса.



То призывает Гекату: большую он честь получает

Очень легко, раз молитва его принята благо-склонно.

Шлет и богатство богиня ему: велика ее сила.

Долю имеет Геката во всяком почетном уделе  
Тех, кто от Геи-Земли родился и от Неба-Ура-на,

Не причинил ей насилья Кронид и не отнял обратно,

Что от Титанов, от прежних богов, получила богиня.

Все сохранилось за ней, что при первом раз-деле на долю

Выпало ей из даров на земле, и на небе, и в море.

Чести не меньше она, как единая дочь, полу-чает,—

Даже и больше еще: глубоко она чтима Кро-нидом<sup>1</sup>.

κυκλήσκει Ἑκάτην. πολλή τέ οἱ ἔσπετο τιμή

ῥεῖα μάλ', ᾧ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται  
εὐχάς,

καί τέ οἱ ὄλβον ὀπάξει, ἐπεὶ δύναμις γε  
πάρεστιν.

ᾧσοι γάρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο  
καὶ τιμὴν ἔλαχον, τούτων ἔχει αἶσαν  
ἅπαντων.

οὐδέ τί μιν Κρονίδης ἐβίησατο οὐδέ τ'  
ἀπὴύρα,

ᾧσσ' ἔλαχεν Τιτῇσι μετὰ προτέροισι  
θεοῖσιν,

ἀλλ' ἔχει, ὥς τὸ πρῶτον ἀπ' ἀρχῆς ἔπλετο  
δασμός,

καὶ γέρας ἐν γαίῃ τε καὶ οὐρανῷ ἥδὲ  
θαλάσσῃ:

οὐδ', ὅτι μονογενής, ἥσسون θεὰ ἔμμορε  
τιμῆς,

ἀλλ' ἔτι καὶ πολὺ μᾶλλον, ἐπεὶ Ζεὺς τίεται  
αὐτήν.

В этом описании Гесиода важна каждая деталь. Во-первых, очевидно, что древность Гекаты, которая правила в эпоху титанов, до олимпийской революции Зевса, делает ее всеохватывающим образом Великой Матери. Именно потому, что речь идет о Великой Матери, «более всех почитают ее и бессмертные боги»<sup>2</sup>.

Во-вторых, бросается в глаза связь Гекаты с тремя стихиями — землей, морем и небом, где она правит судьбой —

Править судьбою земли и бесплодно-пустынного моря.

Был ей и звездным Ураном почетный удел предоставлен.

Отсюда тройственность Гекаты в ее скульптурных и графических изображениях. Она считалась богиней пересечения трех дорог, представлялась в виде трехликой богини с тремя головами, соотносилась с тремя фазами Луны или тремя возрастами жизни женщины.

Далее Гесиод перечисляет те дары, которые она приносит лю-дям, ее чтущим.

<sup>1</sup> Гесиод. Теогония. С. 33.

<sup>2</sup> Там же.

Пользу богиня большую, кому пожелает, при-  
носит.

Хочет — в народном собрание любого меж  
всех возвеличит.

Если на мужегубительный бой снаряжаются  
люди,

Рядом становится с теми Геката, кому поже-  
дает

Дать благосклонно победу и славою имя укра-  
сить.

Возле достойных царей на суде восседает бо-  
гиня.

Очень полезна она, и когда состязаются люди:

Рядом становится с ними богиня и помощь  
даст им.

Мощью и силою кто победит — получает на-  
граду,

Радуюсь в сердце своем, и родителям славу  
приносит.

Конникам также дает она помощь, когда по-  
желает,

Также и тем, кто, среди синих, губительных  
волн промышляя,

Станет молиться Гекате и шумному Энноси-  
гею.

Очень легко на охоте дает она много добычи,  
Очень легко, коль захочет, покажет ее — и от-  
нимет.

Вместе с Гермесом на скотных дворах она  
множит скотину;

Стадо ль вразброску пасущихся коз иль коров  
круторогих,

Стадо ль овец густорунных, душой пожелав,  
она может

Самое малое сделать великим, великое ж —  
малым.

Так-то, — хотя и единая дочь у матери, —  
все же

Между бессмертных богов почтена она вся-  
ческой честью.

ῥ' δ' ἐθέλει, μεγάλως παραγίνεται ἡδ'  
ὀνίνησιν:

ἐν τε δίκη βασιλεῦσι παρ' αἰδοίοισι καθίζει,

ἐν τ' ἀγορῇ λαοῖσι μεταπρέπει, ὃν κ'  
ἐθέλῃσιν:

ἡδ' ὁπότ' ἐς πόλεμον φθισιήνορα  
θωρήσσονται

ἄνδρες, ἔνθα θεὰ παραγίνεται, οἷς κ'  
ἐθέλῃσι

νίκην προφρονέως ὀπάσαι καὶ κῦδος  
ὀρέξαι.

ἐσθλή δ' αὖθ' ὁπότ' ἄνδρες ἀεθλεύωσιν  
ἀγῶνι,

ἔνθα θεὰ καὶ τοῖς παραγίνεται ἡδ'  
ὀνίνησιν:

νικτήσας δὲ βίη καὶ κάρτει καλὸν ἄεθλον

ρεῖα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος  
ὀπάξει.

ἐσθλή δ' ἰππῆεσσι παρεστάμεν, οἷς κ'  
ἐθέλῃσιν.

καὶ τοῖς, οἱ γλαυκὴν δυσπήμελον  
ἐργάζονται,

εὐχονται δ' Ἑκάτῃ καὶ ἐρικτύῳ  
Ἐννοσιγαίῳ,

ῥηιδίως ἄγρην κυδρὴ θεὸς ὥπασε πολλήν,  
ρεῖα δ' ἀφείλετο φαινομένην, ἐθέλουσά γε  
θυμῷ.

ἐσθλή δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληϊδ'  
ἀέξειν:

βουκολίας δ' ἀγέλας τε καὶ αἰπόλια πλατέ'  
αἰγῶν

ποιμένας τ' εἰροπόκων οἴων, θυμῷ γ'  
ἐθέλουσα,

ἐξ ὀλίγων βριαίει κάκ πολλῶν μείονα θῆκεν.

οὕτω τοι καὶ μουνογενῆς ἐκ μητρὸς ἐοῦσα

πᾶσι μετ' ἀθανάτοισι τετίμηται γεράεσσιν.

Вверил ей Зевс попечение о детях, которые узрят	θῆκε δὲ μιν Κρονίδης κουροτρόφον, οἱ μετ' ἐκείνην
После богини Гекаты восход многовидящей Эос.	ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἦοῦς.
Искони юность хранит она. Вот все уделы богини <sup>1</sup> .	οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἱ δὲ τε τιαί.

Здесь перечислены все важнейшие ценности древних греков — начиная с заботы о детях и умножении скота и заканчивая удачей на охоте, воинскими добродетелями и справедливым судом (достоинство царей). В этом контексте Геката может считаться богиней войны, богиней власти, богиней скота, богиней охоты и богиней материнства. Но в этом перечислении есть одно чрезвычайно важное упущение: *ничего не говорится о покровительстве Гекаты урожаю и крестьянскому труду*. Иными словами, в образе Гекаты у Гесиода отсутствует хтоническое и гипохтоническое измерение. Области Гекаты — это поверхность земли, море и небо, но *никак не Преисподняя*. В Гекате Гесиода вопреки Керении как раз нет ничего от Деметры и Персефоны. Это чисто индоевропейское андрократическое прочтение Богини, свойственное кочевым и воинственным культурам Турана<sup>2</sup>, а не оседлому аграрному обществу<sup>3</sup>. Следовательно, если принимать версии Гесиода и Гомера за изначальную семантику Гекаты и признавать ее фракийское происхождение, то мы видим образ *андрократического женского божества*, которое интегрируется в олимпийский космос из титанического прошлого, но не несет на себе никаких видимых следов матриархальной архайки. Если Геката и представляет Великую Мать, то *прошедшую глубинную трансформацию в структуре вертикально организованного патриархата*. В этом смысле ее происхождение от титана Перса может быть указанием на ее иранские корни.

Другое дело, чем эта богиня стала в последующие эпохи. Позднее ее образ был связан с умирающей Луной, Подземным миром и его символом факелом (который необходим именно во тьме), со змеями и псами, а также с колдовскими обрядами и миром мертвых. Геката как покровительница колдовства и некромантии, как королева ведьм и властительница смерти — это результат совершенно иного, нежели у Гесиода, прочтения ее образа. Такое прочтение, как мы

<sup>1</sup> Гесиод. Теогония. С. 33–34.

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

<sup>3</sup> Это особенно выделяется на фоне того, что в «Теогонии» Гесиода наряду с патриархальными элементами содержатся многочисленные матриархальные, происходящие из анатолийского контекста.

видели в случае фракийской Бендис или Коттито, вполне возможно и во фракийской культуре, но при этом оно не является, скорее всего, ни изначальным, ни единственным. Само греческое толкование Гекаты (Ἑκάτη) как «Дальней» сопоставимо с одним из наименований Аполлона — Ἑκατός, «Дальний», «Далекий». Но *дистанция* есть противоположность основной черты Великой Матери, которая всегда близка, всегда рядом, всегда под, всегда вокруг, всегда внутри. Следовательно, если Геката и входила в триаду Деметра — Персефона — Геката, то не как их эквивалент, но как *женская антитеза* материнству (Деметра) и царствованию в мире мертвых (Персефона). Геката не земная и не подземная, она *надземная* во всех смыслах богиня. И в этом качестве она могла воплощать в триаде *иную женственность* — далекую, небесную, трансцендентную. В этом смысле она близка Артемиде и латинской Диане. В румынском фольклоре есть соответствующая ей фигура — лунная богиня Иляна Косынзяна, «сестра Солнца».

В структуре фракийского мировоззрения такой чисто туранский индоевропейский гештальт вполне возможен (как и у патриархальных эллинов), но и перетолковывание его в хтоническом и гипохтоническом ключе также возможно не только у эллинов, но и у самих фракийцев, хотя в отношении Гекаты мы знаем лишь, что многие греки считали ее *фракийской* богиней. О ее культе, почитании и даже имени у самих фракийцев никаких сведений нет.

## Дионис: фракийское прочтение

Бога Диониса греки часто также называли богом фракийского происхождения. Действительно, ряд сюжетов из цикла Диониса связан с Фракией (в частности, мотив гонений на него со стороны царя Ликурга). Если обратиться к Бахофену (1815 — 1887)<sup>1</sup>, то фракийский Дионис может быть интерпретирован как выражение борьбы собственно фракийского (индоевропейского) патриархата с древним кругом матриархальных культур. По Бахофену, Дионис взламывает матриархат, высвобождая гинекократию и даже гетеризм (оргии), но лишь затем, чтобы установить на основании этого социального и культового хаоса новый мужской строго *солярный порядок*. Дионис есть солнце, спускающееся в ночь, чтобы осветить ее дно, и оттолкнувшись от него, созидать структуры вечного (аполлонического) дня. В этом его олимпийская (эллинская) природа. В структуре

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

изначального индоевропейского туранского Dasein'a фракийцев ге-штальт Диониса вполне мог играть именно эту роль.

У Дюмезиля в системе фракийской религии Дионис и посвященные ему обряды, проходившие на самой высокой горе, соответствуют первой — жреческой — функции индоевропейской традиции<sup>1</sup>.

Но мы неоднократно видели, что фигура Диониса перетолковывалась в матриархальном контексте — прежде всего в Анатолии — в совершенно ином ключе. Тогда Дионис представлял как консорт Великой Матери Кибелы, как ее титаническое порождение, как Атис или Адонис. Эту фигуру мы называли «черным двойником Диониса», так как в ней происходит смещение от темного Логоса Диониса («солнце полуночи» или даже апофатического аспекта высшего Божества — гештальт Варуны<sup>2</sup>) к черному Логосу Кибелы<sup>3</sup>. Поэтому с учетом могущества и укорененности балканского матриархата мы вполне можем ожидать именно такой трактовки.

С культом Диониса или его двойника в любом случае хорошо сочетается культ Гермеса, свойственный, по словам Геродота, фракийским царям. Эти две фигуры богов-психопомпов, объединяющих все три сечения вертикального патриархального космоса, функционально тесно связаны друг с другом<sup>4</sup>.

Неожиданные подробности Геродот сообщает о существовании во Фракии у племени сатров оракулов Диониса и особых жриц, которые их истолковывали. Это также совершенно не вписывается в эллинские обряды и формы почитания Диониса.

Что до сатров, то они, насколько нам известно, никогда не были никем покорены. Только они одни из фракийцев сохранили свободу до наших времен. Они живут высоко в горах, покрытых разнообразным лесом и снегом, и отличаются воинственностью. В их владении знаменитое прорицалище Диониса.

Прорицалище же это находится высоко в горах, и бессы (один из родов сатров) толкуют прорицания при храме. Оракулы, как в Дельфах, изрекает главная жрица, и [вообще] все происходит, как и в других прорицалищах<sup>5</sup>.

σάτραι δὲ οὐδενός κω ἀνθρώπων ὑπῆκοοι ἐγένοντο, ὅσον ἡμεῖς ἴδμεν, ἀλλὰ διατελεῦσι τὸ μέχρι ἐμεῦ αἰεὶ ἑόντες ἐλεύθεροι μόνοι Θρηίκων: οἰκέουσι τε γὰρ ὄρεα ὑψηλά, ἰδοῖσι τε παντοίῃσι καὶ χιόνι συνηρεφέα, καὶ εἰσὶ τὰ πολέμμα ἄκροι. οὗτοι οἱ Διονύσου τὸ μαντήιον εἰσὶ ἐκτμήνοι: τὸ δὲ μαντήιον τοῦτο ἔστι μὲν ἐπὶ τῶν ὀρέων τῶν ὑψηλοτάτων, Βησσοὶ δὲ τῶν Σατρέων εἰσὶ οἱ προφητεύοντες τοῦ ἱεροῦ, πρόμαντις δὲ ἡ χρέωσα κατὰ περ ἐν Δελφοῖσι, καὶ οὐδὲν ποικιλωτέρων.

<sup>1</sup> Dumézil G. Esquisses de mythologie. P. 1082.

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

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

<sup>5</sup> Геродот. История: В 9 кн. С. 342.

Двойственность Диониса ярко выражена в фигуре фракийского бога Сабасия (Σαβάσιος). Греки подчас отождествляли Диониса с Сабасием. В мифе Сабасий сближался то с самим Зевсом, то с Дионисом-Загреем, рожденным Зевсом в образе змея от Персефоны в подземном мире. Его культ был связан со змеями и экстатическими процессиями. У родственников фракийцев фригийцев культ Сабасия получил уже однозначно хтоническое толкование, и фигура этого бога окончательно превратилась в консорта Великой Матери (Ма или Кибелы). В этом случае он представлялся «отцом» Аттиса или самим Аттисом.

Явно речь идет о божестве, существенно отличающемся от аналогичной фигуры у греков. Но тем не менее, определенные общие черты можно увидеть. Процессии Сабасия (фракийского или фрако-фригийского «Диониса») включали экзальтированных жриц (в культе Сабасия они назывались не вакханки, а мималлоны<sup>1</sup> или бассариды<sup>2</sup>, что также позднее перешло и на служительниц культа Диониса) и наряду с ними хтонические фигуры, аналогичные свите Диониса — козлоногие, рогатые, одетые в звериные шкуры. В культах центральную роль играли змеи, которых пропускали посвящаемым юношам под рубашку, символизируя тем самым *соитие со змеем*. Символическим растением Сабасия был укроп (ἀνηθος)<sup>3</sup>, а священным деревом — тополь (λεύκη).

Мирча Элиаде говорит о мистериях Сабасия:

Культе фракийского «Диониса» напоминает описания Еврипида в «Вакханках». Церемонии проходили ночью в горах, при свете факелов; под звуки дикой музыки (звон медных котлов, кимвалы и флейты) поклонники «Диониса» с радостными криками заводили неистовый хоровод. «В эти необузданные и изнуряющие танцы

<sup>1</sup> Мималлоны, греческое Μιμαλλόνες, были в Македонии главными действующими лицами экстатических процессий. Греки (в частности, Гесикий) считали, что это название означает «подражание» и связано с культом ритуального переодевания женщин в мужские одежды. Отсюда фигура популярная в Македонии и Иллирии Диониса Псевданора (Ψευδάνωρ), то есть Диониса Псевдо-Мужчины, покровителя мималлон. Это явная отсылка к гинекоκραтии и матриархату. Те же мималлоны или сходные с ними участницы процессии фракийского «Диониса» (Сабасия) носили название Κλωδόνες, что, возможно, было связано с ткачеством — откуда имя одной из мойр-ткачих — Клото, Κλωθώ.

<sup>2</sup> Слово βασάρης означает лиса, лисья шкура. Участницы экстатических процессий в честь Сабасия (а также менады в Дионисиях) носили лисьи шкуры. В лисьей шкуре часто изображался и сам Дионис. Это напрямую свидетельствует о влиянии Фракии, так как классическим одеянием фракийцев были плащи, сшитые из лисьих шкур. Лиса в мифологии считается хтоническим животным и входит в круг символов Великой Матери.

<sup>3</sup> Укроп считался тем растением, которое делает змей зоркими, то есть символически наделяет хтонические могущества зрением и знанием.

чаще всего пускались женщины; одеты они были причудливо; они носили *bessages*, длинные свободные одежды, сшитые, по-видимому, из лисьих шкур; сверху — козьи шкуры и, возможно, на голове — рога»<sup>1</sup>. В руках они держали змей, посвященных Сабазию, кинжалы или тирсы. Достигнув исступления, «священного безумия», они хватали предназначенных для жертвоприношения животных и разрывали их на части, поедая мясо сырым. Омофагией, по традиции, заканчивалось ритуальное слияние с богом; отныне участники церемонии носили имя Сабос или Сабазий.

Как и у греческих вакханок, речь идет о некоем временном «обождении». Однако экстатический опыт мог пробудить и специфические религиозные способности, в первую очередь — дар пророчества. В отличие от греческого дионисийства, фракийцы связывали практику прорицания с культом «Диониса». Оракул бога находился в ведении у племени бессов; его храм был выстроен на высокой горе, и пророчица предсказывала будущее, входя в экстаз, как и дельфийская пифия<sup>2</sup>.

Здесь важно обратить внимание на то, что Элиаде ставит имя Диониса в кавычки, подчеркивая, что фракийский «Дионис» качественно отличен от Диониса эллинского.

Сабасий имел явно хтонические и аграрные черты: о нем говорится, что он первым ввел технику распахивания земли волами, принес людям ячмень и т. д.

Все эти черты фракийского «Диониса» совершенно не соответствуют основной индоевропейской парадигме Турана, и напротив, представляют собой очевидные черты матриархальной хтонической культуры Старой Европы, основными центрами которой была как Малая Азия, так и Балканы, где до прихода индоевропейцев Турана процветала цивилизация Кибелы. Поэтому и толкование фракийской религии может быть двояким: с одной стороны, в духе классического для Турана жесткого воинственного патриархата (тогда Артемида, Арес и Дионис могут интерпретироваться в солярном и андрократическом ключе — как это и предлагает делать Дюмезиль), а с другой — в духе гипохтонических культов Великой Матери, тогда эти же или сходные с ними образы (точнее, их черные дубли) приобретают совершенно иную семантику. С этим мы уже встречались при рассмотрении фригийской культуры, где капитуляция патриархата в пользу Логоса Кибелы была полной. Родственные фригийцам фракийцы, видимо, отчасти проделали аналогичный путь — и в этом

<sup>1</sup> Rohde E. *Psyché*. P.: Payot, 1928. P. 269. — Прим. М. Элиаде.

<sup>2</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М.: Критерион, 2002. С. 147 — 148.

случае и Орфей, сопряженный со спуском в ад и гипохтоническими культами, и Сабасий, воплощающий темную сторону Диониса или его титанического двойника, и Артемиды-Бендиды, перетолкованная в духе Кибелы, и экстатические процессии, и жрицы, изъясняющие оракулы — были элементами матриархальной религиозной культуры, сумевшей трансформировать андрократическое воинственное общество индоевропейских туранцев.

На вопрос о том, затронула ли эта трансформация все фракийские племена или только некоторые из них, находился ли источник матриархальных влияний на Балканах (то есть в самой Фракии) или в Малой Азии (Фригия, Вифиния, Мизия), осуществились ли такие трансформации фракийского пантеона в последние века до Р.Х., или произошли гораздо ранее — под прямым воздействием Логоса Кибелы на ранних этапах вторжения носителей курганной культуры на Балканы — однозначно ответить невозможно.

## Фракийцы и гнозис

Геродот говорит еще об одной особенности фракийской религии, удивительно напоминающей поздние гностические взгляды (которые получили особое распространение уже в совершенно иную эпоху именно на территории древней Фракии).

О деяниях гетов и их вере в бессмертие я уже рассказывал. Образ жизни травсов в общем такой же, как и у других фракийских племен. Только обычаи при рождении и кончине у них особенные. А именно, вот какие. [При рождении] родные усаживаются вокруг новорожденного младенца и горюют о том, сколько бедствий ему предстоит еще перенести в жизни. При этом перечисляют все людские горести и заботы. Напротив, погребение покойников у них проходит с шутками и весельем. Ведь мертвые [по мнению гетов] уже избавились от всех жизненных зол и печалей и ведут радостную и блаженную жизнь<sup>1</sup>.

τούτων δὲ τὰ μὲν Γῆται οἱ ἀθανατίζοντες ποιεῦσι, εἰρηταὶ μοι: Τραυσοὶ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα κατὰ ταῦτα τοῖσι ἄλλοισι Θρηῖσι ἐπιτελέουσιν, κατὰ δὲ τὸν γινόμενόν σφι καὶ ἀπογινόμενον ποιεῦσι τοιαύδε: τὸν μὲν γενόμενον περιζόμενοι οἱ προσήκοντες ὀλοφύρονται, ὅσα μιν δεῖ ἐπεῖτε ἐγένετο ἀναπλῆσαι κακά, ἀνηγεόμενοι τὰ ἀνθρωπλήα πάντα πάθει: τὸν δ' ἀπογενόμενον παίζοντές τε καὶ ἡδόμενοι γῆ κρύπτουσι, ἐπιλέγοντες ὅσαν κακῶν ἐξαπαλλαχθεὶς ἐστὶ ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ.

Такая оппозиция характерна для крайних дуалистических культов с сотериологической и эсхатологической ориентацией. Особенно это свойственно *уранизму*, что в полной мере даст о себе знать

<sup>1</sup> Геродот. История: В 9 кн. С. 239 — 240.



в эпоху эллинизма, но корни чего легко обнаружить уже при Ахеменидах. Но Геродот описывает как раз период греко-персидских войн, где фракийцы тесно соприкоснулись с иранцами и были плотно включены в их военные и политические структуры. Поэтому в данном случае мы, вероятно, имеем дело с иранистскими мотивами<sup>1</sup>, которые, однако, окажутся чрезвычайно устойчивыми и укоренными именно в Анатолии и балканской Фракии, но проявят себя уже в Средневековье — через широкое распространение павликианства (в Анатолии) и богомилства в Болгарии<sup>2</sup>.

Румынский историк религий Мирча Элиаде сводит к этой эсхатологической и сотериологической гностической тональности ряд фундаментальных сторон *румынской идентичности*, а румыны как раз и представляли собой романизированных даков и гетов, то есть прямых наследников фракийской культуры, менее чем в других регионах Фракии смешавшихся со славянами (как это произошло в Болгарии).

Так, Элиаде, рассматривая свидетельство Геродота, пишет:

Вера в бессмертие и убежденность в блаженстве души, разлученной с телом, приводит, у иных фракийских племен, к граничающему с патологией преклонению перед смертью и обесцениванию жизни (...) Многие античные авторы объясняли исключительное мужество фракийцев в сражении их эсхатологическими убеждениями. Марциан Капелла (VI, 656) приписывал им даже «страстное желание смерти» (*appetitus maximus mortis*), ибо «умереть им казалось красивым». Эта религиозная валоризация смерти еще узнаваема в некоторых фольклорных произведениях румын и других народов Юго-Восточной Европы<sup>3</sup>.

Для румына Элиаде этот аспект фракийской культуры имел огромное значение, поскольку сам Элиаде был заинтересован в новом открытии и даже отчасти в реставрации *глубинной румынской идентичности*, которая так или иначе уходила в древнюю культуру даков и гетов, а следовательно, фракийский фактор для Элиаде был чрезвычайно важным и внутренним.

Традициям гетов и даков большое внимание уделял и другой румынский традиционалист, последователь Рене Генона Василий Ловинеску (1905—1984), написавший о сакральной географии Бал-

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

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>3</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2. С. 148—149.

кан ряд работ, дающих оригинальную интерпретацию фракийской религии и в том числе гностического отношения к материальному миру<sup>1</sup>.

### **Залмоксис: тревожный гештальт румынской идентичности**

Геродот упоминает также о поклонении чисто фракийскому божеству Залмоксису (или Салмоксису), считавшемуся у фракийского племени гетов богом потустороннего мира и, по многочисленным свидетельствам, единственным богом (что дало основание ряду исследователей говорить о прамонотеизме фракийцев и конкретно гетов).

Что касается веры гетов в бессмертие, то она состоит вот в чем. По их мнению, они не умирают, но покойник отходит к богу Салмоксису (иные зовут его также Гебелейзисом). Каждые пять лет геты посылают к Салмоксису вестника, выбранного по жребию, с поручением передать богу все, в чем они нуждаются в данное время. Посылают же вестника они так. Выстроившись в ряд, одни держат наготове три метательных копья, другие же хватают вестника к Салмоксису за руки и за ноги и затем подбрасывают в воздух, так что он падает на копья. Если он умирает, пронзенный копьями, то это считается знаком божьей милости, если же нет, то обвиняют самого вестника. Его объявляют злодеем, а к богу отправляют затем другого человека. Тем не менее поручения ему дают еще при жизни. Эти же самые фракийские племена во время грозы, когда сверкает молния, пускают стрелы в небо и угрожают богу, так как вовсе не признают иного бога, кроме своего<sup>2</sup>.

ἀθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον: οὐτε ἀποθνήσκειν ἑαυτοὺς νομίζουσι ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Σάλμοξιν δαίμονα: οἱ δὲ αὐτῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον ὀνομάζουσι Γεβελείζιν: διὰ πεντετηρίδος τε τὸν πάλω λαχόντα αἰεὶ σφέων αὐτῶν ἀποπέμπουσι ἄγγελον παρὰ τὸν Σάλμοξιν, ἐντελλόμενοι τῶν ἂν ἐκάστοτε δέωνται, πέμπουσι δὲ ὧδε: οἱ μὲν αὐτῶν ταχθέντες ἀκόντια τρία ἔχουσι, ἄλλοι δὲ διαλαβόντες τοῦ ἀποπεμπομένου παρὰ τὸν Σάλμοξιν τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας, ἀνακινήσαντες αὐτὸν μετέωρον ῥίπτουσι ἐς τὰς λόγχας. ἦν μὲν δὴ ἀποθάνῃ ἀναπαρεῖς, τοῖσι δὲ ὕλος ὁ θεὸς δοκεῖ εἶναι: ἦν δὲ μὴ ἀποθάνῃ, αἰτιῶνται αὐτὸν τὸν ἄγγελον, φάμενοι μὴ ἄνδρα κακὸν εἶναι, αἰτιησάμενοι δὲ τοῦτον ἄλλον ἀποπέμπουσι: ἐντέλλονται δὲ ἐπιζῶντι. οὗτοι οἱ αὐτοὶ Θρήκες καὶ πρὸς βροντὴν τε καὶ ἀστραπὴν τοξεύοντες ἄνω πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀπειλέουσι τῷ θεῷ, οὐδένα ἄλλον θεὸν νομίζοντες εἶναι εἰ μὴ τὸν σφέτερον.

<sup>1</sup> *Geticus*. La Dacie hyperbórcenne. P.: Pardès, 1987;  *Lovinescu V. Monarhul ascuns: permanență și ocultare*. Iași: Institutul European, 1999; *Idem*. Interpretarea esoterică a unor basme și balade populare românești. București: Cartea Românească, 1994.

<sup>2</sup> *Getogom*. История: В 9 кн. С. 210—211.

Здесь речь идет о ритуальных человеческих жертвоприношениях, которые также были характерны для древнейших эпох индоевропейской религии — пурушамедха.

Фигура бога Залмоксиса была тщательно исследована Мирчей Элиаде, посвятившим этой теме отдельную работу «Залмоксис, исчезающий бог»<sup>1</sup>. Комментируя Геродота и его отождествление Залмоксиса с Гебелейзисом, Элиаде пишет:

Вопреки свидетельству Геродота (переданному, правда, с удивительным небрежением к стилистике и грамматике), трудно считать Залмоксиса и Гебелейзиса одним и тем же богом. Их функции и культы совершенно различны. Как мы увидим дальше, в образе Залмоксиса нет ничего от бога Грозы. Что же до пускания стрел в небо, можно усомниться в правильности понимания Геродотом смысла этого ритуала. Вполне вероятно, что стрелами угрожали не богу (Гебелейзису), а злым демоническим силам в облике туч. Иными словами, совершалось некое позитивное культовое действие: стреляя из лука, фракийцы подражали богу, тем самым помогая ему в битве с духами тьмы. Как бы то ни было, нам остается лишь смириться: мы не можем восстановить функции и «историю» Гебелейзиса на основе одного-единственного документа.

После Геродота о Гебелейзисе никто и не упоминает, однако отсюда не следует с необходимостью, что его культ исчез. Он мог либо слиться с каким-то другим божеством, либо продолжал жить под другим именем<sup>2</sup>.

Некоторые авторы отождествляют Гебелейзиса с фракийским богом Грозы Зибелфиурдом (Zibelthiurdos). Имя Гебелейзис (Γεβελείζης) звучит сходно с финикийским Ва'алом, также богом Грозы. Самого Залмоксиса Аристотель отождествляет с финикийским Мохосом (Охосом) и титаном Атласом. Другие авторы видят в имени Гебелейзис сочетание двух основ: Кибела и Зевс (в его хтонической трактовке).

С Залмоксисом была связана священная гора Когайонон, в пещере которой он и скрывался в течение четырех лет, чтобы по их прошествии снова появиться среди гетов.

В особом мистическом и метафизическом ключе Элиаде истолковывает эвгемеристическую трактовку фигуры Залмоксиса, которая также приводится Геродотом, а позднее дополняется Страбоном.

<sup>1</sup> *Eliade M. Zalmoxis, The Vanishing God. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.*

<sup>2</sup> *Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2. С. 150.*

Наиболее ценные сведения Геродота касаются мифа и культа Залмоксиса. Из его бесед с понтийскими греками следует, что Залмоксис был когда-то рабом Пифагора: «став свободным, он сумел накопить огромное богатство и, разбогатев, вернулся на родину. Поскольку фракийцы жили бедно и были простоваты», Залмоксис решает просветить их. Он «велел устроить зал, где принимал знатнейших граждан и устраивал пиры; во время пиршеств Залмоксис учил гостей, что ни он сам, ни его сотрапезники, ни потомки их не умрут, но удалятся в страну, где будут жить вечно и в совершенном счастье» (IV, 95 — 96). Тем временем «он приказал соорудить для себя некое подземное помещение», в которое «спустился и там прожил три года. Фракийцы жалели и оплакивали его, как умершего; но на четвертый год он вернулся к ним, и таким образом в то, что говорил Залмоксис, поверили». Геродот добавляет: «Что касается меня, то я не отказываюсь верить в рассказы о его подземном помещении, но и не слишком доверяю им; полагаю, однако же, что этот Залмоксис жил за много лет до Пифагора. Но был ли он человеком или богом страны гетов — оставим это» (IV, 95 — 96). (...)

Приведенная история весьма последовательна: греки Гелеспонта или сам Геродот интерпретировали то, что знали о Залмоксисе, о его учении и культе в духе пифагорейской доктрины. Значит, культ этого гето-дакского бога содержал веру в бессмертие души и некоторые посвященные обряды. За рационализмом и евгемеризмом Геродота или его осведомителей угадывается мистериальный характер культа. Геты, пишет Геродот, действительно «веруют в свое бессмертие» (IV, 93), потому, что «они убеждены в том, что не умирают, а по смерти соединяются с Залмоксисом» (IV, 94). Однако глагол *ἀθανατίζειν* значит не «верить в свое бессмертие», но «стать бессмертным». Этой «иммортализации» достигали с помощью обряда инициации, что сближает культ, установленный Залмоксисом, с греческими и эллинистическими мистериями. Нам неизвестно, как в точности происходили церемонии, но сведения Геродота указывают на мифо-ритуальный сценарий «умирания» (сокрытия) и «возвращения на землю» (эпифании)<sup>1</sup>.

Элиаде, для которого гештальт Залмоксиса был напрямую связан с тайной румынской идентичности, своего рода с *Selbst* румыно-дакского *Dasein*'а, полагал, что речь идет не просто об одном из божеств политеистического пантеона, но о своего рода «фракийском монотеизме»<sup>2</sup>, основанном на внутреннем тождестве святого

<sup>1</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2. С. 150 — 151.

<sup>2</sup> Тезис о «фракийском монотеизме» разделяли Э. Роде, В. Парван, Ж. Коман, С. Палига и др.

(жреца, пророка, сакрального философа) с высшим духовным началом (с Богом), а с другой стороны, на цикле появлений/сокрытий, неоплатонических *πρόδος* / *ἐπιστροφή* — причем тот, кто скрывается и проявляет себя в эпифании, есть это принципиально *единое существо*, имманентное и трансцендентное одновременно. Если культ Залмоксиса был мистериальным, то речь шла не об «обещании бессмертия», но о «даре бессмертия», о «становлении посвященного бессмертным».

В реконструкции самого Элиаде и кружка румынских интеллектуалов, объединившихся вокруг издававшегося в 1930-е годы журнала «Залмоксис» (Жан Коман, Николае Денсушяну, Висиле Парван, отец и сын Джуреску, Константин Дайковичу и т. д.), Залмоксис толковался как особый сакральный комплекс, в котором древние даки совмещали индоевропейское учение о тождестве высшего человека с Богом (принцип Веданты о тождестве атмана и Брахмана) и протохристианскую мистирию уходящего в смерть и поднимающегося из нее воскресающего Бога.

Элиаде связывает с Залмоксисом и гностические мотивы во фракийской культуре, полагая, что обряд ритуально убиваемого посланца к Залмоксису может свидетельствовать о неприязни к материальной жизни и валоризации потустороннего — чисто духовного — существования. Этим он объясняет и спор вдовиц за право быть заколотыми на могиле мужа.

К этой же идее примыкает и упоминание Залмоксиса как «фракийского врача» Платоном в диалоге «Хармид». Там Сократ рассказывает такую историю:

Итак, мой Хармид, подобным же образом обстоит дело и с этим заговором. Научился же я ему, когда находился там, при войске, у некоего фракийского врача из учеников Залмоксиса: считается, что врачи эти дают людям бессмертие. Так вот, фракиец этот говорил, будто эллинские врачи правильно передают то, что я тебе сейчас поведал; но Залмоксид, сказал он, наш царь, будучи богом, говорит: «Как не следует пытаться лечить глаза отдельно от головы и голову — отдельно от тела, так не следует и лечить тело, не лечя душу, и у эллинских врачей именно тогда бывают неудачи при лечении многих

τοιοῦτον τοίνυν ἐστίν, ὃ Харμίδη, καὶ τὸ ταύτης τῆς ἐπώδης. ἔμαθον δ' αὐτὴν ἐγὼ ἐκεῖ ἐπὶ στρατιάς παρὰ τινος τῶν Θρακῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἱατρῶν, οἱ λέγονται καὶ ἀπαθανατίζειν. ἔλεγεν δὲ ὁ Θράξ οὗτος ὅτι ταῦτα μὲν ἱατροὶ οἱ Ἕλληνες, ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, καλῶς λέγοιεν: ἀλλὰ Ζάλμοξις, ἔφη, λέγει ὁ ἡμέτερος βασιλεὺς, θεὸς ὢν, ὅτι ὡσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦτο καὶ αἴτιον εἴη τοῦ διαφεύγειν τοὺς παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἱατροῦς τὰ πολλὰ νοσήματα, ὅτι τοῦ ὅλου ἀμελοῦν οὐ δεῖ

болезней, когда они не признают необходимости заботиться о целом, а между тем если целое в плохом состоянии, то и часть не может быть в порядке. Ибо,—говорит он,— всё — и хорошее и плохое — порождается в теле и во всем человеке душою, и именно из нее все происходит, точно так же как в глазах все происходит от головы. Потому-то и надо прежде всего и преимущественно лечить душу, если хочешь, чтобы и голова и все остальное тело хорошо себя чувствовали. Лечить же душу, дорогой мой, должно известными заклинаниями, последние же представляют собой не что иное, как верные речи: от этих речей в душе укореняется рассудительность, а ее укоренение и присутствие облегчают внедрение здоровья и в области головы и в области всего тела». Так он наставлял меня и относительно лекарства и относительно заговоров: мол, пусть никто не вздумает убеждать тебя излечить ему голову с помощью этого лекарства, если он прежде не даст тебе подлечить с помощью заговора его душу. «Ныне,—сказал он,—распространенной среди людей ошибкой является попытка некоторых из них лечить либо одним из этих средств, либо другим»<sup>1</sup>.

τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, οὐ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἶναι τὸ μέρος εὖ ἔχειν. πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὀρμῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκεῖθεν ἐπιρρεῖν ὥσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα: δεῖν οὖν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα θεραπεύειν, εἰ μέλλει καὶ τὰ τῆς κεφαλῆς καὶ τὰ τοῦ ἄλλου σώματος καλῶς ἔχειν. θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπιφαδῆσαι, τὰς δ' ἐπιφαδῆσαι ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς: ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥάδιον ἦδη εἶναι τὴν ὑγίειαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν. διδάσκων οὖν με τό τε φάρμακον καὶ τὰς ἐπιφαδῆς, 'ὅπως,' ἔφη, 'τῷ φαρμάκῳ τούτῳ μηδεὶς σε πείσει τὴν αὐτοῦ κεφαλὴν θεραπεύειν, ὅς ἂν μὴ τὴν ψυχὴν πρῶτον παράσχῃ τῇ ἐπιφαδῇ ὑπὸ σοῦ θεραπευθῆναι. καὶ γὰρ νῦν,' ἔφη, 'τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἀμάρτημα περὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι χωρὶς ἐκατέρου, σωφροσύνης τε καὶ ὑγείας, ἰατροὶ τινες ἐπιχειροῦσιν εἶναι.'

В этом фрагменте содержится ряд важных сведений о Залмоксисе (Залмоксиде).

Во-первых, он представлен как царь и бог фракийцев. Это постоянно встречающийся мотив в большинстве описаний этой фигуры. Он выступает и как человек, и как бог. Но от того, кто является передатчиком этого сюжета, зависит как именно это соотношение человеческого и божественного трактуется. Для эвгемериста это будет аргументом в пользу общей установки на то, что все боги и духи мифологии и религии были когда-то людьми. Для материалиста или скептика история предстает как «обман» мудрецом своего народа, чтобы стяжать себе священный авторитет и править им. А для неоплатоника Ямвлиха Залмоксис представляет собой наглядный при-

<sup>1</sup> Платон. Хармид // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Наука, 1986. Т. 1. С. 300.

мер того, как человек стал богом. В христианском ключе толковали эту двойственность Залмоксиса румынские интеллектуалы из круга Элиаде (прежде всего Жан Коман). В целом же в реконструкции Элиаде божественная и человеческая природа Залмоксиса интерпретируется как фигура сакрального властелина, священного царя, выступающего в роли космического медиатора — в нем земное пересекается с божественным, а атман отождествлен с Брахманом.

Во-вторых, Залмоксис предстает врачом, а эта функция была свойственна не только знахарям, но и королям, что сохранялось как европейская традиция вплоть до конца Средневековья<sup>1</sup>. Это снова отсылает нас к концепции сакрального монарха<sup>2</sup>. При этом Сократ ставит акцент на том, что искусство Залмоксиса направлено на целое в человеке, которым является его душа.

В-третьих, Сократ говорит о том, что фракийские «врачи дают людям бессмертие». Это означает, что речь идет об особом врачевании — то есть о посвящении в мистерии, где посвящаемым открывается структура их собственной бессмертной души. И дальнейшая логика Сократа подтверждает, что речь идет о совершенно особом искусстве врачевания. Эту тему крут Элиаде также связывал с «протохристианством» и с гностическими мотивами перемещения акцента с жизни на смерть, с тела на душу во фракийской религиозной культуре в целом.

В-четвертых, Сократ говорит о природе фракийского лечения. Она заключается в «заговоре». Здесь Патон использует слово ἐλφώδῃ<sup>3</sup>, что означает «спетую песню», то есть ритмически произнесенные слова. Сократ далее поясняет, что эта «спетая песня» представляет собой не что иное, как «прекрасный Логос» (λόγος καλός) или, во множественном числе, «прекрасные Логосы» (λόγοι καλοί). Это окончательно объединяет тему Залмоксиса с философией (отсюда история с ученичеством у Пифагора), поскольку философия и есть занятие областью «прекрасного Логоса». Для Платона философия и была высшим проявлением жреческой и царственной функции, поэтому все моменты, — цельность, царство, излечение, бессмертие и перенос внимания на душу, — составляющие главные мотивы гештальта

<sup>1</sup> Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.

<sup>2</sup> Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.

<sup>3</sup> Термином ἐλφώδης в греческой трагедии обозначали рефрен, произносимый особым поэтическим строем, отличным от ритмики строфы и антистрофы, который имел особое — торжественное и резюмирующее — значение.

Залмоксиса, составляют совокупно образец царя-философа, его архетип.

Элиаде и круг «Залмоксиса» видели в таком толковании ключ к древнефракийской идентичности, на сей раз интерпретируя ее в строго индоевропейском, трехфункциональном и солярно-патриархальном ключе, для чего в истории фракийцев имелись все основания. Это является современным прочтением фракийской традиции в оптике Турана. В этом же ключе они трактовали и орфизм, также возводимый к Фракии и являющийся пересечением религиозно-сотериологической доктрины и философской традиции.



# Глава 3. Фракия и Дакия: политики и завоевания

## Одрисское царство

Хотя некогда фракийцы были могущественным народом, населявшим огромные территории и имевшим свою оригинальную социальную и религиозную культуру, по разным причинам различные фракийские племена постепенно были ассимилированы другими народами. Часть племен, живших на территории Причерноморских степей, смешались с киммерийцами и скифами. Позднее они в определенный момент переместились к западу — в Малую Скифию, расположенную в Добрудже.

Среди фракийских народов можно выделить несколько крупных этнических групп с разной судьбой.

- Те фракийцы, которые жили к северу от греков, довольно рано оказались под влиянием эллинской культуры, постепенно эллинизировались и смешались с греками. Фракия занимала обширные территории на побережье Босфора — Мраморного моря с прилегающими землями; в этой области эллинизация была максимальной.
- Те фракийцы, кто жили севернее — в Западном Причерноморье, где располагался один из полюсов фракийской цивилизации — были постепенно ассимилированы славянами и стали частью болгарского народа. Поэтому корни Болгарии и, вероятно, ряд черт болгарской идентичности восходят к фракийцам. В Средневековье в Болгарии распространилось гностическое течение богомилов, которое типологически напоминает ранние фракийские представления о превосходстве смерти над жизнью и души над телом и о резком антагонизме между ними (в духе контрастной этики индоевропейцев)<sup>1</sup>.
- Фракийцы Центральных Балкан (Мёзии) были частично эллинизированы, а частично вошли в состав сербов. Это же коснулось и фракийско-иллирийских племен и собственно ил-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

лирийцев, которые были постепенно славянизированы (лишь предки современных албанцев, постепенно отступая от натиска славян, сохранились в Северной Албании, откуда они позднее стали снова расселяться, подвергая отныне албанизации славян, живших в непосредственной близости от них).

- К северу от нынешней Болгарии на территории Румынии (Дакии) расселились фракийские племена гетов и даков. Они смогли сохранить свою самостоятельность перед лицом теснящих их народов (кельтов с запада, скифов, германцев и сарматов с востока, греко-македонцев с юга). При Ахеменидах они стали частью персидского войска в борьбе со скифами. Позднее они были известны благодаря своим войнам с римлянами. Даки жили к северу от Дуная, а геты в Нижней Мёзии (Добруджа) на южном берегу Дуная. Контакты гетов с греками были более тесными, тогда как даки во многом культивировали древнефракийский — туранский — образ жизни. Залмоксис был богом гетов.
- Фракийцы Анатолийцы (фригийцы, вифины, мизийцы, мушки и т. д.) смешались с постхеттскими индоевропейскими народами (лидийцами, ликийцами, карийцами и т. д.), а затем подверглись интенсивной эллинизации с запада и иранизации с востока. В любом случае свой язык и свою особую идентичность они утратили.

Одним из древнейших фракийских государств было Одрисское царство, созданное в V веке до Р.Х. на территории современной Болгарии — от юго-западного побережья Черного моря до Пеонии и Западной Македонии.

Его основатель царь Терес (460 — 445 до Р.Х.) победил персов, изгнал их из Фракии и сплотил вокруг фракийского племени одризов другие фракийские племена. Вместе с Тересом правил его сын Спарадок, который установил тесные отношения Одрисского царства с Афинами. После Спарадока страну возглавил другой сын Тереса Ситалк. При Ситалке территория Одрисского царства расширяется от Абдера на побережье Эгейского моря до Дуная на севере.

При следующем правителе Севте I, сыне Спарадока, государство еще больше укрепляется и начинает играть важную роль в отношениях между Делосским союзом и Македонией. После его смерти территории царства были разделены между тремя правителями — Амадоком I, Месадом и Фрасибулом. Однако в скором времени на первый план среди трех соправителей выдвинулся Амадок I. При царе Амадоке I, правившем Одрисским царством с 410 по 390 год до Р.Х., оно достигает своего расцвета.



### *Одрисское царство и фракийские племена*

Усиление Одрисского царства вызвало ревность Греции, что привело к греко-фракийским войнам. Противостояние Фракии (позднее Болгарии) и Греции стало с тех пор своего рода геополитической константой стратегической архитектуры Балкан.

После Амадока I возвышается следующий одрисский правитель Севт II, которого Амадок I поддерживал, несмотря на то что он был не его прямым наследником, но сыном Месада. Севт II сближает

ся с Афинами, что с этого времени становится характерной чертой политики Одрисских правителей, хотя ранее они занимали разные стороны — то Спарты, то Афин. Эту же линию продолжает сын и преемник Севта II — Котис I. Но при этом Котис I в решительный момент отказывается поддержать союзников в их восстании против Ахеменидов, что приводит к конфликту с Афинами. После убийства Котиса I, организованного афинянами, страна снова распадается на три части, над которыми правят соответственно сыновья Котиса I — Керсеблепт, Амадок II и Берисад.

В это время начинается возвышение Македонии, и македонский царь Филипп II (382 — 336 до Р.Х.) в несколько этапов полностью подчиняет себе территории Одрисского царства, устанавливая над Фракией прямое правление. Так с IV века до Р.Х. Одрисское царство оказывается аннексированным Македонской державой. В этот период проходит интенсивная эллинизация фракийцев.

Позднее, в I веке по Р.Х., Фракия была завоевана римлянами. Ее территории входит в состав двух римских провинций Мёзия и Фракия. В этот период происходит романизация населения, что скажется позднее на романоязычии потомков фракийцев — валахов, молдаван и аромунов.

## Фракийцы и болгары

В эпоху римского господства фракийский язык и культура постепенно утрачиваются. Кроме того, продолжается активное распространение греческой культуры с юга. Это приводит к тому, что фракийская идентичность стирается — народ забывает язык и основы культуры, впитывает римскую и греческую ментальность и модели поведения. Собственно фракийский элемент исчезает.

В 395 году по Р.Х. Фракия оказывается в составе Византии, и с этого времени начинается этап активной христианизации местного населения. Но это уже воспринимается не как христианизация фракийцев, но как обращение в новую религию греко-римского населения территорий Фракии и Мёзии.

В следующие века (IV — VII) Балканы становятся территорией непрерывных вторжений кочевых племен Турана (Великое переселение народов) — сарматов, гуннов и т. д., а также германцев, занятых постоянным переделом зон влияния, в результате чего от фракийской идентичности уже не остается и следа. Часто воинственные народы Восточной Европы свои походы на Византию направляли через земли Фракии.

В VI веке начинается процесс активного заселения Фракии славянами, которые ассимилируют самих фракийцев и создают типичное для славян индоевропейское оседлое земледельческое общество, наделенное при этом чрезвычайной динамикой, подвижностью и ярко выраженным патриархатом<sup>1</sup>. Так область бывшей Великой Фракии становится территорией Великой Славянии, параллельно тому, как славяне становятся преобладающим этносом Восточной Европы, преемствуя эту роль от фракийцев.

Южные славяне постепенно в Болгарии становятся доминирующей этнокультурной группой, которая остается таковой и после создания нового государства ханом Аспарухом (ок. 640—700) и его дружиной. Теперь в качестве высшего военно-политического сословия (первая и вторая функция) снова выступают кочевники Турана, но на сей раз они больше не являются индоевропейцами, какими были сами фракийцы и бесчисленное число туранских племен, тысячелетиями повторявших устоявшийся сценарий выхода за пределы Великой Степи и основания новых обществ, культур, политий и цивилизаций с индоевропейской доминантой<sup>2</sup>.

Так на основании протоболгарской — тюркской — власти (хотя имя хана Аспарух, вероятно, является индоевропейским) создается новое государство Болгария, которое становится могущественным и превращается в серьезную проблему для Византии. Снова фракийский воинский дух дает о себе знать сквозь славян и тюрок, поскольку субстрат нового — болгарского — народа остается фракийским.

## Даки и геты

Иначе складывается судьба другой части Великой Фракии — племен, расселившихся севернее Мёзии, на левом берегу Дуная — даков и гетов.

В эпоху Одрисского царства геты не имели четко выраженной политики. Но тем не менее в VI—III веках до Р.Х. даки и геты были вовлечены в политическое противостояние возвысившегося Македонского царства и скифов Северного Причерноморья. Так, при царе Атее (ок. 429—339 до Р.Х.) скифы создали в пространстве Великой Скифии крупное и довольно централизованное государство. Геты чаще всего выступают союзниками Македонии против скифов и в середине IV века становятся жертвами скифского нашествия.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Скифы захватывают все устье Дуная. Эта территория носит название Малая Скифия. Скифы подчиняют ряд фракийских племен (в частности, трибаллов Мёзии). Но в конце концов Филипп II наносит скифам ответный удар, и в бою с македонцами скифский царь Атей гибнет. Соответственно и власть над страной гетов переходит к македонцам.

В 331 году до Р.Х. греческий правитель Фракии Зопирион (? — 331) совершает очередную атаку на скифов, но погибает, и в ответном походе скифы снова оккупируют земли гетов, оттесняя их к западу, где они остаются вплоть до середины I века до Р.Х.

Даки жили к северу от гетов, занимая территории от Днестра до Трансильвании (современные Румыния, Молдавия, север Болгарии, запад Южной Руси). Трансильванию можно рассматривать как конечную точку туранской кочевой экспансии. Здесь предки западноевропейских народов либо поворачивали назад в Степь, либо оседали на плодородных землях, где до них в течение тысячелетий располагались очаги аграрной матриархальной цивилизации Старой Европы, либо спешивались (или оставляли ограниченное число лошадей из некогда огромных табунов) и двигались в глубь лесной зоны, покоряя все новые и новые области и оседлые народы Запада. Время от времени на эти территории уже с запада возвращались потомки тех, кто тысячелетия тому назад пересек черту лесов и рек (кельты, германцы), а вместе с тем с востока прибывали все новые и новые волны кочевников — как, например, сарматы (языги и роксоланы). Вероятно, в образовании даков принимали участие многие индоевропейские народы, но ядро даков, бесспорно, было фракийским. Самоназвание даков происходит от слова *daos*<sup>1</sup>, что по-фракийски означало «волк». Волк был тотемным животным многих индоевропейских (а позднее и неиндоевропейских) народов Турана<sup>2</sup>. Вместе с тем у фракийцев существовал обряд посвящения молодых юношей в воины с обыгрыванием символизма волка (по аналогии со скандинавскими берсерками). Элиаде пишет об этом:

---

<sup>1</sup> Есть версия, что название «даки» происходит от племенного союза иранских кочевников-саков — дахи. Кочевые иранцы вполне могли достичь Трансильвании, как ее достигали скифы, сарматы и т. д., а еще раньше волны носителей курганной культуры, в том числе предки кельтов и германцев. Тем более что достоверно известно об участии даков и других сакских племен в походах Ахеменидов против греков, а этот путь проходил как раз через Фракию.

<sup>2</sup> В Нартском эпосе предком Ахсартагатов был Уархаг, имя которого означает «волк». Можно вспомнить выкормленных волчицей основателей Рима — Ромула и Рема. В сербском Вук (волк) является распространенным мужским именем (равно как Wolf, волк у немцев).

По словам Страбона (304: VII, 3, 12), раньше даки назывались *dáoi*. Есихий сохранил предание, согласно которому *dáos* по-фригийски значит «волк». Следовательно, даки в старину называли себя «волки» или «подобные волкам». Волк был примером для воинов: имитация поведения и внешнего вида волка характеризовала обряд их инициации и практиковалась в тайных военных сообществах. Так что, вполне вероятно, этническое имя даков в конечном счете произошло от ритуального эпитета, который давали себе воины одного из сообществ<sup>1</sup>.

Возможно, представление о даках как о «народе волков» также способствовало распространению легенд о вампирах, локализацией которых была именно Трансильвания. В основе этого мифа могли лежать и некоторые кровавые ритуалы скифов и сарматов, также доходивших до Трансильвании. Некоторые обычаи фракийцев, относившихся к жизни и смерти особым образом, могли также способствовать этому образу. Показательно, что именно валахский князь и национальный герой Влад III (1431 – 1476), отличившийся в борьбе с турками в XV веке за христианство и независимость, стал прообразом архетипического вампира — графа Дракулы.

## Гет Буребиста: Великая Дакия

В 82 году до Р.Х. даки и геты оказались под давлением с востока (скифы, германцы), запада (кельты) и юга (римляне). Перед лицом внешней угрозы многочисленные племена родственных даков и гетов объединились в межплеменную федерацию.

О даках и близких к ним гетах Мирча Элиаде пишет:

Гето-даки ведут прямое происхождение от фракийцев бронзового века. Они жили на территории гораздо большей, чем современная Румыния. В ходе раскопок фракийские поселения были обнаружены на востоке до самого Днестра, на юге — до Балкан, на севере и западе — до Венгрии, Юго-Восточной Словакии и Сербии<sup>2</sup>.

Полноценное становление Дакии как политики связано с царем Буребистой (82 – 44 до Р.Х.), который был этническим гетом. Буребисте удастся сплотить фракийцев Дакии и превратить разрозненные племена в централизованное государство. Центр нового государства находился в Южной Трансильвании. При Буребисте Дакия

<sup>1</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2. С. 406.

<sup>2</sup> Там же. С. 405.

становится могущественным и самостоятельным геополитическим фактором на Балканах.

Показательно, что в истории о царе Буребисте, важнейшей фигуре гето-дакского (румыно-молдавского) историала, в изложении Страбона речь снова, как и в истории с Залмоксисом, идет о «становлении человека богом». На сей раз это касается не самого Залмоксиса, но верховного жреца Декенея, советника Буребисты. Страбон пишет:

Беребиста, гет, достиг верховной власти над своим племенем. Ему удалось возродить свой народ, изнуренный длительными войнами, и настолько возвысить его путем физических упражнений, воздержания и повиновения его приказам, что за несколько лет он основал великую державу и подчинил гетам большую часть соседних племен. Он стал внушать страх даже римлянам, так как безбоязненно переходил Истр, разоряя Фракию вплоть до Македонии и Иллирии; он опустошил также страну кельтов, смешавшихся с фракийцами и иллирийцами, а бойев, бывших под властью Критасира, и таврисков совершенно уничтожил. Чтобы удержать племя в повиновении, он обратился за помощью к колдуну Декенею, который странствовал по Египту и научился узнавать некоторые предзнаменования, и по ним объявлял волю богов. Вскоре его провозгласили богом, как я уже упомянул, говоря о Залмоксисе. Доказательством полного повиновения гетов его приказаниям является то, что они позволили убедить себя вырвать виноградную лозу и жить без вина<sup>1</sup>. Однако после восстания некоторых мятежников против Беребисты последний был низвержен, прежде чем римляне выступили против него походом. Его преемники разделили державу на несколько частей<sup>2</sup>.

Βοιρεβίστας ἀνὴρ Γέτης, ἐπιστάς ἐπὶ τὴν τοῦ ἔθνους ἐπιστασίαν, ἀνέλαβε κεκακωμένους τοὺς ἀνθρώπους ὑπὸ συχῶν πολέμων καὶ τοσοῦτον ἐπῆρεν ἀσκήσει καὶ νήψει καὶ τῷ προσέχειν τοῖς προσταγμασιν, ὥστ' ὀλίγων ἐτῶν μεγάλην ἀρχὴν κατεστήσατο καὶ τῶν ὁμόρων τοὺς πλείστους ὑπέταξε τοῖς Γέταις· ἦδη δὲ καὶ Ῥωμαῖοις φοβερός ἦν, διαβαίνων ἀεὶ τὸν Ἰστρον καὶ τὴν Θράκην λεηλατῶν μέχρι Μακεδονίας καὶ τῆς Ἰλλυρίδος, τοὺς τε Κελτοὺς τοὺς ἀναμειγμένους τοῖς τε Θραξὶ καὶ τοῖς Ἰλλυριοῖς ἐξεπόρθησε, Βοίους δὲ καὶ Ἄρδην ἠφάνισε τοὺς ὑπὸ Κριτασίρῳ καὶ Ταυρίσκους. πρὸς δὲ τὴν εὐπειθείαν τοῦ ἔθνους συναγωνιστὴν ἔσχε Δεκαίνεον ἄνδρα γόητα, πεπλανημένον κατὰ τὴν Αἴγυπτον καὶ προσημασίας ἐκμεμαθηκότα τινάς, δι' ὧν ὑπεκρίνετο τὰ θεῖα· καὶ δι' ὀλίγου καθίστατο θεός, καθάπερ ἔφαμεν περὶ τοῦ Ζαμόλξεως διηγούμενοι. τῆς δ' εὐπειθείας σημεῖον· ἐπεισθῆσαν γὰρ ἐκκόψαι τὴν ἄμπελον καὶ ζῆν οἶνου χωρὶς. ὁ μὲν οὖν Βοιρεβίστας ἔφθη καταλυθεὶς ἐπαναστάντων αὐτῷ τινων πρὶν ἢ Ῥωμαίους στεῖλαι στρατεῖαν ἐπ' αὐτόν· οἱ δὲ διαδεξάμενοι τὴν ἀρχὴν εἰς πλείω μέρη διέστησαν.

<sup>1</sup> Несмотря на то, что Фракия считается страной Диониса, часто именно с фракийцами связывают гонения на этого бога. Так было в случае царя эдонов Ликурга. Вместе с тем запрет на спиртное вполне соответствует пифагорейской традиции, а связь фракийского жречества с Пифагором почеркнута уже в истории о самом Залмоксисе.

<sup>2</sup> *Страбон. География*: В 17 кн. М.: Наука, 1964. С. 278.



Провозглашение Декеней «богом», упомянутое Страбоном, прямо указывает на Залмоксиса, что позволяет предположить, что Декеней был жрецом Залмоксиса и выполнял ту же функцию в структуре фракийского общества. Таким образом, эпоха правления царя гетов и даков Буребисты демонстрирует связь царя с «обоженным жрецом», который так же, как сам Залмоксис, предстает философом. Дако-гетское государство, основанное Буребистой, тем самым воспроизводит сакральный архетип политической системы, основанной на вертикальной иерархии и солярно-полярном культе.

Через некоторое время после убийства Буребисты центр фракийской политики окончательно переносится в Дакию, и столицей дакских царей становится город Сармизегетуза — в горах Орэштие на юго-западе Трансильвании<sup>1</sup>.

В I веке до Р.Х., при царе Буребисте, государство даков находилось на вершине своего могущества.

### Балаур: сила воина и господин фракийской Нави

Даки были первым европейским народом, который использовал в своей символике и в боевой геральдике фигуру дракона. В румынских легендах дракон называется «балаур». Этимология этого слова неясна. Предполагают, что оно может происходить из фракийского корня *\*bell-* или *\*ber-*, означавшего «зверь», «чудовище». Важно заметить, что эта основа встречается в имени ликийского героя Беллерофонта (Βελλεροφῶν), которое означает «убийца Беллера». Такое образование архаично и имеет множество параллелей в индоевропейских языках — например, индийский Индра называется «победителем дракона Вритры» (Vṛtrahan), соответствующее ему авестийское божество — Веретрагна (Vərəθraϕna)<sup>2</sup>. Возможно, это родственно албанскому *boljë* («змея») и *buljar* («водная змея»). По другой версии, балаур происходит от индоевропейской основы *\*bel-* («сильный») или *\*bh(e)ǵ-* («нарастать»). Если принять этимологию, связанную с индоевропейской основой *\*bh(e)ǵ-*, то можно предположить семантическое родство румынского балаура с древнегерманским *rūki* (дословно, «дьявол»), англосаксонским *rūsa*, *rūsel*, *ruck* («кобольд», «лесной дух»), латышским *rūk'is* («дракон»). С другой стороны, этот же корень мы встречаем в старославянском

<sup>1</sup> Есть версия, что город был возведен как раз на священной горе, носившей название Когайонон, где скрывался и откуда снова появлялся Залмоксис. Это могло произойти как раз в правление Буребисты по настоянию Декеней.

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

слове *buļь*, откуда «буйный», «одержимый» (а также мифологический «остров Буян», «остров Безумия»). Во всех этих словах подчеркивается идея роста, стремительного увеличения силы, брожения и набухания (теста).

Именно такой смысл имели и воинские балауры, которые использовали дакские воины. Они представляли собой шесты, на которых крепились изображения волчьей головы с открытой пастью и телом волосатой (пернатой) змеи. Когда конные отряды даков скакали во всю прыть на врага, ветер в волчьей пасти издавал пронзительный свист, призванный внушать противнику ужас. В сакральном контексте это связывалось с драконьим могуществом, воинским экстатическим буйством, что было характерной чертой как раз воинственных туранских культур. Изображения драконьих знамен и особых древков фракийцев обнаружены при раскопках слоя IV века до Р. Х. Они многократно изображены на колонне Траяна.

Именно от даков образ дракона заимствовала римская кавалерия — «драконарии», откуда позднее появилось название «драгуны», пешие воины-стрелки, посаженные для ускоренного перемещения на лошадей, и отмеченные конскими хвостами (подобно змеиным хвостам балаура).

В румынском фольклоре балаур выступает как хтоническое демоническое существо, антагонист солярного героя Фэт-Фрумоса (*Făt-Frumos*), который его побеждает в смертельном бою. Фэт-Фрумос путешествует в потусторонний мир (*tarîmul celălalt*), где правят хтонические могущества — балаур и Мума Пэдури (*Muma Pădurii*), «Лесная Мать», прямой аналог славянской Бабы-Яги. Таким образом дракон-балаур связывается с гештальтом Великой Матери.

Здесь уместно провести параллель между балауром и славянским Велесом и, шире, с областью Нави. Так как фракийцы (в частности даки и геты) жили на территориях, где до прихода индоевропейцев находился центр палеоевропейской матриархальной цивилизации, то этот древнебалканский слой был интегрирован в фракийскую (румынскую и молдавскую) культуру, будучи переосмысленным в контексте индоевропейской патриархальной герменевтики. Однако мы видели, насколько сильны во фракийской традиции пограничные мотивы — Диониса и его «черного дубля», что наглядно видно в гештальте Сабасия и Залмоксиса.

Позднее в эпоху воевод Валахии династии Басарабов образ дракона-балаура снова станет актуальным в связи с фигурой Влада III, названного Дракулой, то есть «Драконом».



Великая Дакия

## Великая Дакия и ее закат

После смерти Буребисты царство даков и гетов существенно слабеет и, вероятно, распадается в силу отсутствия прямой преемственности. Отдельные части Дакии отложились, а единственной структурой, сохраняющей надплеменной статус, осталась функция великого жреца — Декеней, что делало территорию гор Орэшитие сакральным центром Дакии.

Римские хроники упоминают имя следующего царя гетов и даков — Котисо. Иногда его отождествляют с гето-дакским царем Косоном, имя которого появляется на дакских монетах того времени. При Котисо Дакия принимает участие в династических спорах Римской Империи — Котисо поддерживает Марка Антония (83—30 до Р.Х.) против Августа (63 до Р.Х. — 14 по Р.Х.). При этом, согласно хроникам того времени, Август также искал союза с могущественным правителем гетов и даков и сватал за него свою дочь.

После победы Августа это становится предлогом для вторжения римлян в Дакию — в 25 году до Р.Х. Август наносит дакам поражение, а сам Котисо гибнет.

Готский историк Иордан (? — ок. 551) упоминает еще одного правителя даков Комосика, которого он называет одновременно великим жрецом и царем. Возможно, он выполнял царские функции, будучи жрецом в Сармизегетузе и сменив в этом статусе Декеней. В этом случае он мог предшествовать Котисо или править совместно с ним. По другой версии он, наоборот, наследовал Котисо и царствовал после него. В этом случае становится оправданным утверждение Иордана, что Комосику наследовал другой дако-гетский царь Скорило (? — 70 по Р.Х.). Скорило, пользуясь хаосом в римской политике, попытался совершить вторжение в Мёзию, но потерпел поражение и, возможно, был убит во время боев с римлянами.

Около 69 года по Р.Х. Скорило сменяет другой царь Дурас или Диурпаней<sup>1</sup>. В это время дакская держава снова крепнет и распространяет свою власть на обширные территории Валахии, Молдавии и Словакии. Даки становятся серьезной угрозой для Рима, и для того, чтобы сдерживать их наступление в Мёзии, против них Тит Флавий Домициан (51—96) бросает целую армию. В этот период Дурас мирно передает власть следующему царю Децибалу (? — 106), а сам становится его советником в Сармизегетузе. Возможно, Комосик, Скорило и Дурас, о которых почти не осталось достоверной информации, были одновременно и царями, и великим жрецами Дакии,

---

<sup>1</sup> Некоторые историки считают, что Дурас и Диурпаней — разные личности.

а архетипическая для фракийской традиции пара царь/жрец могла раздваиваться и сочетаться в одном лице. Но все это является чистыми гипотезами, так как достоверного исторического материала для того, чтобы прояснить этот этап историала Дакии, практически нет.

Децибал предпринимает последнюю попытку укрепить дакское государство и сделать его великой державой Восточной Европы.

В 86 году Децибал, продолжив дело Дураса, сражается с римлянами, захватывает Мёзию, но в 88 году все же проигрывает противостояние. Однако римляне под ударами германцев вынуждены были заключить с Децибалом мир на их условиях, что еще более повысило престиж дако-гетской державы.

Новый Император Траян (53—117) с новыми силами обрушился на даков. Несмотря на отчаянное сопротивление даков, не сдававших без боя ни одного населенного пункта, на этот раз римские войска смогли добиться победы. В 106 году столица даков Сармизегетуза пала под ударами римских войск. Сам Децибал был ранен, но пытался скрыться, чтобы продолжить сопротивление. Когда он понял, что это невозможно, он совершил самоубийство, что было вполне в духе фракийской воинской этики. На этом заканчивается история государства Дакия.

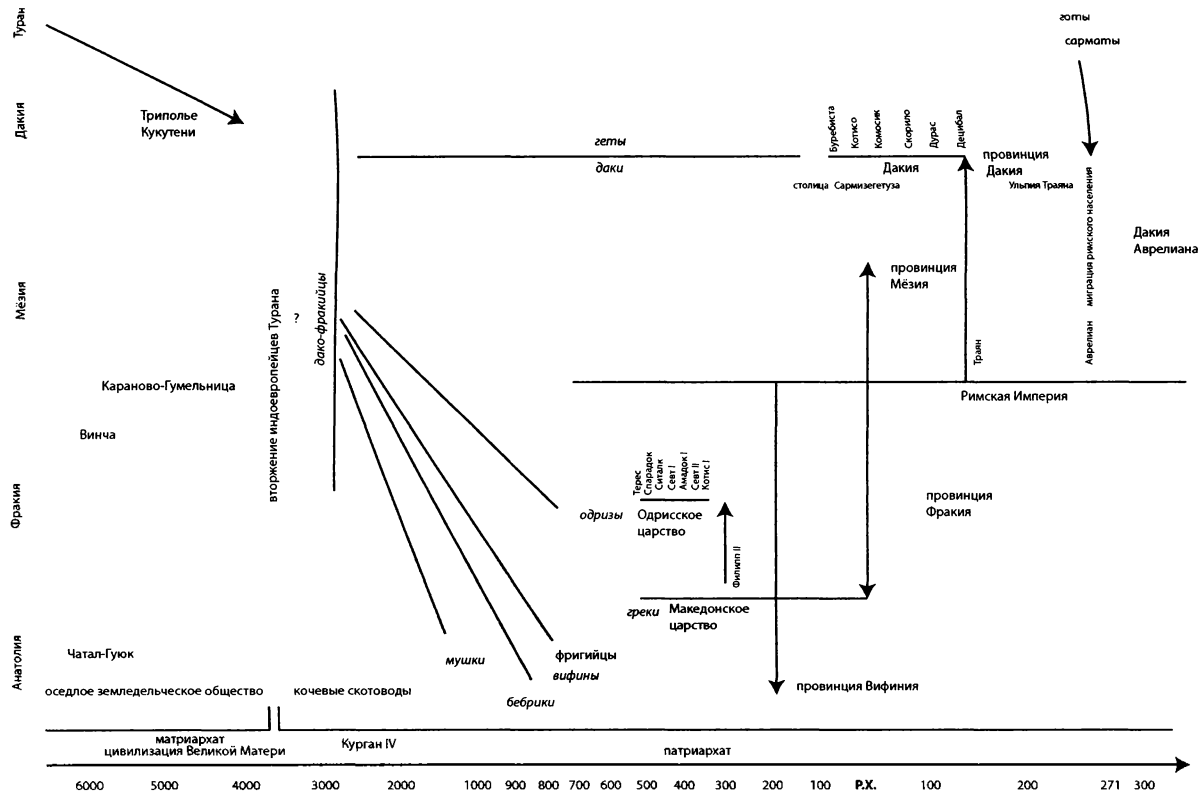
После смерти Децибала Дакия была превращена в римскую провинцию. Император Траян в честь победы над непокорными даками и гетами воздвиг памятник — колонну Траяна. Столицей провинции стал город Ульпия Траяна.

С этого момента началась интенсивная романизация даков, приведшая к забвению родного языка. Это стало началом формирования народа румын, то есть «романизированных даков», постепенно забывших (как и фракийцы Одрисского царства) свой древний индоевропейский язык и перенявших у римлян основы культуры и цивилизации. Однако румыны сохранили в своей глубине ядро изначальной «фракийской структуры», культурного горизонта.

В 271 году при Императоре Аврелиане (214—275) римляне были вынуждены покинуть провинцию Дакия, не в силах отражать удары готов и сарматов с востока. Для сарматов это имело принципиальное значение, так как Дакия была клином между двумя сарматскими племенами — языгами и роксоланами, что не позволяло им консолидировать свои силы.

## Фракийское письмо

Возможно, даки имели свою систему письма. Так, в XIX веке были обнаружены золотые пластины, содержащие знаки руниче-



Фракийский историа. Древнейшая фаза

ского типа, которыми были записаны дакские предания — сантии<sup>1</sup>. Их обнаружил первый король Румынии Кароль I Гогенцоллерн-Зигмаринген (1839 — 1914) в монастыре Синая в Валахии, построенном на месте древнего языческого святилища. Сами пластины он переплавил в золото, чтобы исправить свою финансовую ситуацию, но прежде сделал их свинцовые копии. В настоящее время сохранилось около 400 таблиц с дакскими сантиями, которые до конца не изучены. Считается, что они написаны на фракийской версии греческого письма, но ряд исследователей указывает на то, что отличий от греческого слишком много, и вполне возможно мы имеем дело с самостоятельной рунической фракийской письменностью.

Сохранились фракийские надписи и собственно греческим алфавитом, но их расшифровка вызывает споры.

Кроме того, рунические надписи были обнаружены и во Фракии — недалеко от болгарского села Ситово на стенах пещеры<sup>2</sup>. Исследователи заметили удивительное сходство этих предположительно фракийских рун с загадочными руническими надписями на полу Софийского собора. Эта письменность названа условно «Родопскими рунами», так как они были найдены в Родопских горах.

Соответственно, можно предположить, что фракийцы имели письменные системы, и вероятно, не одну. Для рунической гипотезы происхождения известных алфавитов<sup>3</sup> древность фракийской культуры может стать важнейшим аргументом в ее пользу, но в этом направлении исследований палеоэпиграфики слишком много темных мест и откровенных натяжек.

Кроме того, напрашивается сближение с рунической письменностью трансильванских секеев — ровашами (*székely rovásírás*). Секеи использовали роваши до начала XIX века для передачи венгерского языка. Но истоки ровашей можно проследить вплоть до хазарской эпохи и соотнести с предполагаемым сарматским письмом, что снова отсылает нас к индоевропейскому контексту<sup>4</sup>.

Более того, если принять гипотезу существования фракийских рун, то и сами германские руны (как и предполагаемые славянские — черты и резы) могли иметь отношение именно к этой древней индоевропейской знаковой системе. В данном случае, как и во

<sup>1</sup> Умнов-Денисов А. И. Золотая книга фракийцев. СПб.: Русская лира, 2014.

<sup>2</sup> Баюн Л. С., Орел В. Э. Лингвистическая и культурно-историческая интерпретация Ситовской надписи // Вестник древней истории. 1993. № 1. С. 126 — 135.

<sup>3</sup> Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.

<sup>4</sup> Hosszu G. Heritage of Scribes. The Relation of Rovas Scripts to Eurasian Writing Systems. First edition. Budapest: Rovas Foundation, 2011.

всей области исследования древних моделей письменности, чрезвычайно плодотворной является теория Германа Вирта (1885—1981) о происхождении письма из календарной символики («гиперборейская теория»<sup>1</sup>), хотя она требует фундаментальной коррекции и пересмотра с учетом новых исследований в области компаративной лингвистики и прежде всего ностратической теории.



## Глава 4. Дакия подчиненная

### После римлян: гунны, гепиды, авары в Дакии

В период пребывания даков под владычеством Рима произошла романизация их культуры и усвоение латыни как основного языка с постепенным и полным исчезновением собственно древнего фракийского, на котором некогда говорили даки, геты и иные фракийские племена. Романизация прежде всего затрагивала даков, живших в центре этой страны в области Трансильвании и на землях, прилегающих к бывшей столице Сармизегетузы, рядом с которой была построена столица римской провинции — Ульпия Траяна. Фракийские племена, находившиеся на периферии от центра римской колонизации, еще какое-то время сохраняли свою идентичность. При этом они оказались под давлением туранских народов (прежде всего германцев и сарматов) с востока и кельтов с запада.

Дакия оставалась римской провинцией вплоть до 271 года, когда Император Аврелиан (214—275), не имея возможности защищать ее от натиска готов и сарматов, оставил ее. Римское население Дакии было переброшено за Дунай в Мёзию, а территории к северу от Дуная были захвачены готами. Собственно романизированные фракийцы и стали прямыми предками современных румын (преимущественно романизированные даки) и молдаван (романизированные геты). Возможно, однако, что эти территории были в какой-то период заселены славянами, а романизация населения Трансильвании, Валахии и Молдавии представляла собой вторичное явление — подобно тому, как потомки иллирийцев албанцы вначале были ассимилированы южными славянами, а позднее, снова расширяясь, распространили свое влияние на заселивших Западные Балканы славян. Однако достоверно реконструировать ранние эпохи становления румынского и молдавского народов достоверно невозможно.

После ухода римлян из Дакии в Мёзию эти территории становятся частью готского мира. Здесь широко распространяется земледелие. Так как готы с IV века были христианами (арианского толка), то и Дакия также становится частью христианской ойкумены. На территории Дакии — на острове Певке в устье Дуная — родился вождь вестготов Аларих (ок. 370—410).

В этот период древние авторы выделяют в пространстве Дакии две области — Гепидию (соответствующую Трансильвании) и Роксоланию (современная Мунтения или Великая Валахия — на юге Румынии).

Положение готов в Дакии было неустойчивым, так как с территорий Турана приходили новые и новые волны воинственных народов, теснившие готов. Одной из волн были аланы, а затем в V веке последовало вторжение гуннов, которые прошли от территорий Монголии до Паннонии, где и основали столицу огромной Империи, простирающейся к востоку до Волги и Кавказа. Германцы, аланы и фракийцы были частично включены в царство гуннов, а некоторые племена двинулись дальше к западу, где готы и основали свои новые политии — в Италии и на Иберийском полуострове, другие германские племена — в частности, вандалы, вместе с аланами проникли в Западную Африку и захватили Карфаген.

Гунны представляли в своей Империи лишь правящий класс, а следовательно, были меньшинством. Поэтому от них не осталось ни языка, ни культуры. Тем не менее в период гуннского владычества происходят многочисленные этнические сдвиги, в которых фракийцы играют пассивную роль. Собственно единственными их прямыми наследниками считаются романизированные даки и геты, которые в водовороте народов сохранились в Мёзии (названной «Дакией Аврелианой» в честь римского Императора, который и переселил сюда римское население прежней провинции) и в горных районах Трансильвании. Вторичная волна романизации, скорее всего, происходила именно с трансильванской территории.

Когда после смерти предводителя гуннов Атиллы (406 — 453) в верхушке гуннов начались распри, бывшие в вассальной зависимости от них германские племена гепидов под началом короля Ардариха (? — ок. 460) восстали и, победив в 454 году гуннов в битве на реке Недао в Паннонии, отбросили их в Причерноморье. Так в Западной Дакии было создано государство гепидов под началом этого короля.

Злейшими врагами гепидов был другой германский народ — лангобарды, жившие к северо-западу от Паннонии и Трансильвании, которые составляли ядро политии гепидов. В постоянных сражениях прошло целое столетие, но в 567 году лангобарды в союзе с новым туранским народом, вторгшимся в Дакию со стороны Великой Степи, аварами, нанесли гепидам окончательное поражение, и их царство было уничтожено. На место гепидов пришли, однако, не лангобарды, а авары, которые захватили огромные области к северу от Дуная и стали на время гегемонами Восточной Европы.

С этого времени начинается и бурное расселения славян, которые постепенно становятся основной этнической группой Восточной Европы, вытесняя все остальные народы на периферию или ассимилируя их. Так, южные славяне (болгары и сербы) заселяют Фракию и Мёзию, фактически превратив север Балкан в (относительно) однородную зону южнославянского мира. При этом фракийские племена (а также иллирийцы на западе Балкан), видимо, активно участвуют в становлении славянской культуры в этих областях, поскольку до славян именно они — в романизированной или не романизированной версии — были основным населением обширных территорий Великой Фракии. Сами авары (как ранее гунны) не повлияли на этнические процессы, так как представляли собой военную верхушку, тогда как основное население Аварского каганата было славянским или славянизированным. В любом случае с эпохи создания Аварского каганата Восточная Европа становится зоной с очевидной доминацией славянского начала — Великой Славянией<sup>1</sup>. Это затрагивает и Фракию с Мёзией, где отныне преобладают болгары и сербы, и Дакию — земли гетов и области к востоку от Карпат заселяются восточными славянами, а область Западной Дакии (Валахия) оказывается в зоне влияния Болгарского царства, и соответственно, здесь широко распространяется южнославянское влияние. Если добавить Великую Моравию, которая тоже оказывала на культуру Дакии определенное влияние, то можно увидеть и западнославянский фактор. Позднее Молдавия (область, изначально населенная гетами) была включена в польскую (а еще позднее польско-литовскую) политику.

Начало славянской экспансии, включая фракийские территории, означает важный семантический рубеж в историале всей Восточной Европы и особенно в историале фракийцев. Некогда фракийцы представляли собой этнокультурную и даже цивилизационную доминанту Северных Балкан и Западной Анатолии (Фригия). В контексте этой полноценной фракийской цивилизации мы видим появление законченных и развитых политий — с различным и совершенно оригинальным культурным кодом — Фригийское царство (расцвет VII век до Р.Х.), Одрисское царство (расцвет V век до Р.Х.) и наконец Великая Дакия (расцвет I век по Р.Х.). Фригийское царство постепенно было ассимилировано персами, а затем вошло в состав эллинистического пространства, как и Фракия, включенная в Македонию. А Дакия была захвачена Римом, а затем германцами и туранцами. Но на всех этих этапах фракийцы сохранялись как эт-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

нокультурный полюс балканского пространства. Если учесть концепцию Й. Басанавичюса о древнем родстве балтов и фракийцев<sup>1</sup>, то можно предположить, что фракийское пространство простиралось и к северу от Дакии, смыкаясь непосредственно с древнебалтийскими племенами, а значит, именно фракийцы были *доминантой* Восточной Европы. В этнокультурном смысле они продолжали оставаться значимым фактором и в те периоды, когда утрачивали политическую независимость и оказывались под сильным влиянием соседних культур (прежде всего греческой). Но именно *с приходом славян происходит закат фракийского начала*. Славяне заселили те области, где фракийцы представляли собой этническую основу населения. И хотя фракийцы уже подверглись к этому времени (VI—VII века по Р.Х.) размыванию со стороны греков, римлян, кельтов и германцев, фракийская идентичность (язык, культура, традиции) сохранялась и теоретически могла возродиться. Славянское нашествие изменило это положение дела необратимо. И хотя сами славяне не сразу и не везде создали независимые государства и также находились под сильным воздействием греческой и европейской культуры, тем не менее миссия доминирующего народа в Восточной Европе была передана *от фракийцев славянам*. Исторической чертой этого перехода служит период Аварского каганата. До вторжения аваров гаснущее фракийское влияние еще имело шанс на полноценное возрождение, после их вторжения — по мере стремительного усиления славянского фактора — оно стало невозможным.

Несколько забегаая вперед, можно заметить, что нечто подобное произошло и с иллирийцами, другим индоевропейским народом, который был доминантой на западе Балкан и также распространял свое влияние далеко на север. После прихода славян и иллирийский историал перешел в радикально новую стадию — произошел культурный разрыв, утрата языка и идентичности. Отличие между судьбой фракийцев и иллирийцев состоит в том, что небольшая часть потомков иллирийцев — албанцы — смогла сохранить самобытный язык, а фракийцы полностью потеряли его.

## Вторжение мадьяр

Если территории Фракии и Нижней Мёзии с VII века прочно входят в состав Болгарского царства, которое и создается на этих землях, то область Дакии оказывается с VI по VIII век интегрированной в структуру Аварского каганата. В это время Дакия интенсивно

<sup>1</sup> Basanavičius J. Apie Trakų prygų tautystę ir jų atsikėlimą Lietuvon: etnologijos tyrinėjimas.



славянизируется. Центр Аварского каганата находился в Паннонии, но авары распространили свою власть на обширные зоны Восточной Европы, став на определенный срок гегемоном в этой области.

Когда Аварский каганат падает под ударами франков в конце VIII века, на юго-востоке Дакии резко усиливается болгарское влияние, а западные области входят в зону влияния Великой Моравии.

В IX веке в Среднедунайскую низменность, где ранее находился стратегический центр аварской власти, вторгается еще одно туранское племя — мадьяры (венгры) под руководством вождя Арпада (ок. 845 — 907), основателя правящей венгерской династии.

В 896 году мадьяры полностью захватывают эти территории и вторгаются в Паннонию, где подчиняют себе славянское Блатенское княжество, которое возникло в эпоху правления князя Прибины, отделившееся от Нитранского княжества. На том месте, где Арпад поставил свой шатер, согласно венгерскому преданию, был основан главный центр мадьяр в Паннонии — Секешфехервар. Мадьяры не удовлетворялись завоеванием Среднего Подунавья и Паннонии и постоянно совершали набеги на Италию и Византию. В 900 — 901 годах они подчиняют себе Трансильванию, где им оказывает поддержку народ секеев, которые, возможно, были потомками гуннов или аваров, позднее перешедшими на венгерский язык. У секеев сохранилась особая письменность рунического толка — роваши, которой в отдельных областях Трансильвании они пользовались до XIX века.

В Трансильвании венгры основывают отдельное княжество, во главе которого стоит дьюла (Gyula), титул второго по старшинству правителя федерации венгерских племен. Сам Арпад, возглавивший поход мадьяр и части хазар в Европу, был сыном дьюлы Альмоша (ок. 820 — ок. 895). Первый по значимости вождь носил титул кенде или кюндю (kende, kündü, возможно, от *kék kend* — по-венгерски дословно «голубая высь»). Позднее «Дьюла» стало именем собственным одного из семи вождей мадьярских племен (Хетумогер), который получил власть над Трансильванией. В любом случае в середине X века хроники упоминают Дьюлу II или Дьюлу Зомбара, получившего в Византии православное крещение под именем Стефан.

Династия Арпадов усиливается при великом князе Такшоне (931 — 972), сыне Жольта (ок. 895 — ок. 949) и внуке Арпада. Такшонь, стремясь укрепить в Венгрии единоначалие, женит своего сына Гезу (ок. 949 — 997) на дочери трансильванского Дьюлы II (Зомбара) Шарольта (ок. 950 — ок. 1008), но это не приводит к установлению централизованного правления. По-настоящему объединяет венгерские территории лишь сын Гезы Иштван I Святой (ок. 975 — 1038). В сво-

ей политике он опирается на католический Рим и получает от него поддержку в борьбе с язычниками венграми, а также с правителями восточных областей — Трансильвании и Баната. Показательно, что и дядя Иштвана I Дьюла II, и правитель Баната Айтонь, с которыми Иштван I начинает борьбу, являются христианами, но восточного обряда, принявшими православие. В 1003 году Иштван I одерживает победу над Дьюлой II и присоединяет эту центральную часть Дакии к Венгрии, а позднее (в 1008 году) над правителем Баната Айтоном. Отныне власть великого князя начинает распространяться на большинство захваченных мадьярами территорий. Тогда же он получает контроль и над каварами, хазарскими племенами, отправившимися вместе мадьярами в западный поход.

Трансильвания остается в составе Венгрии как отдельное княжество. Им управляли воеводы чаще всего из числа секеев и саксов, которые в отличие от местного населения (потомков фракийцев — румын) были полностью лояльны венграм. Такое положение дел сохранялось до 1526 года, когда в битве при Махаче османская армия нанесла венграм, чехам и хорватам сокрушительное поражение, после чего Трансильвания стала независимой, а в 1566 году перешла под власть османского султана. Столицей Трансильвании в XVI веке был город Алба-Юлия.

Другие части Дакии оказываются в контексте других государств. Так, в XI веке северо-восток Дакии и территория гетов, позднее известная как Молдавия, попадают в зависимость от Киевского княжества, хотя напрямую и не входят в его состав. При этом часть территорий Молдавии (прежде всего южных) переходят из рук в руки разных кочевых тюркских племен Турана — вначале печенегов, затем половцев. В XIII веке здесь устанавливается власть Галицко-Волынского княжества. Таким образом, восток Дакии оказывается преимущественно под влиянием восточных славян (русских), юг Дакии (Валахия) — под влиянием славян южных (болгар), а запад (Трансильвания, Банат) — под влиянием венгров. Это во многом сказывается и на религиозной идентичности: на востоке и юге устойчиво преобладает православие, которое и становится определяющим в валашской и молдавской идентичности, тогда как на западе значительную роль играет католичество (позднее протестантизм, получивший широкое распространение именно в Трансильвании). Причем проводниками католичества выступают не столько сами романизированные фракийцы (румыны), сколько венгры, секеи и германцы саксы, а сами румыны даже в западных областях и в Трансильвании сохраняют чаще всего православную идентичность.

# Глава 5. Боги Дакии

## Этносоциальные процессы и румынская традиция

Период между римским завоеванием и появлением в Трансильвании, Валахии и Молдавии отдельных политий в начале XV века, в истории даков и гетов очень слабо документирован. Но этот значительный отрезок исторического времени отделяет собственно даков от валахов и молдаван Нового времени, то есть от романоязычного народа, населяющего территории, где ранее жили фракийские племена или племенные союзы даков и гетов. За этот промежуток в полтора тысячелетия произошла смена языка с фракийского на романский, причем теоретически это должно было произойти в период с 106 по 271 год, когда Дакия (без области гетов — современной Молдавии) была римской провинцией. После этого римляне перенесли название Дакии — Дакия Аврелиана — в Мёзию, куда отошли и сами римские легионы, оставив Дакию готам и сарматам. Потомки этих романизированных фракийцев расселились на Балканах вплоть до южных территорий, будучи известными как аромуны, проживающие в Греции, Македонии, Албании, а также в Добрудже, на побережье Черного моря. То, что позднее фракийцы выступают в истории как носители романского языка, показывает, насколько сильным было римское влияние. Вероятно, ядро романоязычных фракийцев сохранилось в Трансильвании и горных районах Карпат, поскольку позднее новая волна романизации происходила не с юга (из зоны расселения аромунов), но с северо-запада. Однако этот период истории румын исследован слишком слабо, чтобы делать однозначные выводы.

Далее в истории Румынии следуют дуг за другом волны завоеваний готов, сарматов, гепидов, гуннов, аваров, славян и наконец мадьяр, расселявшихся волнами по территории Дакии и влиявшими на идентичность населения. Так, славянизация затронула в значительной степени Валахию и Молдавию, а мадьяризация — Трансильванию. Очевидно, что каждый народ оставлял в традиции румын свой след. Но тем не менее сам факт романоязычия румын, выступивших как носители особой и сильной идентичности в XV веке, показывает, что ядро народа сохранялось в довольно архаическом состоя-



нии. Этому способствовало и то, что на территории Дакии не было крупных городов, и основное население было сельскохозяйственным, что помогало сохранению и передаче древних традиций. Влахы традиционно считались народом скотоводческим и даже у балканских славян выполняли роль пастухов. Еще одним важным фактором был горный рельеф Дакии — Карпаты и Трансильванские Альпы (как иногда называли Южные Карпаты). И наконец, основная часть Румынии была до XIX века покрыта густыми лесами. Вторжение воинственных племен, как правило, проходило по долинам, открытым местностям и вдоль рек, что не столь сильно затрагивало основную часть романизированных даков.

Межэтнические контакты за полтора тысячелетия должны были повлиять на румынскую идентичность, но достоверно проследить их структуру практически невозможно. Однако с точки зрения структуры здесь, как и в других областях Восточной Европы, население которых с определенного момента стало преимущественно славянским<sup>1</sup>, мы вполне можем определить принципиальную этносоциологическую модель, бывшую весьма сходной у романизированных даков и восточноевропейских славян.

В основе культуры всех восточноевропейских народов (а следовательно, и фракийцев, причем фракийцев в первую очередь) находятся палеоевропейские следы культуры Великой Матери. Их мы встречаем у славян и у древних фракийцев, и теоретически они должны сохраниться и в румынской традиции, определяя ее самый архаический и глубинный слой.

Второй уровень представляет собой индоевропейский патриархат с доминацией небесных воинственных гештальтов и вертикальной организацией общества. Это является истоком традиции священных правителей и небесных жрецов, а также воинского этоса, что также ярко отражено в румынских преданиях и фольклоре. При этом как матриархальные мотивы могли накапливаться и переплетаться при межэтнических контактах на территории Дакии (и теоретически обмен ими между румынами и славянами мог происходить в обоих направлениях, откуда наличие славянской лексики при описании румынских мифологических фигур и персонажей волшебных сказок), так и на уровне патриархата румынская традиция, продолжая следовать древнефракийской линии, вбирала римские, германские, сарматские и славянские элементы, а также влияния других туранских народов — гуннов, аваров, мадьяр, тюрков и монголов, которые, как мы показываем в отдельном томе «Ноома-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

хии»<sup>1</sup>, были прямыми культурными наследниками индоевропейцев. Детально проследить эти клубки пересечений и семантических параллелей не представляется возможным, но в целом структура румынской народной традиции, мифологии и историала точно соответствует *общей парадигме цивилизации Восточной Европы*. Более того, учитывая территории расселения фракийцев и их древность, можно сказать, что эта *восточноевропейская парадигма впервые сложилась в полной мере именно у фракийцев*, что делает румынский фольклор и румынскую традицию в целом живым свидетельством глубинной восточноевропейской древности. Несмотря на множество разнородных влияний в структуре румынской традиции, все эти влияния систематизировались вдоль четко прослеживаемой семантической решетки. И если мы не знаем деталей взаимных влияний народов и культур на территории Дакии, мы знаем *семантические оси* этих процессов, и эти оси наглядно видны в румынском фольклоре и, шире, в румынском Dasein'e, в румынском экзистенциальном горизонте, который связывает восточноевропейское настоящее с древнейшими эпохами. При этом Фракия как концепт перестает быть чисто археологическим или географическим понятием, но открывается в *живой идентичности* румынского народа, что дает уникальную возможность прямого контакта с онтологическими истоками корневого восточноевропейского мировоззрения.

## Матриархальные гештальты даков

Фракийцы, а также пришедшие на территории Дакии позднее славяне были двумя народами, у которых матриархальное измерение проявлено ярче других. У фракийцев это объясняется древностью пребывания на территориях, которые традиционно являлись областью самого интенсивного разворачивания палеоевропейского матриархата, а в случае славян — преобладанием земледельческих практик. Поэтому именно славяне и фракийцы полнее и ярче остальных обнаруживают следы этого древнего палеоевропейского наследия. Большинство других народов — германцы, сарматы, гунны, авары, мадьяры, тюрки, монголы и т. д. — были носителями туранского патриархата, кочевниками и воинами. Во фракийской (как и в славянской) традиции этому соответствовали индоевропейские образы и структуры, но земледельческое измерение, уходящее корнями в доиндоевропейскую эпоху, развивалось прежде всего у славян и отчасти у румын. Именно *Балканы были прародиной европей-*

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

ского крестьянства, что во многом объясняет континуальность европейского крестьянского космоса, глубинные структуры которого полнее всего видны как раз у славян и румын (отчасти у балтов).

В румынском фольклоре и мифологии мы видим те же матриархальные образы, что и у славян.

Образ Великой Матери у румын, как и у славян, подвергся значительной демонизации. Ярче всего это проявлено в фигуре Мума Пэдури (Muma Pădurii), «Лесной Матери», которая выступает как союзница дракона (балаура) или змея и в мифе представляет собой антагониста главного героя — чаще всего солярного воина Фэт-Фрумаса. Однако в ряде сюжетов Великая Мать выступает в положительной роли — чаще всего как Бабушка Неделя (Sfînta Duminică)<sup>1</sup>.

Еще один хтонический образ румынского фольклора — Самка, уродливый и злой женский дух, представлявшийся в виде обнаженной женщины с огромными и ссохшимися грудями до земли, длинными волосами, горящими как звезды маленькими глазами, железными ногтями. Самка могла извергать из огромного уродливого рта огонь (обычно это происходило раз в месяц в момент полнолуния). Самка пугает детей (как правило, в возрасте четырех лет) или рожениц, которые, раз увидев Самку, навсегда теряют рассудок. Самка могла появляться в облике животных: в виде огромной свиньи, оскаленной собаки, бесшерстой кошки с выпученными глазами, вороны или огромного черного паука. У Самки было 19 имен, знание которых предохраняло от причинения ею вреда.

В некоторых случаях Великая Мать представлена как сестра Солнца и имеет либо нейтральный, либо положительный образ. В некоторых случаях она выступает в образе богини Луны.

Главный женский персонаж румынских сказок — Ияна Косынзяна (Peana Cosînzeana), которую историки сближают с римской Дианой. Показательно, что в Румынии находят много надписей, оставленных римскими легионерами, посвященных именно Диане и ее нимфам. Peana может соответствовать греческой «Елене», а Cosînzeana состоит из двух слов *Sîn*, латинское «Святая» и *Zîna* (*Zîna*) — вероятно, древнедакийское имя Луны. В некоторых версиях ее имя Яна Косынзяна, что соответствует также божеству зимнего солнцестояния Янусу в его женской ипостаси.

В классической версии истории об Ияне Косынзяне и мужском герое Фэт-Фрумаса ее похищает Змею, хтоническое существо с антропоморфными чертами, что отличает его Змея (Дракона)

<sup>1</sup> В славянском фольклоре Неделя считается дочерью Пятницы. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

в славянской традиции и сближает с сербскими «змайями», которые описаны как летающие по небу огнедышащие воины. В некоторых версиях Ильяна Косынзяна, будучи унесенной Змеу в Преисподнюю, становится Жар-Птицей, похищающей яблоки в царском саду.

Превращение женщины в птицу и символизм полета соответствуют древнейшим палеоевропейским представлениям о Великой Богине, ритуально изображавшейся с головой птицы. Румынская традиция говорит о целой категории крылатых женских существ — зыне-дианэ (zîne-dianae), которым приносились жертвы. Зыне (zîne) танцуют кругами в воздухе и могут спускаться на землю. В целом они близки к фигурам южнославянских вил. Румынский традиционалист и историк религий Йоан Петру Кулиану (1950 — 1991) пишет:

Воздушные феи zîne особо популярны у румын: а их имя — это латинский теоним имени Диана, как и неаполитанское *janaga* (колдунья), сардинское *jağa, dzana* (колдунья), албанское *zapë* (фея) и сербское *yana* (фея). Как и Диана, владычица колдуний Средних веков, румынские zîne имеют тесную связь с Дикой охотой.

У них много имен (Красавицы, Ветреницы и так далее), но самое общее это *Iele*<sup>1</sup>: «Elles» [«Они»], поскольку запрещено произносить их «истинное» имя (так же, как следует избегать произносить имя дьявола). Эти женские воздушные сущности проявляют себя только ночью. Как и во время Дикой охоты или шабаша, они играют на духовых инструментах и порхают над землей. Тот, кому не повезет оказаться в полях, когда там появляются феи, будет сразу убит или останется парализованным до конца своих дней. В довершение всего он потеряет разум<sup>2</sup>.

В другом мифе Ильяна (Яна) Косынзяна выступает как сестра и невеста Солнца. Попытка их бракосочетания заканчивается катастрофой (запрет на инцест). Брат Солнце делает для Ильяны Косынзяны мост из воска, ведущий от берега к острову в Черном море, где

<sup>1</sup> Иногда упоминаются имена отдельных Йеле — Ана, Буджиана, Думерника, Фойофия, Лакарджия, Магдалина, Руксанда, Тиранда, Трандафира, Рудяна, Руджа, Пэскуца, Козэнзяна, Оргисчяна, Лемника, Рошья, Тодося, Сандалина, Маргалина, Саватина Руджуляна и т. д. В Олтеии широко распространено предание о трех Йелях, дочерях Александра Македонского — Картина, Залина и Марина. То место, на котором танцевали Йеле, остается выжженным. Обычно Йеле появляются группами по трое или по семь. В честь Йеле у румын есть ряд праздников — в частности, один из них отмечается на 9-й день после православной Пасхи, тогда же, когда и русская Радуница.

<sup>2</sup> Кулиану Й. П. Эрос и магия в эпоху Возрождения 1484. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. С. 485 — 486.

он строит из воска же Белый монастырь<sup>1</sup> с девятью священниками. Когда свадебная процессия всходит на мост, воск плавится от солнечных лучей, жених и невеста падают в Черное море и тонут там.

Как и у большинства восточноевропейских народов, у румын были широко распространены ведьмы и колдуны. На румынском они называются «стригами» (от латинского *striga*), в мужском роде — «стригой» *strigoi*. Стриги способны летать так же как и зыне, но отличаются более зловещими хтоническими чертами. Стриги могут быть живыми и мертвыми.

К стригоям близки босорки (от венгерского названия аналогичных существ); это название распространено преимущественно в Трансильвании. Босорки были наделены также вампирическими чертами. Днем женщины-босорки могли представляться красавицами, а ночью оборачивались уродливыми старухами.

О стригах и стригоях Кулиану пишет:

Живые *strigoi* мужчины и женщины, рожденные при особых обстоятельствах, которые варьируются в зависимости от региона. Так, например, седьмой или двенадцатый ребенок, если все предыдущие дети того же пола — мужского или женского, — станет *strigoi*. Но как правило, достаточно иметь некоторые особые признаки (метки) при рождении: крестец, напоминающий остаток хвоста, волосы на теле или, например, «родиться в рубашке», то есть в неразорванном плодном пузыре. В некоторых случаях ребенок становится *strigoi*, только если проглатывает рубашку. «Хвост» и «рубашка» — наиважнейшие составляющие части арсенала будущего колдуна: именно в «хвосте» накапливаются его оккультные силы, а положив на голову «рубашку» (которую мать, разумеется, сохранила, предварительно высушив), он может стать невидимым и проходить сквозь закрытые двери. В принципе, *strigoi* — это злые колдуны, особенно если это мертвые *strigoi*, хотя в румынских материалах, к которым мы обращались, нет рассказов ни о каких особых ужасах. Эти колдуны могут слазить, насылать болезни на людей и животных, могут сделать так, чтобы у коров свернулось молоко, и вообще обладают способностью влиять на метеорологические явления. Это основные черты, которые приписывали колдунам в Западной Европе, пока не начались преследования. В целом, хотя речь идет о персонажах, вызывающих тревогу, в Румынии коллективный страх не выходит за границы разумного, поскольку за пределами территории провин-

---

<sup>1</sup> Аналог камня Алатырь из русских заговоров. Белый монастырь в румынской традиции является символом изначального духовного центра. Он может быть расположен на острове, на вершине горы или под землей.

ции Трансильвания (которая до 1918 года находилась под австро-венгерской юрисдикцией) не зарегистрировано никаких судебных преследований.

Румынские *strigoî*, как латинские *strigae* колдуньи Западной Европы, могут под воздействием некоторых снадобий превращаться в различных животных или насекомых<sup>1</sup>.

Кулиану совершенно справедливо считает, что румынские стриги представляли собой инициатическое сообщество, которое имело особые ритуалы посвящения, обряды и иерархию. Это, однако, касалось только женщин-колдуний; у мужчин-колдунов (стригоев) аналога подобного сообщества не было.

Живые стриги имеют свои обряды — два раза в год в районе весеннего и осеннего равноденствий (в ночь Святого Георгия на 23 апреля и в ночь Святого Андрея — на 30 ноября) они летают на «собор стриг», где совершают обрядовые танцы и поклоняются Великой Богине. При этом поверья уточняют, что этот полет происходит *в духе*, а тела стриг остаются на месте в состоянии катаlepsии. Считается, что если тело в это время переместить, то стрига не найдет его и останется в развоплощенном состоянии. Предания сообщают также о том, что стриги весной обнаженными ходили по полям, собирая «силу земли» с наделов других крестьян и передавая ее своим участкам пашни. Так же они поступали и со скотом, отбирая у соседских коров и овец «звериную силу». Стриги, как и знахарки, знали свойства трав и цветов, соответственно, будучи хранительницами могуществ трех царств — минерального, растительного и животного. При этом в момент совершения обряда стриги становились невидимыми.

Мертвые стриги представлялись также летающими существами, способными причинить зло посевам или скотине, а также вмешивающимися в жизнь людей, принося несчастье.

Стригои, мужские колдуны, в румынской традиции представлены менее ярко. Мертвые стригои часто описываются как славянские вампиры: после смерти они способны покидать свои могилы, их тела не разлагаются, они пьют кровь животных и людей. К стригоям близки морои, которые также могли быть вампирами или вставшими после смерти покойниками.

В томе «Ноомахии», посвященном славянскому горизонту Восточной Европы, мы говорили о значении гештальта упыря и ведьмы для структуры Нави, которая во многом определяет наиболее глу-

---

<sup>1</sup> Кулиану Й. П. Эрос и магия в эпоху Возрождения 1484. С. 482 — 483.

бинное измерение восточноевропейской идентичности<sup>1</sup>. Метафизику образа «тотального колдуна» мы рассматриваем также в томе «Ноомахии», где разбираются африканские культуры<sup>2</sup>.

## Черная Дакия

Румынский традиционалист Василе Ловинеску (1905–1984), писавший под псевдонимом Гет (Geticus), указывает на то, что в представлении древних греков Дакия считалась расположенной под знаком Сатурна и была связана с образами гигантов. В некоторых версиях Карпаты отождествлялись с Кавказом и прежде всего с образом Прометея, который в одной из легенд был прикован к скале именно в Дакии<sup>3</sup>. С точки зрения геософии, следует обратить внимание на симметричное расположение Кавказа на востоке Черного моря и Карпатских гор на западе. Обе зоны входили в область интенсивного распространения цивилизации Великой Матери, а гештальт Прометея, являющийся одним из важнейших элементов общекавказской идентичности, относится к круту основополагающих символов и фигур матриархальной цивилизации Кибелы<sup>4</sup>.

Ловинеску полагает, что на горе Кайраман в Южных Карпатах недалеко от города Брашов находился древний центр культа Великой Матери. Он приводит фрагмент румынской народной песни с очень выразительным содержанием:

Вот большой черный камень,	E o mare neagră piatră!
<i>Лер, Господи, Лер!</i>	<i>Ler, Domne, Ler!</i>
И коленопреклоненная Мать,	Și Maica îngenunchiată –
как Камень на камне,	Ca o piatră pe o piatră
Чтобы дать жизнь Сыну, который в камне...	Ca să nască Fiu de piatră
И родился Сын из Камня...	Și nascu Fiul din piatră <sup>5</sup> .

В этой песне отражаются как митраистские мотивы, так и возможно древнейший сюжет партеногенетического рождения из камня, составляющий важнейшую часть мифологии Кибелы.

Связь женского начала с камнем и строительством отражена в знаменитой румынской легенде о Мastro Маноле. Она рассказы-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская *Навь* и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

<sup>3</sup> Lovinescu V. Dacia Hiperboreană. București: Rosmarin, 1994. P. 31.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

<sup>5</sup> Lovinescu V. Dacia Hiperboreană. P. 33.

вает о том, как основатель Валахии Черный Воевода (Negru Voda) приказал знаменитому архитектору Мастро Маноле возвести в своей новой столице Арджеш самый прекрасный храм в мире. Мастро Маноле с девятью помощниками стал строить здание, но каждую ночь оно разрушалось. Тогда во все ему явился ангел, который открыл, что для успешного завершения строительства необходимо живо замуровать в стену первого, кто встретится на пути. Мастро Маноле рассказал об этом своим помощникам, и все вместе они договорились так и поступить. На следующий день первым, кого встретили строители, была молодая жена Мастро Маноле Флорика (вариант Ана). Как Мастро Маноле ни пытался обойти уговор, помощники настояли на том, чтобы ее замуровали. Далее следует душераздирающая по своему драматизму сцена, как Флорика (Ана) вначале думает, что это игра, а когда понимает, что все происходит по-настоящему, в отчаянии взывает к Мастро Маноле и его компаньонам с просьбой пощадить ее и его ребенка, которого она в себе носит. После того как Флорика (Ану) все же замуровали в стену, строители закончили «самую прекрасную в мире церковь» — как священный центр Куртя-ду-Арджеш и всей Валахии<sup>1</sup>.

Этот сюжет имеет прямую параллель в сербской народной песне «Построение Скадра»<sup>2</sup>, где для строительства города Скадра пришлось замуровать в стену невесту одного из трех братьев-строителей. В истории Скадра стена, куда замуровали также беременную жену героя, дает молоко. Таким образом, камень и образ беременной женщины сливаются в единое целое, что становится основанием для возведения города или храма. Это снова отсылает нас к приведенному Ловинеску фрагменту румынской народной песни про рождение из камня. Показательно, что фригийская Кибела часто изображалась в тиаре, представляющей собой город, стену или башню: она — как образ Матери-Земли — несла на себе священные постройки, которые в определенном смысле — были ее порождением, ее «сыновьями».

С камнем и горой связан другой женский персонаж румынского фольклора баба Докия (Baba Dochia), формально отождествленная с христианской святой Евдокией Илиопольской (праздник 1 марта). У славян этот день назывался «новичок» и считался «бабыным праздником». По одной версии Докия была дочерью Децебала, скрывшейся от сватовства Императора Траяна в горном массиве Чэхлэу в Молдавии, где она стала пастушкой, но замерзла от холода вместе со своим стадом, и была превращена Богородицей в скалу

<sup>1</sup> *Eliade M. Comentarii la legenda Meşterului Manole*. Bucureşti: Publicom, 1943.

<sup>2</sup> Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М.: Художественная литература, 1987.



(по другой версии в ручей, а ее овцы стали цветами). Баба Докия связана с холодом, камнем, снегом и водами. Ловинеску полагает, что под этим образом скрывается древнее олицетворение самой Дакии («баба Дакия»<sup>1</sup>). Сюжет с бегством от сватовства Траяна сближает ее образ с польской Вандой (аналогом чешской Либуше). В великоросской традиции соответствующий праздник назывался «Авдотья Весновка» или «Авдотья Плющиха», у белорусов «Аўсень», у болгар «Мартеница» или «Стара Марта», у сербов «Баба Марта», а также «Змијин дан». Считалось, что святая Авдотья получила от Бога за праведность дар воскрешать мертвых, что в крестьянском сознании означало «пускать весну». Также она связывалась с водами. На Украине в этот день носили по селам куклу Марены или Мары, а потом топили ее или забрасывали камнями. У словаков этот обряд, совершавшийся в конце Великого поста, назывался «Черным Воскресеньем» (Čierna Nedel'a) или «Смертным Воскресеньем» (Smrtna Nedel'a).

Ловинеску в румынской мифологии находит прямой аналог Сатурну — это Старый Крэчун<sup>2</sup> (Bătrînul Crăciun), божество зимнего солнцестояния, Старый Новак (Novac) или Манья (Manea). Ловинеску приводит следующие формулы из румынских преданий: «Старый Крэчун правил над расой гигантов до прихода римлян»; «Манья-Новак был царем гигантов» и т. д.<sup>3</sup> Титанический характер этого образа воплощен в сыне Новака Груе (Gruia) или Грозавуле (Grozavul), дословно, «Ужасный», «Грозный».

В славянском фольклоре соответствующий образ носит имя Карачун и так же как у румын связывается с периодом зимнего солнцестояния и зимними Святками, когда устраивались обряды калядования. В христианском контексте у славян Карачун сближался с образом святого Николы или с Морозко<sup>4</sup>. Еще один синонимический образ — болгарский Бадник.

С гештальтом Сатурна Ловинеску соотносит и фракийско-го Залмоксиса. Так, он приводит замечание греческого историка

<sup>1</sup> Lovinescu V. Dacia Hiperboreană. P. 33.

<sup>2</sup> Гештальт Крэчуна сближают с чешским Кроком и польским Краком. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>3</sup> Lovinescu V. Dacia Hiperboreană. P. 32.

<sup>4</sup> О параллелях славянского образа святого Николы с Велесом см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во МГУ. 1982; а также: Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

III века до Р. Х. Мнасея из Патр<sup>1</sup>, согласно которому «геты почитали Сатурна, которого они называли Залмоксисом»<sup>2</sup>, чему находятся подтверждения у Диогена Лаэртского и у Исихия Милетского. Мы говорили о том, насколько важен гештальт Залмоксиса для фракийской идентичности и насколько он сложен, но на уровне глубинного хтонического среза фракийской структуры мы вполне можем допустить и такую трактовку, которая соответствует наиболее древним и матриархальным слоям фракийской (а по своему происхождению дофракийской, палеоевропейской) традиции.

Ловинеску обращает внимание на тесную связь румын с черным цветом. Этот символизм явно проступает в названии Черного моря, в основателе Валахии «Черном Воеводе» (Negru Voda), в самом названии дако-румын как «черных влахов» (по-гречески Μαυρόβλαχοι) в отличие от аромунов (просто вlahи). Ловинеску, развивая тему о близости Дакии и гештальта Сатурна, соотносит Карпаты с местом рождения гиганта Тифона, который, согласно большинству эллинистических версий, родился в Киликии. Он основывает это на фонетическом сходстве с названием горы Аримон, куда, по одной из версий легенды о Тифоне, Гера, находившаяся в ссоре с Зевсом, положила два яйца, пропитанные семенем Кроноса. Из этих яиц по оракулу должен был произойти тот, кому суждено свергнуть Зевса с Олимпа и перевернуть божественный порядок. Гору Аримон Ловинеску соотносит с местонахождением народов аримоев, аримфеев или ариманов, а также оресмиев (горных) и эрембеев (арамбеев) «Одиссеи» Гомера, отождествляемых им с древними даками<sup>3</sup>. Само название «Румыния» Ловинеску возводит именно к этому народу, а не к указанию на романизацию местного населения. К этому же комплексу мифологических имен относит Ловинеску и «рахманов», о которых говорится в румынской традиции как о бессмертных предках или волшебных жителях подземной (невидимой) страны. В Румынии до настоящего времени сохранился особый праздник — «Пасха рахманов», которую празднуют через неделю после христианской Пасхи<sup>4</sup>. В этот день румынские женщины бросают в реку яичную скорлупу, которая должна достичь «страны рахманов», питающихся в силу своей духовности не телесным белком и желтком, но лишь скорлупой (из белка и желтка

<sup>1</sup> Cappelletto P. (ed.) I frammenti di Mnasea: Introduzione testo e commento. Milan: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2003.

<sup>2</sup> Lovinescu V. Dacia Hiperboreană. P. 35.

<sup>3</sup> Ibid. P. 39.

<sup>4</sup> В православной традиции это воскресенье называется Фоминой неделей, в честь апостола Фомы, который убедился в факте воскресения Христа только после того, как вложил ему пальцы в раны. Сам евангельский сюжет этой истории связан с воскресением из мертвых и темой бессмертия.

делают священные куличи). Символично, что этот же день у славян (в частности, у русских) называется «Навьим днем», за которым следует слившаяся с ним по смыслу Радуница, день поминовения умерших, обряды которого включают посещение кладбищ и ритуальную трапезу, оставляемую на могилах покойникам. В целом мир мертвых в славянской традиции (Навь) и образ «подземных рахманов» у румын в интерпретации Ловинеску довольно близки друг другу и гармонично сочетаются с тематикой титанизма и гипохтонических существ. Если «Румыния» — это «страна рахманов», «Черная Дакия»<sup>1</sup>, то это и есть территория Нави, что действительно соответствует структуре древнебалканского горизонта, как бы искусственны ни были интерпретационные методы Ловинеску (традиционалисты обосновывают подобную «философскую этимологию» ссылаясь на Платона и индийскую нирукту, заведомо подчеркивая, что она не имеет отношения к правилам классической лингвистики<sup>2</sup>).

### Хтонические духи

Как и у других народов Восточной Европы (славян, венгров и т. д.), у румын широко развита картина хтонических существ второго уровня — духов, чертей и т. д. Они могут быть «добрыми», «нейтральными» или «злыми»<sup>3</sup>.

«Добрым» духом считался «норокул» (погос — дословно «удача»<sup>4</sup>). К этой категории относились также «добрые зыне» (феи), домашние змеи и приносящие счастье цветы папоротника.

Отдельную категорию представляют собой злые духи, к которым относятся «спиридуши» (spar-adokos — от «a speira», «ужас» и «duh» — дух). Спиридуши — маленькие существа, они могут быть найдены в случайном месте (например, на ярмарке) и незаметно для человека оказаться среди его вещей (например, в кармане). Спиридушей можно вырастить искусственно — из яйца черной курицы; они могут приобретать вид маленькой черной змейки или черного цыпленка. Спиридуш приносит хозяину богатство и успех, но после смерти забирает его душу и уносит ее в ад<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Для Ловинеску Дакия = Докия, а день «бабы Докии» первого мира, как мы видели, семантически соотносился с похоронами (убийством) Марены у славян — в частности, с «Черным Воскресеньем»).

<sup>2</sup> Coomaraswamy A. K. Nirukta = Hermeneia // Rivista di Studi Tradizionali. 1964. № 10.

<sup>3</sup> Olinescu M. Mitologie românească. București: Editura Saeculum I. O., 2001.

<sup>4</sup> Слово «погос» имеет славянское происхождение — от \*nagoku, удача (отсюда же «урочный»).

<sup>5</sup> У венгров аналогичные существа называются «лидерцами». К ним близки балтийские каукасы и айтварасы.

Злые маленькие духи, живущие в лесу, называются «брехнеле»<sup>1</sup>. Некоторые брехнеле представляются с головой лягушек, телом птиц и языком ящерицы. Их присутствие и внешний вид внушают случайно заметившему их путнику головокружение и ужас.

Целый ряд мифологических персонажей румынского фольклора связан с образом собаки, имеющей чаще всего хтоническую семантику. Так, существует предание о подземных псах («псы земли» — *sățelul rămintului*), которые живут под землей и пугают людей, зашедших на пустырь или кладбище, тем, что издают зловеющий вой или лай, идущий из-под земли.

Еще один тип злых духов — «приколичи»<sup>2</sup>. Они мыслятся как души неупокоенных грешников, поднимающихся из могил в виде огромных огненных волков или собак. Приколичами могут стать дети, рожденные от инцеста, а также незаконнорожденные. По верованиям румын, некоторые младенцы могут рождаться с рогами и хвостом, это признак приколичей. Приколичи могут становиться предводителями волчьих стай. К приколичам относятся рыси, которые смеются, как люди.

К приколичам близки вырколаки, также представляющиеся в виде волков и практикующие вампиризм. Вырколаки связаны с солнечными и лунными затмениями, поэтому некоторые предания утверждают, что они живут на небе и «едят светила». Когда вырколаки кусают солнце или луну, с них начинает течь красная вода. Для того чтобы вырколаки перестали есть небесные светила, люди поднимают ритуальный шум, стреляют из ружья, бьют в колокола. Такие же обряды практиковали древние фракийцы во время грозы.

Приколичи и вырколаки в некоторых циклах наделяются общими чертами со стригоями и мороями. Стригой, как мы видели, сочетает в себе черты колдуна, вампира и духа покойника, восставшего из могилы. Морой (или морайкэ — в случае женщины) весьма близок к нему, но, как правило, обозначает призрака. Впрочем, в некоторых случаях эти названия выступают как синонимы, и строгая дифференциация не соблюдается.

Песьеголовые оборотни называются в Румынии кэпкэзунами. Они представляются с двумя головами или мордами (одна на затылке) и считаются людоедами. Одной пастью кэпкэун заглатывает человеческое мясо, а другой выплевывает остатки.

<sup>1</sup> Слово «брехнеле», возможно, восходит к славянскому «брехать» — «лаять» или «лгать».

<sup>2</sup> Слово «pricolic» славянского происхождения. Оно восходит к староболгарскому волколак, врколак через греческое βροκόλακας, βρικόλακας. Таким образом, этимологически «приколич» и «вырколак» — одно и то же слово.

Злые йеле (феи) известны под различными именами — «июды», «видры», «фараоны», «штимы» и т. д. Они связаны с водой и по семантике тождественны восточнославянским русалкам и южнославянским вилам.

В глубине земли живут особые женские духи «выльва бай», которые охраняют золото и могут обогатить рудокопа золотых шахт, а могут — если они им не понравятся — сделать все его поиски бесплодными. «Выльва бай» иногда предстают перед людьми в виде черных котов или красивых девушек.

В целом румынский фольклор структурно почти идентичен славянскому, что можно объяснить как исторической близостью этих народов и их взаимным влиянием, так и общностью морфологической структуры, восходящей и у румын, и у славян к единой парадигме: *наложение туранских индоевропейских элементов на палеоевропейский космос Великой Матери*.

## Кэлушары

Следы культов Великой Матери (римской Дианы или Иродиады, Иродясы<sup>1</sup>) мы встречаем в тайном обществе мужчин, называвшемся «кэлушары» и сохранявшимся у румын вплоть до XX века. Такие общества состояли из 7, 9 или 11 человек, и вступлению в него предшествовал обряд инициации. Главной задачей кэлушаров (как и южнославянских русалий<sup>2</sup>) было исцелять болезни, насланные зыне (феями). Основным обрядом кэлушаров были особые танцы, имитирующие пляски самих зыне (фей). В ходе кружений и акробатических трюков группа кэлушаров старалась создать впечатление, что они движутся по воздуху — точно так же, как описывались хороводы самих зыне. При этом сами кэлушары одевались в женские платья, то есть изображали собой зыне. Дмитрий Кантемир (1673 — 1723) в своем «Описании Молдавии» пишет о кэлушарах.

Кроме свадебных танцев, во время празднеств существуют еще другие, связанные с суевериями, которые должны составляться из семи, девяти, одиннадцати и вообще нечетного числа танцующих. Эти

<sup>1</sup> Отождествление Королевы ведьм, кружащихся в хороводе, с римской Дианой или с Иродиадой, женой царя Ирода, потребовавшей за танец своей дочери Саломеи голову Иоанна Крестителя, восходит к XI веку, когда немецкий епископ Бурхард Вормский (ок. 950 — 1025) впервые упоминает имя Иродиады в этом контексте. Культ женского демона с именем Арайя (s'Arāja dīmoniū) был распространен в Южной Италии.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

танцоры называются кэлушари. Собираются они один раз в год, одевшись в женские платья, на головы надевают венки, сплетенные из листьев полыни и украшенные другими цветами, и, чтобы их нельзя было узнать, говорят женскими голосами и накрывают лицо белым платком. Держат в руках обнаженные мечи, которыми могут пронзить любого простого смертного, если он осмелится снять покрывало с их лица. Это право дает им древний обычай, так что никто не может быть обвинен за это в убийстве человека. Предводитель такой группы танцоров называется старица, его помощник — примидерий. На обязанности последнего лежит спрашивать у старицы, какой танец он собирается начать, и незаметно сообщить об этом остальным танцорам, чтобы народ не узнал названия пляски до того, как увидит ее собственными глазами, так как у них имеется более ста музыкальных мотивов, по которым составлены танцы. Некоторые из них настолько мастерски исполняются, что плясуны едва касаются земли и как будто летают по воздуху. Танцуя и прыгая так, они обходят города и села в непрерывных плясках в течение десяти дней между Вознесением господним и Святой троицей. В продолжение этого времени они ночуют только под покровом церкви, так как верят, что если останутся на ночлег в другом месте, то их сейчас же начнут мучить ведьмы, которых они называют «фрумось». Если толпа таких кэлушаров встретится на пути с другими плясунами, то между ними происходит схватка, и побежденные уступают дорогу победителям, а после заключения мира побежденные открыто признают, что будут находиться в подчинении победителей в течение девяти лет. Если в такой схватке кого-нибудь убьют, то не бывает никакого суда и убийца не привлекается к судебной ответственности, кто бы он ни был. Всякий, кто однажды был принят в такое сообщество танцоров, должен являться туда каждый год в течение девяти лет, ибо если нарушит это обязательство, то убежден, что его схватят злые духи и будут мучить фрумось. Суеверный простой народ приписывает кэлушарам способность изгонять застарелые, затяжные болезни. Лечение болезней происходит следующим образом: положив больного на землю, они начинают свою пляску и на определенном такте танца топчут лежащего с головы до пяток и под конец говорят ему шепотом на ухо определенные слова, специально для этого составленные, и заклиная болезнь выйти вон. Если повторяют это три раза в течение трех дней, то в большинстве случаев имеет место благоприятный исход, причем таким образом без труда изгоняются самые тяжелые болезни, перед которыми отступало искусство опытных врачей. Так могущественна сила веры даже в самих суевериях<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Кантемир Д. Описание Молдавии. Кишинев: Карта молдовеняскэ, 1973. С. 160 — 162.

В этих обрядах явно прослеживаются мотивы женского священства, культ зыне, а также обряды кастрации мужчин, соответствующие круту Кибелы (что представлено переодеванием в женскую одежду и женскими именами предводителей группы кэлушаров — «старица», «примирица»). Также показателен и характер пляски, цель которой не касаться земли, считающейся неприкосновенной и сакральной. Для этой цели служат ходули и посохи. Среди аناтолийских жрецов Великой Матери существовал отдельный разряд — акробатов, которые передвигались в священных процессиях Кибелы прыжками, переворачиваясь в воздухе и не касаясь земли (особенно порога). Часто для этого использовались палки и ходули. На культ Великой Матери указывает и клятва богине Иродясе, считающейся предводительницей зыне, которую приносят кэлушары при вступлении в братство.

Вместе с тем в этом обряде мы видим и ряд признаков мужского — индоевропейского — стиля. Прежде всего это голова деревянной лошади, меч и белое знамя, к которому кэлушары привязывали целебные травы и чеснок, считающийся важнейшим оружием против духов Нави — зыне, вампиров и восставших покойников. На это же указывает и обычай кэлушаров воевать с другими группами, объявляя им войну. Изначально кэлушары воевали не друг с другом, но именно с зыне, поскольку они в обрядах исправляют тот вред, который зыне причинили человеку.

Эту амбивалентность в структуре кэлушаров отмечает Мирча Элиаде:

Феи любят петь и танцевать, и на полях, где они танцевали, трава выгорает, как при пожаре. Они поражают болезнями тех, кто видит, как они танцуют, или нарушает определенные запреты. Среди болезней, вызванных ими, наиболее распространены психические расстройства, ревматизм, гемиплегия, эпилепсия, холера и чума. (...)

Все эти болезни успешно излечиваются посредством танцевального очистительного ритуала, исполняемого группой плясунов, которые образуют род тайного общества (*Männerbund*, Мужское Братство), называемого *călușari*, название, образованное от латинского слова, означающего «конь», «cal» (от латинского «*caballus*»). И что удивительно, покровительницей этого тайного очистительного общества является «Королева фей» (*Doamna Zinelor*) — румынская метаморфоза Дианы. Ее также называют «Иродиадой» или «Арадой» — именами, хорошо известными среди ведьм Западной Европы. Здесь мы не имеем возможности входить в детали, касающиеся отбора, подготовки и посвящения в группу из семи, девяти или одиннадцати мо-

лодых людей, осуществляемых их старшим предводителем. Достаточно сказать, что подготовка происходит в лесу или каком-либо другом уединенном месте и состоит, главным образом, из обучения танцам, носящим по преимуществу акробатический характер. Călușari вооружены дубинками и мечами, они носят с собой деревянную конскую голову и «флаг», на котором клянутся уважать обычаи и законы этого общества, быть братьями друг для друга, соблюдать воздержание в течение девяти (двенадцати или четырнадцати) дней, не сообщать никому из посторонних о том, что они слышали или видели, и подчиняться предводителю. После принесения клятвы «флаг» с привязанными к его верхушке целебными растениями, поднимается, и членам общества запрещается разговаривать под страхом болезней, которыми, в случае непослушания, поразят их феи.

Основным характерным атрибутом călușari является их акробатически-хореографическое искусство, в особенности их способность создавать впечатление полета по воздуху. Очевидно, что их прыжки и скачки должны вызывать ассоциации с лошадиным галопом и в то же время с полетом и танцами фей (zîne). В действительности, некоторые из людей, на которых, как предполагали, феи наслали болезнь, начинают скакать и кричать как călușari, и «кажется, что они не касаются земли». Отношения между călușari и zîne парадоксально амбивалентны: плясуны просят покровительства Иродиады, но в то же время рискуют стать жертвами сопровождающей ее свиты, то есть фей. Călușari имитируют полет фей, но в то же время они подчеркивают свою общность с конем, который является по преимуществу символом мужества и «героизма». Эти амбивалентные отношения проявляются также в их манерах поведения и деятельности. В течение приблизительно двух недель călușari посещают все окрестные деревни и селения в сопровождении двух или трех скрипачей, танцую и играя, а также время от времени пытаются исцелить тех, кто стал жертвой фей. Считается, что в это время, то есть начиная с третьей недели после Пасхи до Троицына дня, феи летают, поют и танцуют, особенно по ночам; отовсюду слышны звуки их колокольчиков, а также барабанов и других музыкальных инструментов, так как в распоряжении фей имеется множество скрипачей и волынщиков, и даже знаменосец. Самой эффективной защитой от фей считается чеснок и полынь, т.е. те же самые целебные растения, которые привязываются к верхушке «флага» călușari. Călușari жуют чеснок в огромном количестве, а в процессе исцеления их предводитель плюет чесноком в лицо пациента.

Военные, присущие Мужскому Братству элементы călușari, достаточно очевидны: «флаг», меч, деревянная конская голова, дубин-



ки. Более того, при встрече двух групп *sălușari* происходят яростные схватки. Финальная инсценировка при возвращении группы в свою деревню называется «войной». При этом флаг втыкается в землю, один из *sălușari* вскарабкивается на древко и кричит: «Война, дорогие, война!» Хотя *sălușari* приносят клятву именем Бога, тем не менее разыгрываемый ими мифо-ритуальный сценарий не имеет ничего общего с христианством. Можно предположить, что в давние времена церковные власти ожесточенно преследовали их, так как ряд архаических черт, наблюдавшихся в XVII веке, совершенно исчез. И даже в конце XIX века в некоторых районах *sălușari* на три года отлучались от Церкви. Но в конце концов Церковь смирилась с их существованием<sup>1</sup>.

Элиаде упоминает также других мифических существ румынской традиции, отчасти близких типологически к кэлушарам — сэнтоадэри (от «святого Теодора»), которые представляются юношами с конскими гривами и конскими копытами. Они внушают ужас румынским девушкам, но в то же время в ночь на праздник святого Теодора девушки удаляются на холмы и проводят ритуалы, обращенные к этим конским мужским духам с просьбой дать им пышные — как лошадиная грива — волосы и скорое замужество. Если мужчины-кэлушары обращаются к Великой Богине, с которой одновременно они и сражаются, то незамужние девушки, боящиеся больше всего сэнтоадэри, мужских конских духов, вместе с тем поклоняются им и обращаются к ним за помощью. Элиаде объясняет эту диалектику мифа следующим образом:

Через двадцать четыре дня после Пасхи устраивается празднество, во время которого феи встречаются с *Sintoaderi* и играют с ними, а затем предлагают каждому из них по букету определенных цветов (*Melites melissophyllum*, вид мяты). В этом празднестве проявляется желание свести воедино два класса сверхъестественных существ, олицетворяющих для человеческого общества различные, но одинаково враждебные силы.

Далее, этих «мифических» людей-коней, *Sintoaderi*, нельзя отождествлять с обществом посвященных, занимающихся очищением, плясунов, *sălușari*, хотя последних называют буквально «люди-кони». Но фольклорный сценарий, объединяющий два класса мифологических существ — фей и *Sintoaderi*, — имеет поразительное сходство с мифо-ритуальным сценарием *sălușari*: тайное общество, типа Муж-

<sup>1</sup> Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. С. 131 – 134.

ского Братства, известное своей способностью исцелять людей, ставших жертвами фей (*zîne*), находится, тем не менее, под покровительством «Дианы», королевы фей (*Doamna Zînelor*). Хотя *călușari* пользуются отвращающими беду амулетами и веществами (например, конь, целебные растения) для защиты от фей (*zîne*), их танцевальные и терапевтические методы основаны, главным образом, на специфической хореографии, имитирующей образ жизни и поведение фей. В конечном итоге сценарий, разыгрываемый *călușari*, последовательно предполагает слияние противоположных, хотя и взаимодополняющих магически-религиозных идей и методов.

Удивительная живучесть этого архаического сценария, вероятнее всего, объясняется тем, что противоположные «начала», которые сближаются и сливаются воедино, — болезнь и смерть, здоровье и плодородие, — персонифицировались в одном из самых вдохновляющих образов изначального двуединства мужского и женского начал — фей и «очищающих» героев-наездников<sup>1</sup>.

С точки зрения ноологии, мы видим в этом наложение двух слоев дакской — шире, фракийской — идентичности. Доиндоевропейский пласт представлен гешталтом зыне и королевы фей Дианы-Иродясы, Великой Матери. Кэлушары — прямые наследники матриархального жречества. Но вместе с тем в них же, равно как и в конских мужских духах сэнтоадэри, мы видим и другой — на сей раз индоевропейский, андрократический — слой мужских союзов туранского типа, характерными чертами которых является символизм коня, мечи и борьба с женским началом. В результате такого наложения мы получаем структуру *дионисийского культа*, в котором полюса диалектически меняются местами, что придает соответствующим образам *эротический символизм*, прозрачный в восточнославянских русалиях.

## Мужские гешталты: андрократы и змееборцы

Как и в случае славянских народов, христианизация румын наложилась на устойчивый и давний патриархат, построенный на основании вертикальной небесной модели мира. Мужские божества фракийской или более поздней римо-фракийской, а также славяно-фракийской традиции были основой космической топологии, предопределяющей представления о сакральной географии и логике сезонных циклов. Распространение христианства привело к созданию

<sup>1</sup> Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. С. 136–137.

синтетических образов, а личности христианских святых связывались с этими патриархальными архетипами, образуя особые восточноевропейские издания христианского мировоззрения. Здесь снова мы видим близость к славянской традиции, где проходили точно такие же процессы. И хотя среди фракийцев христианство стало распространяться до прихода славян еще в IV веке, на становление румынской христианской традиции славяне — прежде всего болгары, а также русские — оказали существенное влияние.

Однако определенные стороны румынского «космического христианства» (как назвал это явление М. Элиаде) несколько отличаются от славянского и сближаются с западноевропейским.

Так новогодним символом становится не святой Никола, как у большинства славян, но Иоанн Богослов, что характерно для романских народов. Французский философ-традиционалист Рене Генон (1886—1951) показал связь между календарными датами празднования в западохристианской традиции памяти двух Иоаннов — Иоанна Богослова (27 декабря) и Иоанна Предтечи (у католиков 24 июня)<sup>1</sup>. «Два Иоанна» воплощают в себе дуальный символизм года — Старого и Нового. В. Ловинеску замечает, что в румынских рождественских песнях часто встречается выражение: *Ion — Sfintu — Ion*, дословно «Иоанн — Святой — Иоанн», где имя Иоанна устойчиво повторяется дважды. Генон подчеркивал двойственность Иоаннов в их связи с латинским образом Януса, бога дверей и зимнего солнцестояния. В патриархальном прочтении это снова отсылает нас к румынскому Крзчуну и Старому Новаку, причем выражение «Старый Новак» (*Bătrînul Novac*) уже содержит в себе дуализм старое/новое.

Ион-Сфынту-Ион, таким образом, может считаться аналогом пары святой Никола — Илия-пророк у славян, соответствующей, согласно Иванову/Топорову<sup>2</sup> и Б.А. Успенскому<sup>3</sup>, дохристианским фигурам Перуна/Велеса.

В народной традиции воплощением мужского архетипа является Фэт-Фрумос (*Făt-Frumos* — дословно «прекрасный юноша»), прямой аналог русского «доброго молодца». Фэт-Фрумос описывается как прекрасный принц, обладающий волшебным конем — Нэздрэва-

<sup>1</sup> Guénon R. À propos des deux saint Jeans // Guénon R. Les symboles fondamentaux de la Science sacrée. P.: Gallimard, 1962. P. 254 — 257.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.

<sup>3</sup> Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Издательство МГУ, 1982.

ном (Calul Năzdrăvan). Он бьется с семиголовым драконом-балауром и убивает его, воюет с «Лесной Матерью» (Мума Пэдурии), спасает из царства Змею царевну Иляну Косынзяну, спускается в мир мертвых (уходит на другой берег) и возвращается оттуда — в целом совершает классические подвиги солярного героя. Фэт-Фрумос предстает в мифе как сын Зеленого или Красного Императора. В одной из версий Иляна Косынзяна описывается как дочь другого Императора, который строит церковь, но не может закончить ее, так как каждую ночь купол падает. Колдун сообщает Императору, что только Мастер-Птица может спасти постройку. Фэт-Фрумос вызывается найти ее, отправляется на «тот берег», убивает дракона и освобождает дочь Императора, которая и есть Мастер-Птица. Фэт-Фрумос возвращается на орле, играется свадьба и строительство благополучно завершается. Снова, как и в случае с Мastro Маноле, мы видим сюжет с незавершенной постройкой и женским началом, но на сей раз тема изложена в патриархальном и солнечном ключе.

Олимпийский патриархальный символизм характерен для такого персонажа, как Император Лер. Его образ напоминает пресвитера Иоанна европейских средневековых легенд. Согласно Генону, пресвитер Иоанн представляет собой символ «царя мира»<sup>1</sup>. Василе Ловинеску посвятил отдельную книгу исследованию этого образа в румынской традиции «Скрытый монарх»<sup>2</sup>. Император Лер живет на высокой горе в недоступном месте (в Белом монастыре). Его подданные — монахи. С Императором Лером связывается гигантский вал, называемый также «рвом Траяна» или «бороздой Новака», который начинается недалеко от Будапешта, пересекает реки Дунай и Тимиш, проникает в Валахию через дунайские «железные ворота», продолжается параллельно Карпатскому хребту, доходит до Молдавии, пересекает Днестр и уходит в сторону Дона. Румынская легенда гласит, что Император Лер (в другой версии Новак) ранил гигантского змея, который жил у «железных ворот» Дуная и заставил его бежать. Этот раненный Змей и оставил за собой след в виде валов, причем Лер-Новак отрубал от него части, из которых возникли румынские города Крайова, Ольт, Питешти, Плоэшти, Брэйла и т. д. Голову Змею он отрубил на побережье Черного моря, куда она упала, отравив воду и сделав море «Черным». В честь этого остров, который находится напротив устья Дуная, называется Змеиным. Там же находился храм Аполлона.

<sup>1</sup> Guénon R. Le Roi du Monde. P.: Gallimard, 1958.

<sup>2</sup> Lovinescu V. Monarhul ascuns: permanență și ocultare. Iași: Institutul European, 1992.

В русской традиции Змеевыми валами называются остатки оборонительных сооружений у южных притоков Днепра. Их происхождение также приписывается богатырям или героям (в частности, Никите Кожемяке), которые пахали на Змее (Драконе), сумев запрячь его в плуг. Змей предложил разделить герою весь мир — землю и воду. Землю они поделили, проведя гигантскую борозду до Черного моря, а когда стали делить море, то герой хитростью заставил Змея пахать воду, а тот захлебнулся и утонул. В русском мифе богатырь Никита Кожемяка также спасает царевну, как Фэт-Фрумос Иляну Косынзяну. Показательно, что здесь между румынским (дако-фракийским) и славянским (русским) горизонтами существует не только семантический, но и географический континуум — в обоих случаях речь идет о мифологической трактовке *одних и тех же* сооружений или природных ландшафтов, следы которых обнаруживаются в Южной Украине, Молдавии и Румынии. При этом здесь мы имеем дело именно с андрократической идеологией: солярный — аполлонический — герой побеждает хтонического Змея, освобождая женское начало от гипохтонического измерения и интегрируя его в новый (индоевропейский) патриархальный порядок. Это и есть *ритуал создания патриархальной Империи в ее парадигмальном измерении*.

Другими андрократическими типами в румынской традиции выступают сын Старого Новака Йовя (архетип справедливого правителя) или Йован Йоргован (аналог Геркулеса).

В этих образах преобладает классическая индоевропейская модель небесного героя, создателя царства и космического порядка. Это — второй слой восточноевропейского горизонта, и как в случае первого — матриархального — слоя мы видим в основных фигурах и сюжетах близкое родство румынской и славянской культур.

# Глава 6. Трансильванский историал

## Трансильвания и волны нашествий

После многовековой паузы в истории дако-румын первые относительно независимые политии в Дакии и на территории, где ранее преобладали геты, сложились в начале XV века. Ранее Румыния и Молдавия представляли собой периферии соседних государств — Венгрии, Болгарского царства, Киевской Руси, Польши и т. д. Соответственно влахи и молдаване вели преимущественно земледельческий и скотоводческий образ жизни на некоторой дистанции от основных политических линий напряжения Восточной Европы. Это было обусловлено и ландшафтом Румынии, где преобладали леса и горы, а городские поселения были незначительны и немногочисленны.

К XV веку картина начинает меняться, и постепенно в Румынии складываются три относительно самостоятельных образования — Трансильвания, Валахия и Молдавия.

Изначально Трансильвания была ядром политии даков. На ее территории находилась древняя столица даков Сармизегетуза и соответственно, центр римской провинции Дакия Альба-Юлия<sup>1</sup>. Именно Трансильвания была ядром Великой Дакии как крупнейшего фракийского образования.

После ухода римлян с территории Дакии территория Трансильвании была захвачена гуннами, а позднее гепидами и получила название «Гепидия», как она и упомянута у Иордана.

Затем последовала волна аваров, столица которых находилась на территории Баната на западе от Трансильвании (современный город Тимишоара), а сами территории Трансильвании вошли в пространство Аварского каганата. В эпоху Аварского каганата на территорию Трансильвании пришли славяне. После того как Карл Великий (747 — 814) нанес аварам поражение, их власть ослабла, и в IX веке Трансильвания вместе с Восточной Паннонией были включены в состав Первого Болгарского царства.

Эти волны наложили отпечаток на этнический состав Трансильвании, где помимо автохтонных даков сложилась зона расселения

<sup>1</sup> У венгров Альба-Юлия получила название «Дьюлафехервар» (Белая крепость Дьюлы. Славяне называли город «Белгород» (от латинского albus — белый).

германцев и секеев, этногенез которых неясен. Относительно происхождения секеев выдвигались разнообразные гипотезы: их считали потомками гуннов, аваров, печенегов, куманов и т. д., но большинство теорий согласно относительно их туранского происхождения: секеи практиковали кочевой образ жизни дольше других восточноевропейских народов, оставаясь верными ему вплоть до XII — XIII веков.

С момента вторжения мадьяр в Европу Трансильвания была частью политики венгров и значительный период ее истории относится к венгерскому историалу. Эту территорию мадьяры захватили еще в X веке, но до Иштвана I она представляла собой довольно автономное образование под властью Дьюлы. В ранний период венгерских завоеваний хроники упоминают валашских вождей Трансильвании, сопротивлявшихся венгерским князьям, хотя подробной информации о них не сохранилось. Это Гелу и Глад, правитель Видина, правивший над Банатом и соответственно над валашским и славянским населением. Упомянут и правитель хазар (несколько племен которых пришло в Европу вместе с мадьярами) Менуморут, внук Морута (ок. 874 — ?), современника Арпада, правивший на территории между реками Муреш и Сомеш.

С середины XII века венгерский король Геза II (1130 — 1162) активно содействовал переселению в Трансильванию (в область Бурценланда) для защиты от новых волн туранских кочевников с востока германских поселенцев, преимущественно саксов и жителей долины Мозеля. Немцы стали называть Трансильванию Семиградьем. Ими были основаны города-крепости Сибиу, Брашов и Сигишоара. Отдельная колония саксов расположилась недалеко от древнего города Клуж-Напока, основанного еще римлянами.

В 1241 году в Трансильванию вторглись монголы, разорившие Сибиу и Клуж, а также опустошившие и другие территории. Бежавшие от монголов половцы обратились в этот период в католичество и влились в состав венгров (и отчасти трансильванцев). В конце XIII века Трансильвания снова подверглась монгольскому нашествию, которое возглавлял правитель западного улуса Золотой Орды хан Ногай (1235 — 1300), укрепившийся в низовьях Дуная и оттуда совершавший набеги на Византию и Болгарию. Однако золотоордынская армия была остановлена польскими войсками и секейскими партизанами в предгорьях Карпат.

В XIII веке в хрониках появляются первые сведения о трансильванских территориях, населенных влахами — *Terrae Vlachorum*. Одним из первых упомянутых центров был Фэгэраш. Если в XIII и первой половине XIV века румыны принимали участие в политической жизни Трансильвании вместе с венгерской элитой, секеями и сак-



*Три румынские полities с приблизительными границами*



сами, то позднее, с 1366 года, они были исключены из этого процесса. Это было связано с ужесточением религиозной политики: полноценными гражданами признавались только католики, тогда как практически все дако-румыны, включая знать, исповедовали православие, то есть считались «схизматиками». Это вызвало протесты со стороны румын, которые подняли в 1437 году восстание. Совместными силами венгры, секеи и саксы подавили его, образовав после этого Союз трех наций, из которого румыны были исключены. В такой модели румыны, представлявшие собой преимущественно крестьянство, оказывались ущемленными в правах. Это сказывалось на социальном статусе, на положении перед лицом суда и административных правах.

Позднее Трансильвания была присоединена к королевству Венгрия и оставалась в его составе до начала XVI века. После присоединения к Венгрии Иштваном I Трансильвания сохранила определенную степень автономии и была отдельным воеводством. При этом политической элитой в ней были представители трех этнических групп — мадяры, секеи и саксы, хотя основное население оставалось дако-румынским.

В XVI веке Трансильвания признала сюзеренитет Османской Империи, а к концу XVII века была отвоевана у турок австрийцами и стала частью Австро-Венгрии (вернувшись в Венгерское королевство).

После Первой мировой войны территория Трансильвании была включена в состав государства Румыния. Таким образом древняя земля даков вернулась к их наследникам.

Но с учетом всех поворотов трансильванской судьбы мы можем рассматривать ее и в контексте румынского, и в контексте венгерского историала.

## **Янош Хуньяди и его ворон**

Одним из ярких властителей Трансильвании был Янош Хуньяди (1387 — 1456). Его этническое происхождение окончательно не выяснено. Есть версии, что он был тюркского (куманского), славянского (сербского) или валашского происхождения. Его отец носил имя Войку, а дед — Серб, что делает вероятной славянскую гипотезу. Однако большинство историков придерживается мнения, что он был влахом, то есть дако-румыном, но при этом обратился в католицизм, без чего в Трансильвании невозможно было достичь высокого положения в обществе.

Фамильной чертой рода было прозвище Ворон (Войку — «Ворон»). Ловинеску связывает фамильный герб рода Хуньяди, где так-

же изображен черный ворон, с символизмом черного цвета, который, с его точки зрения, определяет глубинные корни румынской монархической традиции: воевода Трансильвании, правивший как раз в эпоху новой (пусть относительной) независимости румынских политий, также символически связан с традицией сакральных монархов Дакии, как и «Черный Воевода Басараб» у истоков Валахии. Трансильванская легенда повествует, что в юности Янош Хуньяди со своими родителями отправился в путь. Устав, они уснули под деревом, но маленький Янош не стал спать: сняв золотое кольцо с пальца отца, он принялся с ним играть. Черный ворон налетел на ребенка и выхватил кольцо. Маленький Янош заплакал, отец проснулся, стрелой сбил ворона и вернул кольцо<sup>1</sup>. Отсюда герб Хуньяди содержит в себе изображение ворона и кольца.

Хуньяди был убежденным борцом с исламом и распространением турецкого влияния и участвовал в различных антиосманских кампаниях вместе с албанским героем Скандербегом, сражался в войсках Императора Священной Римской Империи Сигизмунда I Люксембургского (1368 — 1437), поддерживал в борьбе за власть польского короля Владислава III Варненчика (1424 — 1444), погибшего позднее в битве с турками под Варной, где активную роль играл и сам Хуньяди. Янош Хуньяди противостоял отрядам гуситов, вторгшимся из Моравии в Венгрию под началом Яна Искры (ок. 1400 — 1468). Яноша Хуньяди связывали сложные отношения с господарем Валахии Владом III (1431 — 1476), которого он изначально назначил в качестве правителя Валахии, а затем вошел с ним в конфликт. Тем не менее все три правителя румынских политий XV века, ставшие легендарными фигурами румынского историала — Янош Хуньяди, Влад III Цепеш и молдавский господарь Штефан Великий (1429 — 1504) — были героическими борцами за христианскую идентичность перед лицом османского нашествия.

В 1448 году Янош Хуньяди был признан князем Трансильвании Папой Римским за его заслуги в защите Европы от турок. Он также был капитаном крепости Нандорфехервар (сербский Белград), где и умер от чумы.

Сын Яноша Хуньяди Матвей I Корвин (1443 — 1490) стал королем Венгрии.

Род Хуньяди и прежде всего сам Янош Хуньяди и его сын Матвей III считаются парадигмальными фигурами румынского историала. В образе самого Яноша Хуньяди подчеркиваются воинская доблесть, героизм, отстаивание христианской идентичности, муже-

<sup>1</sup> Lovinescu V. Dacia Hiperboreană. P. 55 — 56.

ственное сопротивление превосходящим османским армиям, гениальность в вопросах военной стратегии и фактически превращение Трансильвании в независимую политику.

### **Батории: секейские правители**

Одним из крупных родов трансильванских аристократов был род Баториев (Báthor — по-венгерски «герой»), основатель которого Витус Гуткелед считался победителем дракона, поселившегося в местных болотах. Его потомки служили венгерским королям и в XIV веке получили от них в награду замок Батор. Следует заметить, что символизм дракона (балаура) так же как и черный цвет постоянно встречаются в преданиях о происхождении правящих румынских династий всех трех политий — Трансильвании, Валахии и Молдавии.

К этому роду принадлежали многие воеводы Трансильвании, в частности Иштван IV Баторий (1477 — 1534), поддержавший после битвы при Махаче, где венгерская армия понесла поражение от турок, претендента на венгерский престол Яноша I Запойя (1487 — 1540), который добился власти с опорой на союз с турками. Иштван IV Баторий стал воеводой Трансильвании, союзной Венгрии, но имевшей значительную степень автономии. С 1556 года Трансильвания признала сюзеренитет Порты.

С 20-х годов XVI века в Трансильвании распространяется протестантизм. Его носителями прежде всего становятся саксы, но постепенно он охватывает также венгров и секеев, тогда как румынское население по-прежнему остается преимущественно православным. Среди протестантских толков наибольшее распространение получают лютеране и реформаты, но вместе с тем Трансильвания постепенно становится территорией, где больше всего укрепилось радикальное унитаристское направление, полностью отрицающее догмат о троичности. В 1564 году там была создана отдельная Унитарийская церковь. Когда унитариянство было запрещено в Польше и Литве, где оно получило название «социнианство» по имени одного из ярких проповедников этого учения Фаусто Соццини (1539 — 1604), многие из унитаристов бежали в Трансильванию и там нашли убежище среди своих единомышленников.

Так как венгерский король, оставшийся после передачи венгерского трона Габсбургам князем Трансильвании, Янош II Запойя (1527 — 1576) сам принял протестантизм, он способствовал распространению всех течений этой конфессии, включая унитаристов. Лидером трансильванских унитаристов был венгр Ференц Давид (1510 — 1579). Однако, когда князем Трансильвании стал Стефан Ба-

торий (1533—1586), сын Иштвана IV, бывший убежденным католиком, положение протестантов в Трансильвании пошатнулось, хотя и не сошло на нет как в других католических странах Восточной Европы (например, в соседней Польше).

Собственно на румын протестантизм большого влияния не оказал.

Во время правления воеводы Жигмонда Батория (1572—1613), последнего из рода Баториев, Трансильвания меняет свою политику и выступает против Турции, вассалом которой она являлась. При этом Жигмонд Баторий выдвигает идею объединения под началом Трансильвании Валахии и Молдавии, которые также были в то время вассалами османов. Он вступает в союз с правителями этих румынских политий — господарем Валахии Михаем Храбрым (1558—1601) и правителем Молдавии Ароном Тираном (?—1597), предлагая им образовать военную и политическую коалицию. При этом он опирается прежде всего на секеев, которые играют роль его гвардии. Однако воплотить в жизнь свой план Жигмонду Баторию не удалось. Господарь Валахии Михай Храбрый отверг главенство Трансильвании и сам с опорой на Габсбургов попытался захватить власть в Трансильвании. Но и валашскому правителю это не удалось. Таким образом, мы видим здесь два политических вектора потенциального объединения Румынии (как восстановленной древней Дакии): в одном случае полюсом выступает венгерско-германская протестантская (на уровне правящего класса) Трансильвания, а вторым православная дако-румынская Валахия. При этом свое видение интеграционных процессов было и у правителей Молдавии.

В конце концов Жигмонд Баторий передал в 1602 году власть Габсбургам, но вскоре аристократ из секеев Иштван Бочкаи (1557—1606) поднял против австрийцев восстание и снова отвоевал независимость Трансильвании. Бочкаи отстаивал свободу конфессий, что стало основой его поддержки широкими кругами трансильванских протестантов.

К роду Баториев принадлежала Эржебет Баторий (1560—1614), получившая известность как «Кровавая графиня» или «Чахтицкая пани». Она вошла в историю как пример кровавой жестокости в отношении молодых девушек, более сотни которых представительница трансильванского рода замучила в своем замке, подвергая перед смертью чудовищным пыткам. Образ кровавой графини Баторий, практиковавшей вампиризм и принимавшей ванны из крови своих жертв, стал частью румынского и венгерского фольклора. В народных легендах и произведениях искусства гештальт Эржебет Баторий соотносился с жестокой стороной женского начала — темной

ипостасью Великой Матери, что вполне резонирует с «Черной Дакией» и структурами восточноевропейской Нави, где фигура ведьмы и вампира играют важную системообразующую роль<sup>1</sup>. В случае «Кровавой графини» важна не столько историческая подоплека, политические и религиозные конфликты (Эржебет Баторий была кальвинисткой), сколько устойчивый архетип демонической властной женщины, соответствующий гипертрофированным версиям древнего палеоевропейского матриархата.

### Ракоци: кальвинисты у власти

Преемником Бочкаи стал представитель трансильванского протестантского (кальвинистского) рода Жигмонд Ракоци (1544 – 1608), положивший начало трансильванской династии Ракоци. Он не смог долго продержаться на троне, так как был свергнут по настоянию Османской Империи гайдуками, ранее приведенными в Трансильванию Стефаном Баторием из Польши.

Антиавстрийскую политику, направленную на укрепление независимости Трансильвании, продолжил соратник и преемник Бочкаи Габор Бетлен (1580 – 1629), бывший князем Трансильвании и недолгое время венгерским королем. После смерти Бетлена князем Трансильвании становится сын Жигмонда Ракоци Дьёрдь I Ракоци (1593 – 1648). Дьёрдь I Ракоци установил тесные связи с украинской Гетманщиной, лично знал Богдана Хмельницкого (1596 – 1657). Он смог нормализовать отношения и со Священной Римской Империей, получив наследственный титул «имперского князя». При том, что Дьёрдь I Ракоци отстаивал в своем княжестве, как и в Восточной Европе в целом, свободу вероисповедания, это распространялось только на протестантов (всех толков) и католиков, православные же были из этого исключены. Поэтому положение румынского населения оставалось по-прежнему тяжелым, а отчужденные ранее гражданские права они так и не восстановили. Фактически крестьянское сословие, составлявшее основу хозяйственной жизни Трансильвании, оказалось в совершенно бесправном положении, а всеми привилегиями пользовались венгры, секеи и саксонские колонисты.

Сын Дьёрдя I Дьёрдь II Ракоци (1621 – 1660) продолжил политику отца. При этом он сблизился с чешскими протестантами и, в частности, оказывал поддержку Яну Коменскому (1592 – 1670) в его образовательных проектах. Он женился на последней представительнице рода Баториев, Софии Батори (1629 – 1680), соединив тем самым две

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

знаменитые трансильванские династии, ассоциировавшиеся с католицизмом (Батории) и с протестантизмом (Ракоци). Его жена София перешла в кальвинизм.

Период правления Дьёрдя II Ракоци считается кульминацией истории Трансильвании. В этот период страна добилась существенного влияния в Восточной Европе и независимости от более могущественных соседей — Габсбургов и турок.

После смерти Дьёрдя II ту же линию независимости попытался продолжить его преемник полководец из венгерского аристократического рода Янош Кемени (1607—1662), провозгласивший полный суверенитет Трансильвании, но он был убит в бою с турками, и после этого — при турецком ставленнике князе Михе́е I Апафи (1632—1690) — Трансильвания вернулась к вассальной политике в отношении Порты. Михай I, так же как и Ракоци, покровительствовал протестантизму, который стал частью собственно трансильванской идентичности в ее венгерско-секейско-саксонском измерении. В период правления Михе́я I Апафи в Трансильвании, а также в соседних территориях Венгрии из числа низших сословий — крестьян, бывших преимущественно протестантами — сложилось движение противников правления Габсбургов и установленной ими политической и религиозной системы с преобладанием католицизма. Движение получило название — куруцы. Куруцами были в большинстве своем венгры и секеи, но к ним примкнули и некоторые славяне — словаки и русины на востоке Империи Габсбургов. Сами куруцы называли себя «беглецами» (*bújdosók*). Куруцы собирались в вооруженные отряды и нападали на города и населенные пункты. По геополитическим соображениям — в целях ослабления своего противника Австрии — это движение поддерживал французский король. В 1678 году восстание куруцев возглавил венгерский аристократ Имре Те́кэ́ли (1657—1705), сумевший установить контроль над Трансильванией и Верхней Венгрией. Те́кэ́ли женился на вдове Ференца I Ракоци и получил в силу этого существенную опору в Трансильвании и в Мукачево (на территории Западной Украины), где находился наследственный замок Баториев. Но его положение осложнялось тем, что католическим силам удалось нанести ряд болезненных поражений туркам, а в Трансильвании и Венгрии население не приветствовало усиление влияния Османской Империи, что сделало Те́кэ́ли заложником геополитического баланса сил, складывавшегося не в его пользу. Поэтому он фактически постепенно потерял власть.

После эпохи правления сына Михе́я I Михе́я II Апафи (1676—1713) к власти в Трансильвании снова пришел представитель ди-

настии Ракоци — Ференц II (1676 — 1735). В 1703 году он возглавил новое восстание куруцев. К 1704 году при широкой поддержке славян и румын, видевших в низвержении австрийской власти возможность восстановить свои права, Ференцу II удалось очистить от австрийских войск всю территорию Трансильвании. Целью Ференца II Ракоци было полное освобождение Венгрии от власти Габсбургов. В этом он нашел опору в русском царе Петре I (1672 — 1725), который оказал венграм определенную поддержку, но позднее был скован войной со Швецией. Австрийские войска постепенно перешли в контрнаступление и добились разгрома армии куруцев. Последним очагом сопротивления было Мукачево, защитники которого отчаянно сопротивлялись австрийским войскам. После этого движение за независимость Трансильвании захлебнулось, а сам Ференц II Ракоци был вынужден скрываться под именем «графа Шароши».

Возможно, сыном Ференца II Ракоци был мистик и путешественник граф Сен-Жермен (? — 1784). Эту версию поддерживал Василе Ловинеску, связывая фигуру Сен-Жермена с фракийской традицией «скрытых монархов»<sup>1</sup>.

## От Венгрии к Румынии

После поражения восстания куруцев Австрия в 1711 году напрямую включила Трансильванию в состав своих владений, и лишь в 1765 году Трансильвании был придан статус Великого княжества.

В 1784 году в Трансильвании вспыхнуло новое восстание. На сей раз во главе его стояли православные румыны (а не протестанты секеи как раньше), требовавшие равных прав с другими этническими группами. Восстание было жестоко подавлено, но в 1791 году румыны снова — на сей раз мирно — обратились к австрийским властям с просьбой включить их в Союз наций, чтобы политически отстаивать свои права. Это прошение было отклонено Трансильванским сеймом.

Когда в 1848 году в Австрийской Империи начались волнения, румыны Трансильвании увидели в этом возможность обретения долгожданных свобод. Однако секеи и венгры Трансильвании взяли курс на объединение с Венгрией и выход из состава Австрии, что снова ставило румын в невыгодные условия. В такой ситуации они решили поддержать австрийцев. Ситуация была решена при введении русских войск, посланных русским царем Николаем I (1796 — 1855) на помощь австрийцам.

<sup>1</sup> Lovinescu V. Monarhul ascuns: permanență și ocultare.

Австрийцы не пошли в полной мере навстречу румынам Трансильвании, поддержавшим их в критический момент, но прагматически предоставили им некоторую автономию для противостояния венгерскому национализму. Так, в 1848—1849 годах в Трансильвании обнаружилась линия этнического противостояния — венгры (а также секеи, говорящие на венгерском) против румын.

Одним из главных теоретиков пробуждения румынской идентичности в Трансильвании стал Симеон Бэрнуциу (1808—1864), философ и историк, отстаивавший право трансильванских румын на собственное политическое представительство. Бэрнуциу был по конфессии униатом (католиком восточного обряда) и принадлежал к Трансильванской школе, группе трансильванских румын униатов, настаивавших на прямой преемственности карпатских румын романизированным дакам III века. К этой группе относились также другие видные общественные и научные деятели — Георге Шинкай (1754—1816), Тимотей Чипариу (1805—1887) и т. д. Бэрнуциу, как и другие участники этой школы, полагал, что румыны являются одним из западноевропейских народов и вместе с другими латинистами настаивал на упорядочивании румынского языка на основе латинской грамматики. В целом Бэрнуциу разделял прогрессистские и либеральные взгляды и видел их воплощение в романской культуре, которую отождествлял с современностью и противопоставлял архаической традиции, воплощенной в его глазах в кириллическом алфавите и классическом румынском православии. В 1866 году именно выходцы из Трансильванской школы основали в Бухаресте Румынскую Академию, поставившую своей целью романизацию румынского языка и европеизацию румынской культуры в целом. Так, трансильванский фактор в румынской идентичности оказался тесно связан с модернизацией и европеизацией Румынии, с трансформацией румынского экзистенциального горизонта в духе Просвещения и западноевропейского Модерна. В лице Бэрнуциу мы видим, что трансильванское направление представляло собой *западное измерение Румынии* не только в лице венгров, саксов и секеев, но и сами трансильванские румыны находились под сильным влиянием Западной Европы — как в религиозном (униатство), так и в культурном (либерализм, прогрессизм) аспекте.

После подавления Революции австрийские власти ввели в Трансильвании прямое правление и упразднили Союз трех наций, сделав официальным языком только один — немецкий. Однако под давлением разнообразных обстоятельств Австрийская Империя была вынуждена пойти на определенные компромиссы с Венгрией. Так, в 1867 году была провозглашена Австро-Венгрия, как два королевств-



ва под одной короной. Территория Трансильвании лишалась какой бы то ни было самостоятельности и провозглашалась частью Венгрии. В этот период начинается интенсивная «мадьяризация» населения, которая касается не только румын, но и саксов.

Когда было провозглашено королевство Румыния, ее правители в духе общерумынского национализма взяли курс на присоединение Трансильвании. Пункт о судьбе Трансильвании стал в Первую мировую войну условием присоединения Румынии к Антанте.

В 1918 году, когда Австро-Венгрия распалась, Румыния предъявила Венгрии претензии на Трансильванию, и румынские войска вторглись на ее территорию, дойдя до Клузы и Сигета. Когда в Венгрии к власти пришел коммунист Бела Кун (1886 – 1938), родившийся в Трансильвании (сын отца-еврея и матери-протестантки), и была провозглашена Венгерская Советская Республика, венгерские войска были введены в Трансильванию, что стало началом Венгерско-румынской войны, так как обе вновь образованные страны претендовали на всю трансильванскую территорию. В ходе ответного контрнаступления румыны захватили всю территорию Трансильвании, затем вышли за ее границы, вторглись в Венгрию и взяли Будапешт, свергнув коммунистическое правительство. Позднее, в 1920 году, румынские войска покинули Венгрию, но Версальские соглашения признавали Трансильванию *румынской территорией*. Тем самым Румыния почти целиком восстановила пространство Древней Дакии в составе единого румынского государства, называвшегося в период между двумя мировыми войнами Великой Румынией, *România Mare*.

Еще до создания Румынии в Трансильвании стала развиваться особая трансильванская ветвь румынского национализма, одним из ярких представителей которого был политик и поэт Октавиан Гога<sup>1</sup> (1881 – 1938). Позднее, в 1937 году, Октавиан Гога стал премьер-министром Румынии и ввел ряд законов, ущемляющих гражданские права румынских евреев.

Во время Второй мировой войны, в 1940 году, северные области Трансильвании были присоединены к Венгрии, но в 1944 году после того, как в самой Румынии произошел переворот, румынские войска с опорой на советскую армию вошли в Трансильванию и присоединили ее северную часть. В 1947 году возврат к румынским границам Трансильвании 1920 года был подтвержден.

В целом трансильванское начало в румынской государственности было связано с европеизацией, модернизацией и латинизацией культуры, представляя собой антитезу архаической и коренной

<sup>1</sup> Popa M. Octavian Goga între colectivitate și solitudine. Cluj: Editura Dacia, 1981.

дакско-славянской идентичности, представленной наиболее ярко в Молдавии и отчасти в Валахии (особенно в ее восточных областях). Это предопределило особенности современной Румынии: Модерн здесь, как правило, связан с Трансильванией, а Традиция — с Молдавией. Валахия же с преобладанием традиционного начала находится на пересечении двух центров влияния. Это сказывается и на особенностях румынского национализма: либеральный национализм рационального и секулярного типа, копирующий западноевропейские образцы, преобладает в Трансильвании и в Олтенции, православно-мистический национализм (подчас с пророссийской доминантой) особенно распространен в Молдавии и Восточной Валахии, тогда как для остальной Валахии характерны смешанные формы.

### **Трансильвания: сакральная география европейского вампиризма**

В современной европейской популярной культуре Трансильвания стала синонимом вампиров и связанных с ними демонических сюжетов. Несмотря на поверхностный и экзотический характер подобных представлений, сами румынские традиционалисты, исследовавшие сакральную географию Румынии, — прежде всего Василе Ловинеску, а также собиратели румынского фольклора — Ион Крянгэ (1837 — 1889), Петре Испереску (1830 — 1887), Василе Александри (1821 — 1890), Арнольд Иполи (1832 — 1886), Лайош Калмань (1852 — 1919), Кабош Кандра (1843 — 1905) и т. д., — также глубоко и подробно рассматривали мифы и предания Трансильвании, которые в той или иной мере были действительно связаны с сюжетами о подземном мире и входе в него, о появлении мертвецов и о темных тайнах, сопряженных с самим трансильванским пространством.

Интересное исследование происхождения образа «вампирической Трансильвании» в современной западной массовой культуре проделал современный румынский традиционалист, последователь Василе Ловинеску Мирча Тымаш, посвятивший этой теме книгу «Трансильванская Агарт»<sup>1</sup>, названную так по условному имени «подземной страны Агарт», фигурировавшему в оккультистской среде Европы XIX века, где и сложились эти гротескные представления. Хотя широкую популярность эта тема приобрела после публикации романа «Дракула»<sup>2</sup> английского писателя Брэма Стокера (1847 — 1912), Тымаш прослеживает истоки основного сюжета уже у другого европейского литератора Жюль Верна (1828 — 1905) в его

<sup>1</sup> *Tîmăș M. Agarththa Transilvana*. Parma: Edizioni all'insegna del Veltro, 2003.

<sup>2</sup> *Стокер Б. Дракула*. М.: Энигма, 2007.

романе «Замок в Карпатах»<sup>1</sup>, а также в среде европейских оккультных обществ, с которыми оба писателя поддерживали тесные отношения. Образ Дракулы был создан на основании преданий о жестокости Влада III Цепеша, бывшего членом Ордена Дракона, куда был посвящен его отец Влад II Дракул (1400—1447). Влад III Дракула был на самом деле связан с Трансильванией — он родился в трансильванском городе Сигишоара (одном из семи городов саксонского Семиградья), долго жил в другом трансильванском городе Сибиу, а многих своих врагов он казнил рядом с еще одним трансильванским городом — Брашов.

Позднее тема Дракулы была многократно обыграна в кинематографе, где одним из актеров, сыгравших роль Дракулы, был венгр Бела Блашко (1882—1956), известный под псевдонимом Бела Лугоши. Показательно, что Бела Лугоши, всю жизнь игравший роли вампиров и злодеев, умер произнеся такие слова: «Я — граф Дракула, я король вампиров, я бессмертен»<sup>2</sup>.

Реабилитацией феномена вампиризма занимался итальянский писатель и философ еврейского происхождения Фурио Йези (1941—1980), который полагал, что вампиры стали жертвой «кровавого навета» так же как исторические евреи, и что они, на самом деле, представляют собой «авангард человечества» и идут впереди социального и политического прогресса, уничтожая старые порядки и устанавливая законы свободы и равенства<sup>3</sup>. По мнению Фурио Йези, клич «Так хочет Дракула!» должен стать девизом мировой революции, которой суждено начаться с Трансильвании и Буковины и охватить все человечество.

Тымаш утверждает, что не только фантастическая беллетристика и готический роман исказили картину трансильванского горизонта, но сами оккультистские кружки, где эти сюжеты сложились, уже имели дело с пародией на истинные пропорции сакральной географии Трансильвании. Тымаш, следуя за Ловинеску, полагает, что Карпатские горы в сакральной географии Европы представляют символ *полярной оси*, пространство Гипербореи и соответственно служили в определенную эпоху месторасположением одного из главных или даже самого главного духовного центра. Однако в какой-то период времени этот центр стал скрытым, невидимым и недостижимым, что в легендах и мифах описано как «спуск под землю». Кроме того, центр мира как таковой всегда представлен в сакральной Традиции

<sup>1</sup> Верн Ж. Замок в Карпатах // Верн Ж. Собрание сочинений: В 29 т. Т. 11. М.: Ладомир, 1992.

<sup>2</sup> Franzosini E. Béla Lugosi. Milano: Adelphi, 1998. P. 120.

<sup>3</sup> Jesi F. L'ultima note. Genova: Marietti, 1987.

как вертикаль, которая пересекает земную горизонталь, соединяя ее как с высшими мирами, так и с низшими. Соответственно полярный символизм Карпат в целом, и в частности, священной точки, где была расположена первая столица Валахии — Куртя-де-Арджеш, представляли собой место *пересечения временного и вечного, горизонтального и вертикального*. В этом и состоит смысл сакральной Трансильвании — быть абсолютным центром мира, точкой, где соприкасаются друг с другом два мира — посясторонний и потусторонний. Однако европейские оккультисты, согласно Тымашу, который вслед за Рене Геноном рассматривает это течение как пародию на подлинную традицию, видели лишь *темную сторону* этого символизма. Соприкосновение с вечностью интерпретировалось ими как «бессмертие пьющих кровь вампиров», а контакт с вертикалью — как «вход в ад». Тымаш утверждает, что оккультисты связывали с Трансильванией следующее место из Библии:

Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней<sup>1</sup>.

πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἐωσφόρος ὁ πρωὶ ἀνατέλλων συνετρίβη εἰς τὴν γῆν ὁ ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆσομαι ἐπάνω τῶν ἀστρῶν τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου καθὼ ἐν ὄρει ὑψηλῷ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν ἀναβῆσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ νῦν δὲ εἰς ἄδου καταβήσῃ καὶ εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς.

В Септуагинте дословный перевод «καθὼ ἐν ὄρει ὑψηλῷ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν» будет: «воссяду на горе высокой, которая над горами высокими на севере». Эти «горы севера» отождествлялись с Карпатами, а «высокая гора над высокими горами» — с местом расположения Куртя-де-Арджеш, где «Черный Воевода» (Voda Negru) и основал первую столицу Валахии<sup>2</sup>. Поэтому Куртя-де-Арджеш и считался «горой Люцифера», его трон. В свою очередь сам Люцифер в пределе отождествлялся с Дракулой, проклятым существом, обреченным на вечное изгнание и... на вечную жизнь.

Этот образ физического бессмертия распространялся и на другие фигуры, культ которых существовал в оккультистской среде — в частности, на «графа Сен-Жермена», загадочного персонажа, считавшегося сыном последнего трансильванского правителя из династии Ракоци — Ференца II, бывшего вдохновителем антигабсбург-

<sup>1</sup> Исайя. 14.12 — 15.

<sup>2</sup> Tămaș M. Agarththa Transilvania. P. 40. См. также: Robin L. La veritable mission du comte de Saint-Germain. P.: Guy Trédaniel, 1986. P. 63.

ского восстания 1703—1711 годов и вынужденного после его подавления бежать во Францию.

В вампирическом ключе в таком случае были перетолкованы и подземные жители румынского фольклора — рахманы, а также Змеу, обладающие не только офитическими, но и титаническими чертами и представленные в румынских преданиях как великаны, живущие в подземном мире. В этой стране Змеу находятся три города — золотой, серебряный и медный. Именно оттуда возвращает румынский герой Фэт-Фрумос похищенную Змеу принцессу Иляну Косынзяну. Идея о существовании под землей особой высокоразвитой цивилизации стала популярной благодаря еще одному писателю-окультисту Бульверу-Литтону (1803—1873), написавшему в 1871 году роман «Грядущая раса»<sup>1</sup>. Зловещий характер подземных людей и их знакомство с высокими технологиями сочетались у Бульвера-Литтона с развитыми оккультными способностями, что также сближало сюжетную линию этого романа с Трансильванией.

Мирча Тымаш заключает свое исследование выводом о том, что Трансильвания и особенно ее горная часть — собственно Карпаты — представляет собой местонахождение древнейшего духовного центра, память о котором сохранилась в румынской традиции. Но аутентичное истолкование символизма сакральной географии Трансильвании не имеет ничего общего с оккультистскими пародиями, не говоря уже о массовой культуре. Оно требует глубокой и внимательной интерпретации всей структуры румынской традиции вне оккультизма, но и вне материалистического скепсиса в отношении всего, что выходит за пределы повседневного опыта и научной картины мира. Более того, темная сторона Трансильвании, представленная легендами о вампирах (которые, как мы видели<sup>2</sup>, представляют собой фундаментальный гештальт в древнейшей культуре Восточной Европы), как раз и может иметь некоторое отношение к формированию чисто материалистической и хтонической картины мира Нового времени, оккультные истоки которой исследовали румынские философы и историки религии Мирча Элиаде и Йон Кулиано, что мы несколько подробнее рассмотрим позднее. В любом случае интуиции Фурио Йези о «прогрессивной» роли вампиров в деле построения современной — и особенно постмодернистской — западной цивилизации, будут выглядеть не столь абсурдными, если мы обратим внимание на «магические» истоки этой цивилизации, коренящиеся в эпохе Возрождения и в феномене «Розенкрейцерского Просве-

<sup>1</sup> Бульвер-Литтон Э. Грядущая раса. М.: Книговек, 2011.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

щения»<sup>1</sup>, который подробно разбирала английская исследовательница Фрэнсис Йейтс (1899—1981). В этом смысле показательно, что оккультисты считали правителей Трансильвании Яноша Хуньяди и Ференца II Ракоци «воплощениями» Христиана Розенкрейцера, что позднее перешло и на трактовку образа «графа Сен-Жермена».

# Глава 7. Валахия — православное царство Дракулы

## Возвышение Валахии

В XIV веке в пространстве современной Румынии к западу от Трансильвании формируются два феодальных православных княжества — Валахия (со столицей Куртя-де-Арджеш, позднее Тырговиште на южном склоне Трансильванских Альп) и Молдавия (со столицей Сучава<sup>1</sup>).

Валахия включала в себя территории Южной Дакии, прилегающие к среднему течению Дуная с севера. Восточные территории Валахии (Мунтения) были захвачены тюрками-куманами, а позднее монголами, а западные — Олтения и Банат — находились под властью правителей (банов), зависимых от Венгрии. Таким образом, вся область представляла собой пограничные территории между Золотой Ордой и Венгрией.

Основателем Валахии как независимой политики считается «Черный Князь» (Negru Voda) или «Черный Рад» (Negru Radu), живший в XIII веке. Предание говорит, что Негру Вода пришел (дословно «спустился») из Трансильвании, из области Фэгэраш, пройдя через Карпатские «ключи». Первой столицей Валахии стал Куртя-де-Арджеш<sup>2</sup> в Южных Карпатах, где Негру Вода основал монастырь, построенный, по преданию, архитектором Мastro Маноле, замуровавшим в стену главного монастырского храма живьем свою прекрасную супругу Флорику. Согласно Ловинеску, указание на черный цвет в имени основателя Валахии (страны «черных влахов») соответствует древним дакским традициям, связанным с сакральной монархией и Дакией как «черной землей». В любом случае образ «Черного Воеводы» стал в румынском историале архетипическим.

---

<sup>1</sup> Сучава была столицей Молдавского княжества с 1365 по 1565 год. Позднее столица была перенесена в Яссы. Вероятно, название румынского города Яссы связано с аланским племенем яссов.

<sup>2</sup> В некоторых версиях румынского историала до Арджеша столицей Валахии был город Кымпулунг, находящийся на территории того же жудеца (области) Арджеш.

Иногда к имени «Черный Воевода» добавляется слово «Басараб» (Negru Voda Basarab), что отсылает к конкретной исторической личности — князю Басарабу I (1310 — 1352), подчинившему себе территории Олтении на юго-западе и Мунтении на юго-востоке и основавшему династию Басарабов. В этом случае «Черный Воевода» и «Басараб» сливаются в одно лицо. Согласно Ловинеску, термин «Басараб» мог означать не только принадлежность к роду, но и указывать на древнюю касту дакских жрецов, сохранившуюся в Карпатских горах, которая называлась «сарабами» и которая упоминается у Иордана как «Sarabos Tereos», «сарабы носители тиар». Из этого рода (касты) даки выбирали верховных жрецов и царей<sup>1</sup>. Ловинеску также связывает образ «Черного Воеводы Басараба» с линией «тайных монархов», что позволяет глубже понять роль событий, связанных с установлением династии Басарабов в румынском историале<sup>2</sup>.

Отцом Басараба считается некто Токтомер (? — 1310), которого некоторые историки отождествляют с потомком Чингисхана (ок. 1155 — 1227) Тохтамиром. Само имя Басараб, возможно, имеет тюркскую этимологию, что также отсылает нас к туранской генеалогии. Но нельзя отбрасывать и дакскую версию жреческой касты «сарабов», представленную Ловинеску.

Еще до Басараба воеводы Олтении пытались стать независимыми от Венгрии. Так, предок Басараба Литовой, впервые упомянутый как «король валахов» в документе венгерского царя Бельи IV (1235 — 1270) в 1247 году, погиб в бою с венгерским королем Ладиславом IV Куманом (1262 — 1290), отказавшись платить ему дань. После него власть в Олтении перешла к его брату Барбату. Имя «Литовой» имеет, вероятно, славянское происхождение, хотя в венгерских документах он называется «влахом», то есть «дако-румыном».

На первом этапе Басараб был вассалом короля венгров Карла I Роберта (1288 — 1342), но в 1330 году нанес венгерской армии поражение и стал править независимо.

Сын Басараба Николае Александру (? — 1364) был вынужден снова признать вассальную зависимость от венгров. Ему наследовал его сын Владислав I Влайку (ок. 1325 — ок. 1377), передавший власть брату Раду I (ок. 1330 — 1383). После смерти Раду I трон Валахии переходит к одному из его сыновей Дану I (1354 — 1386), который предпринимает попытку захватить у болгар Тырново. Это ему не удается, и он гибнет в бою с болгарами.

Одним из самых значительных правителей Валахии был другой сын Раду I Мирча I Старый (1355 — 1418). При нем могущество Вала-

<sup>1</sup> Lovinescu V. Dacia Hiperboreană. P. 36.

<sup>2</sup> Lovinescu V. Monarhul ascuns: permanență și ocultare.



хии многократно возрастает. Он поддерживает союзные отношения и с венграми, и с господарем Молдавии, и с Польшей, и со Священной Римской Империей, а валашские войска принимают участие в сражении крестоносцев с турками при Никополе в 1396 году. Несмотря на то что османские войска многократно превосходят валашские, Мирча Старый организует эффективную партизанскую войну против вторгшихся на его территорию турок, заставляя их отступать с огромными потерями, но избегая при этом прямых столкновений.

Мирча Старый смог выстроить отношения с Османской Империей на совершенно иной основе, нежели болгары и сербы, оказавшиеся в прямом подчинении у турок. Мирча Старый согласился признать сюзеренитет османской власти только на условии сохранения независимости самой Валахии, что стало специфической румынской формулой отношения с османами. Зависимость от османов, равно как и от Фанарского греческого патриархата, ограничивала свободу валашской церкви, но при этом Валахия сохраняла значительную долю суверенитета и была избавлена от жестоких репрессий, с которыми столкнулись другие народы Балкан, покоренные Османской Империей.

Мирче Старому наследовал его сын Влад II Дракул (1400 — 1447), получивший это имя из-за того, что он вступил в Орден Дракона, основанный Императором Священной Римской Империи Сигизмундом I Люксембургским (1368 — 1437). Так древний балаур даков возвращается в Румынию как символ правящей династии. По приказу Влада II изображение дракона было помещено на монеты, отчеканенные в тот период. Дракон становится элементом царской печати и геральдического герба.

Влад II оказывается в своеобразной геополитической ситуации. К западу от Валахии находится Трансильвания, подчиненная Венгрии, где преобладает католицизм и романо-германская идентичность. К югу — могущественная Османская Империя, где доминирует ислам. При этом сами воеводы или цари Валахии представляют православную державу, которая не может опираться ни на какую внешнюю силу (в связи с предельным ослаблением Византии того времени) и вынуждена балансировать между венгерско-трансильванским католичеством и турецким исламом. Это определяет политику Влада II: он то заключает союз с Венгрией и участвует в антитурецких походах, то предоставляет территорию Валахии для ответных военных экспедиций против Трансильвании турецкому султану. Это предопределило и его драматические отношения с венгерским воеводой Трансильвании Яношем Хуньяди. Изначально Влад II был властителем Трансильвании и правил Валахией оттуда, но после того

как он поссорился с Яношем Хуньяди, тот назначил в Трансильванию другого воеводу — Басараба II (? — после 1458), который также считался правителем Валахии. Влад II бежал к туркам, которые вначале бросили его в тюрьму, но затем помогли вернуть трон Валахии и изгнать Басараба II.

После этого Влад II предпринял новую попытку помириться с Хуньяди и после поражения венгерского войска под Варной в 1444 году он взял Хуньяди в плен, но затем отпустил его и, более того, предложил совершить совместно с его войсками очередной поход против турок. Однако это не решило проблем, и отношения между Валахией и венграми снова обострились. В конце концов, в 1447 году Янош Хуньяди вторгся в Валахию, пленил Влада II и отрубил ему голову, а его старшего сына Мирчу II (? — 1447) закопал в землю заживо. По другой версии Влада II с сыном убили валашские бояре.

После убийства Влада II Янош Хуньяди сажает на валашский престол своего ставленника Владислава II (? — 1456).

### **Влад III Дракула: Тырговиште — Третий Рим и гештальт вампира**

Геополитическую дилемму — венгры vs турки — унаследовал от отца Влад III Басараб (1431 — 1476), называемый также «Дракулой» в силу отцовского участия в рыцарском ордене. Историки спорят относительно причины изменения имени «Дракул» (дракон) в случае Влада II на «Дракула» в случае Влада III. Некоторые предполагали, что речь идет о стремлении подчеркнуть, что последнее имя относится к «сыну Дракона» или к «Дракончику», но семантический анализ румынского языка того периода опровергает эту гипотезу. Так, появление конечной буквы «а» в имени «Дракула» остается загадкой. «Цепешем» (от слова țeară — «кол») он был назван позднее и преимущественно его врагами, чтобы подчеркнуть в этом наименовании его жестокость, воплощенную в излюбленной форме казней (сажание на кол), применявшуюся Владом III прежде всего против его заклятых врагов — турок.

В юности Влад III стал инструментом политики своего отца: он был послан к османскому двору как заложник, гарантирующий соблюдение Владом II союзных отношений Валахии с турками. После смерти Влада II Валахия оказалась в руках провенгерского правителя Владислава II. В то время, когда Янош Хуньяди и Владислав принимали участие в Косовской битве 1448 года против османского султана Мурада II (1404 — 1451), Влад III при поддержке турок вернулся в Валахию, занял ее столицу и провозгласил себя «воеводой Валахии».

Вернувшись в Трансильванию (Сигишоара), Янош Хуньяди и Владислав предприняли поход на Тырговиште, но Влад III не решился вступить с ними в бой и бежал в Молдавию. После этого он снова заключил союз с Хуньяди и при наступлении турок возглавил войско, отправленное для защиты Трансильвании от турецкого вторжения. Воспользовавшись ситуацией, Влад III захватил Валахию и убил Владислава II, после чего стал править Валахией единолично. К этому времени Янош Хуньяди скончался от чумы.

Влад III жестоко отомстил валашским боярам, принявшим участие в заговоре против его отца и брата. Кроме того, он жестко расправился с боярами города Брашов, которые пытались поддержать права на трон его младшего брата Влада Монаха (1425–1495).

Влад III помог захватить трон Молдавии своему другу Штефану III Великому (1429–1504).

В 1459 году Влад III для защиты от турок строит крепость Бухарест, которая впоследствии, в конце XVII века, при валашском господаре Константине Брынковяну (1654–1714) станет столицей Румынии.

Влад III сделал свой геополитический выбор. Он решительно поврал с протурецкой ориентацией и начал смертельную борьбу с турками, не просто защищая Валахию, но и вторгаясь время от времени в задунайские территории, находившиеся под властью османов. Обладая несопоставимо меньшими силами, чем турецкая армия, Влад III умудрялся наносить туркам болезненные поражения, используя, как и его предок Мирча Старый, партизанскую войну, заставлявшую турок отступать. С пленными турками он поступал так же как сами турки с пленными христианами — сажал на кол. Устрашая противника, Влад III добивался своих целей. Тем самым объективно он сблизился с новым королем Венгрии Матвеем I Корвиным (1443–1490), сыном Яноша Хуньяди, для которого борьба с турками также была первоочередной задачей. Но при этом Влад III жестко отстаивал интересы православия и всячески поддерживал православную веру как в Валахии, так и в Трансильвании. Влад III основывал новые монастыри (по одной версии он основал знаменитый монастырь Снагов, хотя по другой его заложил еще Мирча Старый, а Влад III способствовал его возрождению), помогал монашеским обителям на Афоне — прежде всего монастырю Святого Пантелеймона (в настоящее время главный русский монастырь на Святой горе).

На время правления Валахией Влада III приходится захват турками Византии. Падает главная цитадель православия, что делает Валахию и Молдавию *последним оплотом православия в Восточной Европе* (Болгария и Сербия, также ранее претендовавшие на

то, чтобы быть катехоном — историко-политической и мистической силой на пути апостасии и антихриста — были к этому времени покорены турками). В этой ситуации столица Валахии становится на некоторое время «Третьим Римом», а Влад III Дракула берет на себя функции «катехона», то есть того, кто препятствует приходу «сына погибели», защищая православное христианство — и, что столь же важно, *православное царство* — от «сына погибели»<sup>1</sup>.

Большинство сведений, рисующих зверства Влада III, почерпнуты из критических и часто преувеличенных свидетельств его врагов — прежде всего венгров, которые традиционно относились к православным правителям Валахии отрицательно. Показательно, что не менее чудовищный образ был создан из русского царя Ивана IV Грозного, который в следующем столетии оказался в сходной исторической ситуации — миссия защиты православия перешла к Москве, которая, в свою очередь, была провозглашена Третьим Римом. По этой же логике ранее о претензии на роль Третьего Рима заявили болгарские столицы Велико-Преслав и Велико-Тырново, сербская Рашка, валашская Тырговиште и молдавская Сучава. При этом именно Валахия Влада III Дракулы (впрочем, как и Молдавия Штефана Великого) была первым православным государством, которое оказалось в положении «катехона» уже после падения Византии, но еще до возвышения Москвы<sup>2</sup>. Отсюда и повышенный интерес к фигуре Дракулы в России конца XV века, что проявилось в знаменитом на Руси произведении «Сказание о Дракуле воеводе»<sup>3</sup>, автором которого принято считать дьяка Федора Курицина (? — после 1500), посещавшего венгерский двор Матвея Корвина и молдавский двор Штефана Великого. При этом русская версия «Сказания» не содержит демонизации образа Дракулы и описывает его скорее в положительных тонах. Как и в случае Ивана Грозного, утрированное описание жестокостей православных правителей, ставших первыми носителями катехонической миссии после падения Византии, принадлежит их противникам из соседних католических стран Европы, которые стремились делегитимизировать любые претензии на имперский статус православных царей, так как это подорвало бы статус Священной Римской Империи, являвшейся в глазах католи-

<sup>1</sup> Дутин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016; Он же. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> В то же самое время в аналогичной ситуации находилось и соседнее с Валахией Молдавское княжество Штефана Великого.

<sup>3</sup> Сказание о Дракуле воеводе. Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999.

ков «единственным законным наследником Рима», а следовательно — католическим катехоном<sup>1</sup>.

Образ Влада Дракулы окончательно слился с гештальтом вампира и дьявола в готическом романе ирландского писателя и мистика Брэма Стокера «Дракула»<sup>2</sup>, где главный персонаж описывается как бессмертное существо, питающееся человеческой кровью, обладающее огромным могуществом и несущее разрушение, гибель и безумие.

Хотя демонизация Влада III его политическими противниками и тем более целиком вымышленная версия Стокера имеют к историческому правителю Валахии весьма далекое отношение, следует обратить внимание на связь символов вампира, дракона и древнефракийских сюжетов, связанных с Залмоксисом, и цивилизации Нави у славян, имеющей доиндоевропейское происхождение и достигшей славянской культуры как раз через посредство фракийцев. Мы рассматриваем значение образа вампира (упыря) в контексте именно славянского хтонического мировоззрения<sup>3</sup>, и к этой же семантической линии легко добавить символизм дракона-балаура, также отмечающего собой гипохтонический горизонт Нави. Поэтому образ Влада III Дракулы может быть истолкован и как синоним катехонической миссии, взятой после падения Византии православным «Избранным народом» — валахами, и как отголосок гештальта Дракона, который, действительно, централен для определенного среза фракийской культуры и, шире, всего восточноевропейского горизонта в его палеоевропейских матриархальных корнях.

В конце жизни Влад III опять теряет трон Валахии. Его сверг его родной брат Раду III Красивый (ок. 1439 — 1475), который делает выбор в пользу турок. Влад III вынужден бежать в Венгрию, где он оказывается на 12 лет заточенным в тюрьму. После этого он реабилитирован и назначен полководцем венгерской армии в борьбе с турками. За это время Раду III поссорился с господарем Молдавии Штефаном Великим, поддерживавшим альтернативного претендента на престол — Басараба III Старого (? — 1480), который многократно захватывал власть в Валахии и столь же часто терял ее.

В 1476 году при помощи Штефана Великого Влад III Дракула снова ненадолго занимает трон Валахии, но после того как дружественные ему молдавские войска покидают Валахию, он гибнет от руки подосланного турками убийцы.

<sup>1</sup> *Mymni K. Imperium*. М.: Евразийское движение, 2013; *De Stefano A. L'idea imperiale di Federico II*. Parma: Edizioni all'insegna del Veltro, 1999.

<sup>2</sup> *Stoker B. Dracula*. L.: Archibald Constable and Company, 1897.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

## После Дракулы

После смерти Влада III Дракулы последующие правители Валахии продолжали решать ту же геополитическую дилемму — Венгрия или Османская Империя, хотя при признании сюзеренитета Высокой Порты все равно Валахия сохраняла значительную степень независимости и суверенитета.

После того как Басараба III Старого свергли в пятый раз, молдавский правитель Штефан III Великий ставит в Валахии одного за другим различных родственников Дракулы, но поскольку они чаще всего идут на компромиссы с турками, он снова меняет их. Воеводы Валахии сохраняют трон по несколько месяцев и редко когда больше года.

Калейдоскопическая смена правителей завершается после прихода к власти представителя влиятельного боярского рода Крайовеску из Олтении Нягое I Басараба (? — 1521). Нягое I правил Валахией 9 лет и сумел восстановить страну, заключив союз с Венгрией, Молдавией, а также с Польшей и Священной Римской Империей, снова передвинув баланс геополитического уравнения в сторону христианских стран.

После этого начался очередной период краткосрочных правлений, причем те или иные воеводы занимали трон по несколько раз. Одним из правителей этого периода был Мирча V Чобанул (? — 1559), которого привели к власти и поддерживали османы. Еще один господарь строго протурецкой ориентации — Михня II Турок (1564 — 1601), также занимавший валашский трон дважды, даже принял в Порте ислам.

В конце XVI века правителю Валахии Михая Храброму (1558 — 1601) удастся впервые объединить под своей властью все три румынских княжества — Трансильванию, Валахию и Молдавию, что стало прообразом Великой Румынии. Однако Михай правил тремя княжествами недолго. Против него восстали бояре Трансильвании, затем поляки захватили Молдавию, а потом отняли у Михая и Валахию.

Далее в историале Валахии снова следует период кратковременных правителей, но постепенно усиливается турецкий фактор и степень зависимости Валахии от Порты.

В 1632 году господарем Валахии становится один из самых значительных правителей Матей I Басараб (1588 — 1654), построивший свою политику на союзе с трансильванским князем Дьёрдем I Ракоци (1593 — 1648) и соперничавший с господарем Молдавии Василием Лупу (1595 — 1661). Матей I стремился распространить свою власть на Молдавию, а Василий Лупу, напротив, захватить Валахию. При

этом Василий Лупу опирался на турок, а Матей I преимущественно на своего трансильванского союзника. Матей I снова укрепил независимость Валахии, расширив масштаб относительной независимости от турок. Однако после его смерти череда сменяющих друг друга кратковременных господарей возобновилась.

К эпохе правления следующего крупного господаря Валахии из рода Крайовеску Константина Брынковяну (1654 – 1714) геополитическая картина несколько меняется. Если западный фактор в лице австрийской Империи Габсбургов и Высокая Порта сохраняют свое значение, в XVII веке постепенно существенно возрастает фактор России, которая начинает играть самостоятельную роль на востоке, тесня Польшу и усиливая свое влияние в Молдавии. Союзник России украинский гетман Богдан Хмельницкий (1595 – 1657) еще при Матее I Басарабе был вовлечен в валашскую политику, поддержав своего союзника молдавского господаря Василия Лупу. С Хмельницким заключил союз и венгерский правитель Трансильвании Дьёрдь I Ракоци.

Ко времени правления Брынковяну роль России еще более возрастает. После того как Константин Брынковяну поддержал антигабсбургское восстание в Трансильвании, поднятое Ференцем II Ракоци (1676 – 1735), внуком Дьёрдя Ракоци, с которым поддерживал близкие отношения Матей I, карательная экспедиция австрийцев вторглась в Валахию, и австрийцы взяли штурмом Бухарест. На этот раз Константина Брынковяну поддержали и турки, и молдаване, и с их помощью австрийцев удалось изгнать из Валахии. С 1703 года Константин Брынковяну установил отношения с Петром I (1672 – 1725), что и стало, вероятно, причиной его смещения турками и последующей за этим казни в Стамбуле. Румынский историал описывает мученическую кончину Константина Брынковяну как плату за отказ перейти в ислам и предать православие. Там же были обезглавлены четыре его сына. Румынская православная церковь признала в XX веке Константина Брынковяну святым.

## Фанариоты в Румынии

С 1716 года в Валахии устанавливается правление фанариотов — греческих аристократов, завоевавших в Высокой Порте influentialные позиции. Для того чтобы эффективнее управлять полунезависимыми территориями Молдавии и Валахии, населенные православными, османские власти приняли решение назначать туда правителями не турок, чего румыны не приняли бы, но и не господарей из местных династий, лояльность которым туркам всякий раз была сомнительна.

а по мере укрепления России вообще становилась простой формальностью, но православных греков, лояльных Порте. Первым правителем Валахии из числа фанариотов, назначенным напрямую Портой, стал Николай II Маврокордат (1670 — 1730). При нем в румынское общество проникают элементы греческой культуры. Начиная с Николая и другие Маврокордаты способствуют возрождению в Бухаресте византийских правил и дворцовых ритуалов. Широко распространяется греческий язык и литература. Этот же стиль правления поддерживали и представители молдавско-валашского рода Раковицэ, смешавшегося с фанариотами. Первым представителем этого рода в роли господаря Валахии был Михай Раковицэ (1660 — 1744).

Власть фанариотов, однако, не была близка валашскому обществу, и на назначенных Портой правителей большинство смотрело как на представителей «колониальной администрации». В церковной жизни при фанариотах происходит смена церковно-славянского языка на греческий.

Еще одним родом, представители которого получили власть в Валахии и Молдавии непосредственно по назначению турок, стал албанский род Гика. Основатель династии Гика Георгий Гика (1600 — 1664) был господарем Валахии и Молдавии еще до начала правления фанариотов. Правитель этой династии Григорий III Гика (? — 1777) был последним правителем Валахии на момент установления в 1769 году русской военной администрации, сохранявшейся до 1774 года.

После вывода российских войск господарем Валахии становится также представитель фанариотов — пророссийски ориентированный Александр Ипсиланти (1725 — 1807). Он же некоторое время был и господарем Молдавии. Параллельно Ипсиланти в конце XVIII века в Валахии и Молдавии утвердилась еще одна фанариотская династия — Суцу. Представители Ипсиланти и Суцу сменяли друг друга на троне Валахии на рубеже XVIII — XIX веков.

В 1806 году в ходе Русско-турецкой войны происходит захват Валахии русской армией, и вторично устанавливается русская военная администрация.

Поражения Порты от русских вселяет надежду на освобождение православных народов Балкан от турецкого владычества. В XIX веке при поддержке масонов Англии и Франции создаются тайные масонские организации среди греков. Однако эти структуры подчас ориентируются не только на западные державы, но и на Россию. В частности, в 1814 году в Одессе при косвенной поддержке российских властей, заинтересованных в расшатывании ситуации в Османской Империи, было создано тайное общество «Филики этерия» (Φιλική Εταιρεία). Целью таких тайных организаций становится под-



готовка восстания, которое должно было в перспективе расшатать и свергнуть турецкую власть на Балканах. Одним из лидеров этой организации был Александр Ипсиланти Младший (1792 — 1828), соответственно внук и сын двух валашских господарей — Александра Ипсиланти Старшего и Константина Ипсиланти (1760 — 1816). Александр Ипсиланти Младший, активно боровшийся за независимость, считается национальным героем Греции<sup>1</sup>.

### **От Валахии к Румынии: национализм, революция и новая идентичность**

Одним из первых румын, вовлеченных в «Филики этерию», был Тудор Владимиреску (1780 — 1821), герой Русско-турецкой войны и выходец из крестьян. Тудор Владимиреску, как и Александр Ипсиланти, служил в русской армии.

Тудор Владимиреску в 1821 году подготовил и возглавил Валашское восстание, направленное не только против турок, но и против власти фанариотов. На первых порах действия восставших были успешными, и их отрядам удалось захватить Бухарест. Тудор Владимиреску был провозглашен правителем Валахии. Однако у Владимиреску и греческих руководителей «Филики этерии», штаб которых находился в Тырговиште, возникли противоречия, вследствие чего греки похитили Владимиреску и, обвинив в «сотрудничестве с турками», казнили. Это стало одной из причин поражения восстания, так как валашское население не доверяло грекам. Туркам удалось подавить Валашское восстание, но отныне они снова были вынуждены назначать господалями Валахии представителей местных боярских родов при согласии России. Вместе с тем среди румын окрепла воля к борьбе за независимость.

С 1822 по 1828 год господаем Валахии являлся Григорий IV Гика (1755 — 1834), вынужденный отречься от престола в 1828 году, когда в ходе очередной русско-турецкой войны в Валахии вновь было введено прямое правление русской военной администрации, продлившееся до 1832 года. После этого господаем Румынии был назначен Александр II Гика (1796 — 1862).

С конца 20-х годов XIX века в Валахии начинается культурный расцвет. Открываются первые школы с преподаванием на румынском языке, тогда как ранее образование велось исключительно на греческом. Начинают выходить первые газеты на румынской лати-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

нице, хотя прежде для этого использовался кириллический алфавит на основе церковно-славянского.

Если в прежние века жители Трансильвании, Валахии и Молдавии идентифицировали себя как граждане этих политий, то в XIX веке начинается формирование *общерумынской идентичности* — воссоздается румынский историал, собираются древние хроники, систематизируются народный фольклор, песни, предания и т. д. Тем самым готовится почва для будущего объединения Дунайских княжеств и создания государства Румыния.

Одним из ярких деятелей валашского и общерумынского возрождения был историк и политик Николае Бэлческу (1819 — 1852). Вместе с другими румынскими патриотами Бэлческу создал тайное общество «Братство» (*Frăția*), ставящее перед собой цель окончательного свержения турецкого владычества и преобразования Валахии и Молдавии в демократическую Республику.

В 1848 году под влиянием революционных событий во Франции валашские революционеры поднимают восстание и провозглашают Ислазскую прокламацию, которая после ее подписания Георге III Дмитрие Бибеску (1804 — 1873), бывшим в то время господарем Валахии, становится Конституцией.

Однако радикализм восставших вызвал недовольство консервативной России, и для подавления восстания с согласия России были введены турецкие войска, а вслед за ними и российские. По совместной договоренности между Россией и Портой правителем Валахии становится Барбу Димитрие Штирбей (1799 — 1869).

Так как в 1853 году между Россией и Турцией, которую поддерживали европейские державы, началась Крымская война, русско-турецкий баланс в Валахии изменился — русская оккупация сменилась турецкой, а та, в свою очередь, австрийской. В это время Штирбей бежит в Вену и снова возвращается вместе с австрийскими войсками.

Последним господарем Валахии становится Александр Ион Куза (1820 — 1873), при котором Валахия объединяется с Молдавией в единое государство — Румынию.

## Глава 8. Молдавия и ее историал

### Между Карпатами и Днестром — от гетов до славян

Историал Молдавии является органической частью гето-дакско-го (румынского) историала, но имеет ряд особенностей. Изначально территории Молдавии были населены гетами, фракийским народом близким к дакам, но тем не менее отличным от него. Территория расселения гетов примыкала непосредственно к Великой Степи и была самым восточным звеном фракийского мира. Вероятно, в более поздние времена фракийцы расселялись и еще восточнее, но именно в Молдавии постепенно сложился их *восточный рубеж*, с которого они не сходили несмотря на постоянные волны туранских вторжений — скифов, сарматов, позднее германцев-готов и вплоть до гуннов, аваров, мадьяр, тюрок и монголов; геты оставались на территории Молдавии несмотря ни на что.

В эпоху становления Великой Дакии геты сблизились с даками, и показательно, что во главе Дакии стоял именно гет — царь Буребиста; согласно Страбону, объединение даков при Буребисте проходит *под началом гетов*.

Территория Молдавии не вошла в римскую провинцию Дакия, хотя Траян совершил успешный поход и против гетов, захватив южные области Бессарабии. Во II — IV веках по Р.Х. здесь была распространена Черняховская культура, которая пришла в упадок после вторжения гуннов. Очевидно, что носители Черняховской культуры не были исключительно фракийцами, но к ней относились и германцы (готы и гепиды), и праславяне (анты), и сарматы, и, возможно, балты<sup>1</sup>. По мере продвижения гуннов в сторону Европы эти территории вошли в зону гуннского влияния и стали частью их Империи.

В V — VI веках на территории Молдавии начинают активно распространяться древнеславянские племена склавенов и антов (анты, возможно, были смешанным славяно-сарматским народом). Они постепенно ассимилируют носителей Черняховской культуры. Так эти земли становятся частью Великой Славянии, распространяющейся на

---

<sup>1</sup> В исторической литературе чаще всего Черняховская культура считается германской, хотя некоторые авторы (в частности, академик Б. А. Рыбаков) настаивают на преобладании в ней славян.

территории Восточной Европы и накрывая собой на востоке Балкан и в Придунавье предшествующий фракийский горизонт<sup>1</sup>. В VI веке упоминался вождь склавинов, расселившихся в низовье Дуная, Радогост (или Ардагаст), совершавший набеги на Византию. Он был союзником другого вождя склавинов Мусокия, правившего в области между Карпатами и притоком Днестра Серетом. В то же время в этих областях упоминается некий «экзарх славян» Парагаст (? — ок. 597). С IX века эти земли населяет восточнославянское племя тиверцев («Тивер», \*Tiv(e)гъ было старославянским названием Днестра, у греков Τύρας — от индоевропейского корня \*tur- — «вращаться», «быстро течь»). К востоку от них расселилось другое восточнославянское племя — уличи. Тиверцы были оседлыми земледельцами, на западе их территории граничили с валахами, которые были преимущественно скотоводами. К середине X века они вошли в состав Киевской Руси. Тиверцы ассимилировали остатки гетов и других фракийских племен, включив их в свои структуры, где преобладал земледельческий архетип.

Вероятно, под ударами степных кочевников тюрок с востока (печенегов в X веке и половцев в XI — XII веках) тиверцы позднее переместились к северу.

Вместе с тем в X веке на Балканах резко возросло болгарское влияние, и территории Нижнего Дуная и прилегающие к ним области входили в Болгарское царство. Поэтому к восточнославянскому добавлялось и южнославянское влияние, создавая область славянского континуума. В XII и XIII веках северные области Молдавии и подчас и вся ее территория оказывалась также под властью Галицкого княжества. Тогда же в низовьях Днестра к югу от славян и валахов обосновались бродники<sup>2</sup>, особый этнос смешанного происхождения, населявший пограничные зоны Киевской Руси на юге — от Азовского моря до Днепра и Молдавии.

Во время монгольских завоеваний территории бродников и юго-восточные области между Карпатами и Днестром были включены в состав Золотой Орды.

Когда с XII века из Центральной Румынии (из района Карпат) начинается волна вторичного распространения романоязычных владов, остатки тиверцев, а также других славян и отчасти тюрок<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Дутин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Бродников считают потомками тавроскифов, славян, валахов, готов, алан или тюркских народов (огузов, хазар и булгар). Возможно, они стали одной из этнических групп, на основе которой позднее сформировалось русское казачество.

<sup>3</sup> Прямыми потомками тюрок (огузов, печенегов и куман) являются молдавские гагаузы.

были, в свою очередь, романизированы, составив основу молдавского этноса. Таким образом, фракийцы-геты вначале подверглись интенсивной славянизации (при которой утратили свой гетский язык), а позднее сами славяне-тиверцы были «романизированы» потомками даков, сохранившими восточную латынь с эпохи римских завоеваний в области Карпат и продвинувшимися к востоку. Этот процесс облегчался общностью религии (православие) и распределением основных занятий населения — пришедшие валахи были преимущественно скотоводами, а местные славяне — земледельцами.

В XIV веке культурным и политическим центром Молдавии становится область Восточного Прикарпатья и правобережья Днестра, где преобладает валашское население. Там и происходит формирование третьей румынской политики — Молдавского княжества.

## Рождение Молдавии: от Драгоша до Мушат

Начало Молдавскому княжеству было положено в XIV веке, когда из-за ослабления могущества Золотой Орды после победы венгров над монголами в 1345 году ряд территорий к западу от реки Прут оказываются под венгерским влиянием и получают некоторую долю самостоятельности в статусе «венгерской марки». Первым правителем этой новой политики становится воевода Драгош<sup>1</sup>, Dragoș Vodă, сын Богдана, выходец из населенной валахами высокогорной области Карпат Марамуреш, которая с XI века стала вассальной территорией Венгрии, а затем и напрямую интегрировалась в нее. Согласно венгерским и молдавским источникам, в 1352 году (по другой версии в 1345-м или в 1359-м) венгерский король Лайош Великий (1326 – 1382) послал воеводу Драгоша в эти земли, чтобы основать там новую политику. Воевода Драгош собрал войско и, вытеснив монголов за Днестр, существенно увеличил прежние территории, подвластные венграм. Завоеванные им южные земли Молдавии позднее получили название Бессарабия (или Басарабия от имени основателя валашского государства Басараба I). Начиная с этого периода они стали интенсивно заселяться валахами.

Легенда об основании Молдавии связывает ее с охотой Драгоша на дикого быка — зубра (zîmbri)<sup>2</sup>. По легенде, Драгош со своей верной собакой Молдой преследовал раненого зубра, который бросил-

<sup>1</sup> Молдавские хроники утверждают, что Драгош умер в 1361 году, но современные историки полагают, что это произошло несколькими годами раньше.

<sup>2</sup> Элиаде указывает на связь этого сюжета об основании Молдавии с легендой о происхождении гунов и мадьяр от двух предков братьев Гунора и Магора, которые охотились в Меотийских болотах и там стали основателями 108 скифских племен.

ся в реку, куда вслед за ним прыгнула и бесстрашная собака, тут же поглощенная пучиной. В честь верной собаки Драгош назвал реку и всю страну Молдавией, а гербом Молдавии отныне стала голова зубра. Страна, куда Драгош со своими спутниками зашел, преследуя зубра, так им понравилась, что они решили там обосноваться. Само место, где проходила охота, получило название Байя и стало первой столицей Молдавии.

Согласно Ловинеску, в молдавских легендах Белый Зубр считается первопредком молдаван. Он обитал на священной горе Чахлеу. Другим местопребыванием священного Белого Зубра иногда называется другая священная гора Кэлиман в Восточных Карпатах, где его охраняет с начала времен по приказу Бога особый род — Хуцянов, глава которого носит имя Иле. Позднее священный род Хуцянов по мере деградации человечества был вынужден скрыться под горой Кэлиман. Ловинеску сближает образ Хуцянов, стерегущих Белого Зубра, с рахманами — духами предков, живущими в подземном мире<sup>1</sup>.

Воевода Драгош передал власть своему сыну Сасу, а тот — сыну Балку. На этом династия Драгоша оборвалась, и власть в Молдавии перешла к Богдану I (ок. 1307 — 1367).

При Богдане I Молдавия становится независимым княжеством, поэтому именно он считается основателем молдавской государственности — в политическом смысле, тогда как Драгош Воевода (как и «Черный Воевода» Валахии) выступает как мифологическая фигура, архетип молдавского правителя. В 1365 году независимость Молдавии от Венгрии признает венгерский король Лаойш I. Богдану I удастся отстоять суверенитет Молдавии не только перед лицом Венгрии, но и под напором Золотой Орды, не смилившейся с потерей Приднестровских территорий, а также от усилившегося в то время Польского королевства. Богдан I передал трон своему сыну Лацко (ок. 1345 — 1375), который сделал попытку обратиться в католицизм, но под давлением народа вернулся в православие.

На смену Лацко приходит господарь Костя (ок. 1328 — ок. 1387), женатый на дочери Богдана I Мушате, от чего этот род получил название Мушаты.

После Лацко правили его сыновья.

При первом сыне Петре I Мушате (? — 1391) Молдавия становится важной политической силой региона. С одной стороны, Петр I Мушат признает сюзеренитет польского короля Ягайло, что включает Молдавию в зону влияния Польско-Литовского государства.

<sup>1</sup> Lovinecsu V. Dacia Hiperboreană. P. 57.

С родом Ягайло Петр I Мушат устанавливает матримониальные отношения. Но в то же время он подчеркнуто усиливает православную составляющую своего княжества, назначив в обход Константинопольского патриарха через митрополита Галича главу Молдавской православной церкви. Сближается в этот период Молдавия и с Московским княжеством. При этом правителе территории Молдавии растут, появляются новые города и крепости, строятся православные церкви и соборы. Столицей Молдавии становится город Сучава. Начинается чеканка собственной монеты.

Петра I Мушата сменил на троне его брат Роман I Мушат (? — 1400). Он также начал править как вассал Польско-Литовского королевства, но позднее втянулся во внутрипольские интриги, поддержав князя Подолья, что привело к вторжению в Молдавию польских войск и его пленению. Он был вынужден передать трон своему сыну Штефану I Мушату (ок. 1364 — 1399), который возобновил клятву полякам в верности и вернулся к прежней политике лояльности Ягайло. Он прямо провозглашал полное следование интересам Польши, включая обещание противостоять ее врагам — в том числе Венгрии и Валахии. Это повлекло за собой вторжение венгерской армии, которая разбила войска молдаван у крепости Нямец.

Следующим правителем Молдавии был сын Романа I Мушата Александр Добрый (? — 1432). По одной из версий взойти на трон Александру Доброму помог валахский господарь Мирча Старый, что сделало две румынские политики союзниками. Вместе с тем он продолжает ориентироваться на Польшу (особенно на Литву и великого князя Витовта, а позднее Свидригайло), принимает участие в польско-литовских военных компаниях против Тевтонского ордена, в том числе в Грюнвальдской битве.

При Александре Добром Молдавия еще более укрепляется. В 1401 году ему удается добиться признания независимости Молдавской Православной Церкви Константинопольским патриархатом.

Когда Александр Добрый умирает, в стране начинается династический раскол между его сыновьями, вступившими в борьбу за власть. В результате Молдавия оказывается разделенной на две половины — северная часть (Цара-де-Сус со столицей Сучава) признает господарем Илью I (? — 1447), а южная (Цара-де-Жос со столицей Васлуй) — Штефана II (1409 — 1448). Усобица привела к резкому ослаблению Молдавии и ее временной неспособности играть самостоятельную роль в Восточной Европе.

Молдавская история упоминает еще об одном загадочном воеводе, правившем всего несколько месяцев — Чубэр Воде, которого, согласно преданию, «съели крысы». Здесь можно вспомнить правите-

ля польской династии Поппелей, также «съеденного крысами»<sup>1</sup>. Вasilе Ловинеску считает, что это популярный в молдавской народной традиции и литературе персонаж, являющийся прообразом шута, олицетворяет не венгерского военачальника из Трансильвании, но метафизический гештальт «царя мира»<sup>2</sup>, воплощающим в себе идею священного монарха<sup>3</sup>. С точки зрения Ловинеску, упоминание Чубэр Водэ в череде молдавских правителей до Штефана III указывает на передачу ему особой сакральной миссии.

## Штефан чель Маре: Сучава — Третий Рим

Конец разделению Молдавии кладет Штефан III Великий (1429 — 1504), на румынском Ștefan cel Mare, который считается самым могущественным и знаменитым правителем этой страны. Штефан III восстанавливает единство государства и превращает Молдавию в независимую восточноевропейскую державу, сумевшую отстоять свой суверенитет перед другими региональными гегемонами — прежде всего перед Османской Империей, а также Венгрией и Польшей. Штефан III заключил союз с Московским Великим княжеством, а в соседней Валахии поддерживал Влада III Цепеша, которому помог вернуться на трон. С Владом III Дракулой его объединяло стремление отстоять независимость одновременно и от венгров, и от турок. Вместе с тем Штефан III успешно противостоял проосманской политике Раду III и Басараба Старого.

Штефан III был прекрасным военным стратегом и выиграл почти все сражения, в которых участвовал. Так, он нанес поражение венграм Матвея Корвина в битве при Баи, что сделало Молдавию полностью независимой. Он также выиграл ряд стратегически важных сражений против османских армий, предотвратив захват турками Молдавии — в частности, разбив у города Васлуй огромную армию Сулейман Паши (1467 — 1547), превосходившую в несколько раз молдавское войско, что вызвало восхищение у всего христианского мира, в том числе и у Римского Папы. Но при этом он, в конце концов, был вынужден признать вассальную зависимость от турок, которая была на практике довольно относительной и формальной.

В конце своего правления Штефан III столкнулся с попытками Польско-Литовского государства укрепить свое влияние в Молдавии, как это было при ранних Мушатах. В 1497 году молдавская ар-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Guénon R. Le Roi du Monde. P.: Éditions traditionnelles, 1950.

<sup>3</sup> Lovinescu V. Monarhul ascuns: permanență și ocultare. P. 76 — 172.



мия нанесла поражение польским войскам в битве у Козминского леса.

Штефан III ввел ряд важных политических уложений, которые укрепляли централизованный характер государства, давали определенные права и свободы крестьянам (право служить в армии), ограничивали полномочия вотчинников. При Штефане III были построены многочисленные крепости и порт Четатя Альбэ.

Штефан III Великий активно способствовал укреплению в Молдавии православия, строил церкви и монастыри. На время правления Штефана III приходится падение Византии, что остро ставит проблему передачи византийской миссии катехона. Наряду с Валахией Влада III Дракулы Молдавия становится еще одним претендентом на преемственность этой миссии. В этом контексте и следует рассматривать личность и политику Штефана III Великого, называемого также Штефаном Святым. После взятия Византии турками странами, сохранившими одновременно и православие, и независимость, были Валахия, Молдавия и Московская Русь, освобождавшаяся от распадающейся Золотой Орды. Еще одно государство — православная Грузия, также имевшая основания для провозглашения катехонической функции, в период царствования Григория VIII (1417—1476), переживала внутренний кризис и начало необратимого распада. Хотя ярче всего передачу катехонического наследия озвучила Москва (учение «Москва — Третий Рим»), и в Валахии Влада III Дракулы, и в Молдавии Штефана III Великого вполне можно увидеть отголоски византийского наследия. Это становилось особенно отчетливо в моменты военных побед Штефана III Великого, каждая из которых воспринималась в сознании православных молдаван как доказательство исторической и эсхатологической миссии молдавской державы. Поэтому, как и в случае валашского Тырговиште, мы можем с определенной долей условности говорить о теории «Сучава — Третий Рим», так как наличие сильного православного княжества, способного отстоять свою независимость от турок, утвердить суверенитет, а также сохранить в неприкосновенности православную веру (перед лицом католиков — как венгров, так и поляков), ставило Молдавию в уникальное положение наследника имперской функции в ее православном истолковании.

## После Штефана чель Маре

В целом в XVI веке влияние турок усиливается, хотя Молдавия, как и соседняя Валахия, в отличие от южнославянских народов (болгар и сербов) так до конца и не были подчинены Османской Империи,

отстояв значительную долю независимости в вопросах внутренней политики. Молдаване также полностью сохранили православную идентичность, монашескую традицию и церковно-славянскую литургию.

После смерти Штефана III господарем Молдавии становится его сын Богдан III (1479 — 1517), который в целом продолжил политику отца. Он унаследовал напряженные отношения с Польшей, что привело к ряду военных столкновений, а также зависимость от Османской Империи, которая, однако, ограничивалась регулярной выплатой дани. Продолжались конфликты и с Валахией, правители которой не оставляли надежд подчинить Молдавию себе, поддерживая выгодных для себя претендентов на молдавский престол.

Приблизительно в этом ключе правил и сын Богдана III Штефан IV Молодой (Штефэницэ) (1506 — 1527), жестокий правитель, во время царствования которого между Молдавией и Валахией произошло несколько военных столкновений. После этого на трон Молдавии дважды восходил незаконнорожденный сын Штефана III Петр Рареш (ок. 1487 — 1546). При нем османские армии Сулеймана Великолепного (1494 — 1566) вторглись в Молдавию, захватили столицу Сучаву и значительно усилили свою власть над ее территориями. Вначале турки поставили над Молдавией своего ставленника, но Петру Рарешу удалось вернуть себе трон и несколько смягчить давление Порты.

Петр Рареш был вынужден отправить в Стамбул заложником своего сына Илиаша Рареша (1531 — 1562), который стал следующим правителем Молдавии. Воспитанный в мусульманской среде Илиаш был послушным инструментом в руках османов и в конце жизни принял ислам, отказавшись от власти в Молдавии в пользу своего брата Штефана IV Рареша (? — 1552). После того как Штефан IV Рареш был убит в результате заговора бояр, недовольных его политикой, к власти в Молдавии пришел представитель боярского рода — Александр III Лэпушняну (? — 1568). Его власть была не твердой, и после свержения он смог вернуть себе трон лишь с помощью османов, которым он оставался полностью лоялен. При Александре III Лэпушняну в 1564 году столица Молдавии переносится из Сучавы в Яссы. Отныне молдавские господа венчались на царство в Яссах в церкви Святого Николая.

Вместе с тем в этот период снова возрастает влияние Польши, что особенно ярко проявляется во время правления сына Александра III Лэпушняну Богдана IV (1555 — 1574).

Однако молдаване, равно как и валахи и трансильванцы, не оставляли попыток восстать против турок. Так, во время правления Арона Тирана (? — 1597), незаконнорожденного сына Александра III

Лэпушняну, Молдавия вступила в антиосманский союз с Валахией, что привело в 1594 году к восстанию в Яссах, новой столице Молдавии, и в Бухаресте. При этом сам Арон Тиран пришел к власти с помощью огромной суммы, выплаченной османам, и при поддержке английского посла. Несмотря на участие в антиосманской коалиции трансильванцы и венгры не доверяли Арону Тирану, подозревая в тайных сношениях с Портой, и в конце концов свергли его.

Правитель Валахии Михай Храбрый из династии Басарабов, как мы видели, на короткое время объединил под своей короной все три румынских княжества — Трансильванию, Валахию и Молдавию. В это время Молдавией правил польский ставленник Иеремей Могила (1555 — 1606), мешавший антитурецкой политике Михая. Михай сверг его с престола, но оставленные им в Молдавии гарнизоны не смогли сопротивляться вторжению поляков, которые снова восстановили власть Иеремея Могилы.

В начале XVII века трон Молдавии дважды занимал правитель Валахии Раду Михня (1586 — 1626), который начал вводить в Молдавии некоторые элементы греческого общества. При внуке Александра III Лэпушняну Александре Ильяше (1635 — 1675), последнем представителе мужской линии Мушатов, влияние греков в Молдавии еще более усиливается. Этот правитель начал жесткие репрессии против влиятельных молдавских аристократов, что привело к его свержению. В результате господарем Молдавии стал аромун из Албании Василе Лупу (1595 — 1661), который ввел грекофильский стиль и византийские элементы в молдавское общество. В частности, он поощрял развитие православных церквей и учебных заведений. Он жертвовал большие суммы Константинопольскому, Иерусалимскому и Александрийскому патриархатам, а также Святой горе. При нем в 1642 году в Яссах состоялся Православный собор, принявший документ, составленный Киевским митрополитом Петром Могоилой (1596 — 1647), потомком молдавского господаря Иеремии Могилы, добившегося у польского короля права православной церкви оставаться отдельной конфессией, отличной от униатов. Тогда же в Молдавии было начато книгопечатание и изданы первые молдавские книги — исторические хроники и православные литургические и вероучительные тексты.

Василе Лупу заключил союз с Гетманщиной и строил свою политику на дружбе с казаками, включая замужество своей дочери за сына Богдана Хмельницкого.

В отношении Валахии политика Молдавии при Василе Лупу была достаточно агрессивной — при поддержке правителя Трансильвании Дьёрдя I Ракоци Василе Лупу пытался свергнуть с престола валахского правителя Матея Басараба, что, однако, ему совершить

не удалось. В конце концов сам Василе Лупу был свергнут боярами, а попытки вернуть трон с опорой на казаков и османские власти ни к чему не привели.

В эпоху правления Лупу создавал свои философские и исторические произведения выдающийся молдавский историк и летописец Мирон Костин (1633 — 1691). Костин был сторонником борьбы с Османской Империей, но в качестве главного союзника в этом видел католическую Польшу. Позднее его дело продолжил его сын Николай Костин (ок. 1660 — 1712).

### Миссия Кантемиров: у истоков русской философии

В конце XVII века господарем Молдавии становится Константин Кантемир (1612 — 1693), имевший, возможно, турецкие корни, уходящие к аристократическому роду Крымского ханства (Кантемир — «Хан Темир»). Кантемир традиционно для господарей Молдавии посылает своего сына заложником в Стамбул, а сам проводит двойственную политику, играя на противоречиях между христианскими державами и турками, поддерживая то одну, то другую сторону, но оставаясь формально в вассальной зависимости от Порты.

Крупнейшей фигурой молдавской истории является сын Константина Кантемира Димитрий Кантемир<sup>1</sup> (1673 — 1723). Будучи заложником в Стамбуле, Димитрий Кантемир получил блестящее философское образование в греческой среде фанариотов. Ему принадлежали первые философские труды, написанные молдаванами — «Метафизика»<sup>2</sup>, «Иероглифическая история»<sup>3</sup>, «Диван»<sup>4</sup>, «О сознании», а также систематизированные реконструкции молдавского исторического материала<sup>5</sup>. Отдельные труды<sup>6</sup> он посвятил идеям голландского алхимика Ван Гельмонта<sup>7</sup> (1580 — 1644). Перевод трудов Ван Гельмонта и комментарии Кантемира к ним считаются первыми философскими текстами в румынской истории<sup>8</sup>. Димитрий Канте-

<sup>1</sup> Бабий А. И. Димитрий Кантемир. М.: Мысль, 1983.

<sup>2</sup> *Cantemir D. Metafizica*. București: Editura Ancora, 1928.

<sup>3</sup> *Cantemir D. Istoria Ieroglică*. București: Gramar, 2008.

<sup>4</sup> *Cantemir D. Divanul* // *Cantemir D. Integrala manuscriselor*. Vol. XXXIX — XL. Craiova: Editura Revers, 2013.

<sup>5</sup> *Кантемир Д.* Описание Молдавии. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1973.

<sup>6</sup> *Cantemir D. Ioannis Baptistae Van Helmont Phisices universalis doctrina et christianae fidei congrua et necessaria philosophia* // *Cantemir D. Integrala manuscriselor*. Vol. X — XI. Craiova: Editura Revers, 2013.

<sup>7</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>8</sup> *Bădăraș D. Filozofia lui Dimitrie Cantemir*. București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964.

мир был восхищен космологией Ван Гельмонта, основанной на герметической теории «газа» (голландское произношение греческого термина «хаос»). Согласно этой теории, между духовным (нетварным) миром и физическим космосом, состоящим из плотских стихий, существует особое *промежуточное измерение*, являющееся одновременно и нетварным, и тварным. Тем самым отношения между вещами и явлениями мира и божественным Умом основываются на постоянно присутствующем опосредующем элементе, выступающим как «начало» («архей» у учителя Ван Гельмонта Парацельса), где духовная причина *переходит* в телесное следствие<sup>1</sup>. Эта теория наличия среди тварного мира особого нетварного измерения (хаоса-газа Ван Гельмонта) созвучна православной исихастской традиции о нетварном Фаворском Свете. Показательно, что позднее русская религиозная философия поставит в центре внимания именно эту проблематику, предопределяющую всю структуру *русской софиологии*. Тем самым молдаванин Димитрий Кантемир может рассматриваться как один из первых русских философов, предвосхитивший центральную линию становления русского Логоса. Если учесть, что русско-украинский мыслитель Григорий Сковорода (1722—1794), считающийся первым русским философом, был младшим современником Кантемира, это обстоятельство приобретает особое значение.

Вместе с тем Димитрий Кантемир одним из первых христианских авторов предложил обобщающую реконструкцию истории Османской Империи и описание исламской религии, с которой он близко познакомился в Стамбуле. Его труд об исламе<sup>2</sup> содержит важные сведения о суфизме и исламской эсхатологии, которые стали известны в Западной Европе лишь спустя столетие.

В политике Димитрий Кантемир сделал ставку на Россию и на личную верность Петру Первому (1672—1725), подписав в 1711 году договор о совместной борьбе против Османской Империи, присягнув на верность России. Это предопределило русско-турецкий конфликт, который завершился битвой на Пруте, которую русские проиграли. Сам Димитрий Кантемир был вынужден бежать в Россию, где он занял высокое положение при дворе, получил титул князя и члена правительства и до конца жизни пользовался большим влиянием и известностью.

В личности Димитрия Кантемира сочетаются первый молдавский философ, активный политический деятель и основатель про-русской линии молдавской геополитики. Ряд характерных черт

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

<sup>2</sup> *Cantemir D. Sistemul sau intocmirea religiei muhammedane*. București: Editura Minerva, 1977. Рус. перевод: *Кантемир Д. К. Книга системы или Состояние мухаммеданская религии*. СПб.: Типография царствующего Санкт-Петербурха, 1722.

в личности Димитрия Кантемира позволяют сопоставить его с Петром II Негошем (1813—1851) — правителем Черногории, также бывшим одновременно метафизиком, борцом за православие и русофилом<sup>1</sup>. Его сын Антиох Кантемир<sup>2</sup> (1708—1744) стал известен как крупный русско-молдавский поэт и дипломат, также бывший в течение двух лет (1705—1707) господарем Молдавии. Антиох Кантемир основал в 1707 году в Яссах первую молдавскую Академию. Именно Антиох Кантемир ввел в русский язык ряд фундаментальных философских терминов классической традиции — идея, начало, понятие, вещество, естество, средоточие, вихрь и т. д.<sup>3</sup> И снова — на сей раз в лице сына Димитрия Кантемира — мы видим, насколько велик вклад молдаван в становление русской философии.

Антиох Кантемир был убежденным сторонником самодержавия и противником дворянских вольностей. Именно он озвучил челобитную русских дворян царице Анне Иоанновне (1693—1740), в которой содержалось опровержение ранних требований («кондиций») Тайного Совета, закреплявших олигархический характер правления.

Важную роль в этот период молдавского историче-ского процесса играет молдавский летописец и военный деятель Ион Некульче (1672—1745), продолживший дело Мирона и Николая Костинов. Некульче был сподвижником Димитрия Кантемира и сторонником сближения с Россией. При этом Никульче, как и Кантемиры, разрабатывал последовательную структуру молдавской идентичности, основанную на православии и борьбе за независимость и суверенитет. Именно в таком ключе и были составлены Никульче хроники молдавских господарей<sup>4</sup>, воспевающие героизм тех, кто сражался за молдавскую идентичность, и порицающие тех, кто отказывался от нее по прагматическим соображениям. Призыв к союзу с Россией был не просто тактическим ходом, но мыслился как залог исполнения Молдавией своей исторической миссии, понимаемой как сочетание функции катехона с сохранением молдавской народной традиции и культу-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Кантемир А. Д. Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира. Т. 1—2. СПб.: И. И. Глазунов, 1867—1868.

<sup>3</sup> Большинство этих терминов Антиох Кантемир ввел при переводе на русский язык книги французского астронома Бернара де Фонтенелля (1657—1757) «Разговоры о множественности миров»: Fontenelle B. de. Entretien sur la pluralité des mondes. Tour-d'Aigues: Aube, 2005.

<sup>4</sup> Neculcae I. Letopisețul Țării Moldovei. București: Minerva, 1986; Idem. O samă de cuvinte. Letopisețul Țării Moldovei de la Dabija Vodă până la a doua domnie a lui Constantin Mavrocordat. București: 100+1 Gramar, 1996; Idem. Cronica copiată de Ioasaf Luca. Chișinău: Știința, 1993.

ры. В консервативной России Никульче и Кантемиры видели как раз близкую во всех отношениях державу — также наделенную катехонической миссией и также отстаивающую свою идентичность перед лицом католического, протестантского и модернистского Запада, с одной стороны, и исламской Порты, с другой.

### Фанариоты и модернизация

На молдавском троне Димитрия Кантемира сменил Николай Маврокардат (1670 — 1730), принадлежащий к знатному и влиятельному фанариотскому роду. Он находился в отдаленном родстве и с молдавской династией. При Маврокардате начинается период правления в Молдавии фанариотов. Вместе с ним из Стамбула в Яссы переехали многие греческие аристократы, что способствовало еще большему усилению в Молдавии греческого влияния. Маврокардат восхищался авторами европейского Просвещения, что способствовало распространению в молдавском обществе западноевропейских научных представлений. Поэтому в данном случае наряду с чисто греческими в Молдавию приходят и влияния Нового времени.

Греком был и другой господарь Молдавии — Григоре II Гика (1690 — 1752), занимавший молдавский трон четыре раза с перерывами. Он проводил традиционную политику балансирования между Портой и христианскими странами, но в отличие от Димитрия Кантемира однозначно на сторону России не становился. Он также отразил габсбургские войска, вторгшиеся на территорию Молдавии.

Тем не менее влияние России на Молдавию постепенно все более возрастает. Так, в 1774 году согласно положениям Кючук-Кайнарджийского мира Молдавия оказывается под протекторатом Российской империи. Позднее, в ходе Русско-турецкой войны 1806 — 1812 годов, Россия захватила территории восточной части Молдавского княжества между Днестром и Прутом. Эта область, называвшаяся Бессарабией, была напрямую присоединена к Российской Империи, а тюркское и, шире, исламское население частично бежало на территорию Порты, а частично было выселено в Крым. Главным городом Бессарабии становится Кишинев. Бессарабия оставалась в составе Российской Империи до ее развала в 1917 году.

В XIX веке в Молдавию, как и в Валахию, начинают проникать революционные республиканские идеи и настроения. Расширяется сеть масонских лож и демократических движений.

В 1821 году восстание под началом Тудора Владимиреску захватывает территорию Молдавии так же, как и Валахии. После смерти Владимиреску на некоторое время устанавливается власть «Эте-

рии» Александра Ипсиланти. За этим следует турецкая оккупация 1821 — 1822 годов. Однако и после этого демократические идеи и философские системы западноевропейского Модерна активно распространяются в Молдавии. При этом молдавское общество было более традиционным и консервативным по сравнению с Валахией и Трансильванией; православие сохраняло свои древние формы, а народные традиции оставались неизменными. Во многом в этом сказывалось влияние консервативной монархической и православной России.

Одним из ярких правителей Молдавии того периода был Ионицэ Санду Стурдза (1761 — 1842), выходец из среднего боярского рода, ставший господарем Молдавии после того как прямая турецкая оккупация завершилась. В его случае мы видим правителя новой эпохи, когда завершается эпоха фанариотов. Его поддерживают представители радикальных кругов, находившихся под влиянием идей Французской революции, у которых национализм сочетается с либеральными идеями западноевропейского Просвещения. Ионицэ Стурдза делает попытки реформировать политику Молдавии в просвещенческом ключе, упраздняет монастырскую собственность, благосклонно относится к разработке Конституции, где были бы отражены республиканские (олигархические и демократические) принципы. Однако в полной мере Ионицэ Стурдза этот республиканский проект реализовать не смог.

Ионицэ Санда Стурдзе наследует Михаил Стурдза (1794 — 1884), правивший в период с 1834 по 1849 год и проводивший аналогичную политику.

Во время правления Григория Александра Гики (1804 — 1857) секуляризация Молдавии продолжается. Так, равные права предоставляются представителям двух христианских конфессий — католикам и протестантам. Григорий Гика строил политику Молдавии на сближении с западноевропейскими державами — Австрией и Францией. В результате он был отстранен от власти, уехал в Париж, где и застрелился.

Последним правителем Молдавии как вассальной политики в структуре Османской Империи был Александру Иоан Куза. Куза был избран господарем Молдавии в ходе политических трансформаций молдавского общества, которые в целом повторяли процессы, развертывавшиеся в Валахии. Более того, оба государства, стоящие на пороге полной независимости от стремительно распадающейся Османской Империи, шли к окончательному объединению. В 1859 году Александру Иоан Куза избирается также и господарем Валахии, что закрепляет единство двух государств. В структуре молдавского и валахского (шире, румынского) историала, таким образом, происходит важнейшее событие: *через два тысячелетия*



*восстанавливается единство Дакии под началом единого правителя-домниатора Молдавии и Валахии.* Это объединение — правда, с оговоркой, что речь идет о периоде правления конкретного государя Александру Иоана Кузы — был вынужден в 1861 году признать и турецкий султан.

Таким образом, на Александру Иоане Кузе заканчивается вся цепь господарей Молдавии, начатая воеводой Драгошем.

Следующим правителем уже объединенного государства становится Карол I Гогенцоллерн.

В 1918 году Молдавия была провозглашена республикой, и тогда же было принято решение о воссоединении с Румынией.

## **Молдавия в XX веке**

После распада традиционных Империй — Российской, Османской и Австро-Венгерской — после Первой мировой войны, Молдавия оказалась разделенной на две части: западные области (в том числе и обе древние столицы — Сучава и Яссы) и Бессарабия вошли в состав Румынии, а области Приднестровья и левобережья Днестра были провозглашены Молдавской Автономной Советской Республикой в составе Украины.

В 1940 году СССР ввел войска в Бессарабию (восточную часть Молдавии) и объединил захваченные территории с левобережьем Днестра, ранее относившимся к Украине, в Молдавскую Советскую Социалистическую Республику. Кроме того, Москва обязала передать Украине территории Северной Буковины. Столицей Молдавской ССР становится главный город Бессарабии — Кишинев.

Во время Второй мировой войны Румыния стала союзником Гитлера, а территории Молдавии были оккупированы немцами. В 1944 году они были освобождены советскими войсками.

После окончания Второй мировой войны довоенные территории Молдавской ССР были возвращены СССР, а в Румынии установился дружественный СССР коммунистический режим.

Молдавия оставалась в составе СССР вплоть до его распада. В 1991 году Молдавия принимает решение о полной независимости, а ее первым президентом в новом качестве становится Мирча Снегур, политик умеренно-либеральной ориентации. В этот же период разгорелся конфликт между официальным правительством Кишинева и территорией Приднестровья. Власти Приднестровья объявили в ходе вооруженного конфликта о создании независимого государства — Приднестровской Молдавской Социалистической Республики, первым президентом которой становится Игорь Смирнов. Население

Приднестровья является смешанным, кроме молдаван значительный процент составляют русские и украинцы. Причиной конфликта стала националистическая и прорумынская политика Кишинева, тогда как население Приднестровья придерживалось пророссийской ориентации. Политически Приднестровье настаивает на том, что является наследником Молдавской Автономной Советской Республики, существовавшей до присоединения Бессарабии к СССР в 1940 году. Приднестровье поддержала Россия, что создало политическую проблему — современное руководство Молдавии не контролирует территорию Приднестровья, а само Приднестровье остается непризнанным — несмотря на неоднократные референдумы, на которых население единодушно высказывалось за присоединение к России.

В ходе вооруженного конфликта между Молдавией и Приднестровьем установился паритет; статус-кво сохраняется вплоть до настоящего времени.

Мирчу Снегура на посту президента Молдавии сменил в 1997 году либерал Петр Лучинский, сторонник сближения Молдавии с Западной Европой и дальнейшего удаления от России. Его правление привело к падению жизни населения, и в 2001 году его сменил лидер молдавских коммунистов Владимир Воронин, провозглашавший, напротив, необходимость сближения Кишинева с Москвой. Однако и правление Воронина не изменило в целом ситуацию в Молдавии, где общество разделилось на две относительно равные половины: пророссийскую и прозападную (прорумынскую). Хотя Воронин номинально представлял именно пророссийскую партию, серьезных успехов в отношениях с Россией также не было достигнуто. Это привело к политическому кризису 2009 — 2010 годов, в ходе которого сменилось несколько исполняющих обязанности Президента Молдавии, пока этот пост не занял в 2012 году Николай Тимофти с неопределенными политическими и геополитическими взглядами.

В 2016 году в ходе прямого голосования президентом Молдавии становится Игорь Додон, политик левоцентристской ориентации, получивший поддержку в основном пророссийской части населения, а также сторонников укрепления суверенитета Молдавии. Игорь Додон поставил цель преодолеть раскол молдавского общества, выработать особую молдавскую идеологию на основе консервативных ценностей и социальной справедливости, а также найти новую модель отношений с Румынией по ту сторону прежних клише — либо антироссийская и проевропейская политика (объединение с Румынией, вступление в НАТО и ЕС), либо однозначно пророссийская политика (разрыв с отношениями с Румынией и Западом, вступление в ЕврАзЭС и ОДКБ).

## Глава 9. Румыния в XX веке

### Даки-славяне-румыны: единство структуры

История Румынии как современного государства начинается в XIX веке после слияния Валахии и Молдавии, к которым в начале XX века присоединяется Трансильвания. Изначально «Румыния» было не столько политическим понятием, сколько указанием на этническую общность восточноевропейского народа, говорившего на восточнороманском языке. На сходном — арумунском — языке говорили влахи на Балканах — от Хорватии до Греции, но наибольшая концентрация румыноязычного населения была как раз в районе Дунайских княжеств и Трансильвании с разной исторической и политической судьбой.

Вопрос о том, как сложилось, что после ухода римлян из Дакии в Мёзию в 271 году спустя тысячелетие на примыкающих к Карпатам территориях стало распространяться романоязычное население, до конца не выяснен. При этом до начала романоязычной экспансии значительная часть этих территорий была населена другими народами — прежде всего славянами, оставившими яркий след в топонимике и самой структуре румынской (валахско-трансильванско-молдавской) идентичности. Удивительное сходство между румынской и славянской традициями, а также единство православно-византийской идеологии указывает на то, что славяно-румынские связи были на протяжении многих веков чрезвычайно интенсивными и органичными. Следовательно, румынская идентичность в XIX — XX веках, когда собственно и возникло государство Румыния, не может быть выведена напрямую от эпохи романоязычных даков. Промежуточные и подчас малоизвестные и слабоизученные периоды, отделяющие II — III века Восточной Европы и Карпатского региона от Дунайских княжеств XIX — XX веков, были полны принципиальными этносоциологическими процессами, структура которых в настоящее время окончательно не установлена. Безусловно, в корнях румынской идентичности лежал фракийский горизонт. Также очевидны римские и греческие влияния. Довольно устойчивыми и постоянными были отношения с соседней Венгрией, во многом определяющие для Трансильвании, но также значимые для

Валахии и Молдавии. Все три румынские политии находились долгое время в составе Османской империи. Для Молдавии особенно важны были связи с Польшей и Русью. Но на уровне экзистенциального горизонта, народной традиции и религиозно-политического мировоззрения (византизм, катехон) самыми долговременными, интенсивными и определяющими были румынско-славянские связи. Именно славяне в значительной мере с VI века заполнили пространство Великой Дакии, а позднее стали субстратом, на который распространялась вторичная экспансия романоязычных влахов, что предопределяет синтетический характер самой румынской идентичности, где именно славянское влияние оказывается наиболее важным и основополагающим. Более того, и фракийская культура, лежащая в истоках румынского Dasein'a, и славянский культурный круг являются индоевропейскими слоями, наложившимися на древнейшую палеоевропейскую цивилизацию Великой Матери, что делает их в определенной мере носителями сходной ноологической и этносоциологической структуры: крестьянский элемент и у румын, и у славян представляет собой культурных наследников культуры Триполья (Кукутени), что отчасти и объясняет целый ряд общих для славян и румын черт и мифологических мотивов — они могут вполне быть не просто прямыми заимствованиями, но отражать сложную диалектику становления всего горизонта Восточной Европы, где у разных народов мы видим довольно сходный этносоциологический алгоритм<sup>1</sup>.

Из этого можно сделать важный вывод: распространение носителей восточнороманских народов на территории Трансильвании, Валахии и Молдавии не изменило фундаментального баланса древней восточноевропейской культуры, сложившейся здесь еще начиная с фракийской эпохи. В степные области также регулярно проникали туранские народы (вплоть до печенегов, половцев, монголов и османов), а доминирующая культура представляла собой оседлое земледельческое общество с воинственной элитой туранского толка. От того больше или меньше в такой ситуации было романоязычного или славяноязычного (а также мадяроязычного) элемента, структура общества принципиально не зависела. Разные народы и культуры Румынии гармонично обменивались теми или иными формами и понятиями, и то, что в конце концов, на этих территориях возобладало романоязычие, никак не означало усиления или тем более доминанции римско-латинского начала. Румыны в большинстве своем были и остаются православно-византийским народом, близким

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

к православно-славянскому миру и связанным с ним множеством исторических уз. Противопоставляется этому не римское, но западноевропейское влияние, которое было в целом совершенно чуждо румынскому историалу и которое стало распространяться в румынском обществе лишь в XIX веке — по мере стремления западноевропейских держав усилить свое присутствие на Балканах при ослаблении Османской Империи и в противовес набирающей силу России. Поэтому формирование румынской идентичности в XIX веке имело несколько вариантов:

- консервативно-традиционалистский вариант, подчеркивающий связи с даками и гетами, но принимающий православно-византийскую модель катехона и с симпатией относящийся к России;
- западнический вариант, сопряженный с модернизацией и секуляризацией, опирающийся на румынское масонство и республиканские идеи;
- румынский национализм, сочетающий ряд консервативных принципов с западничеством и либерализмом.

В первом случае румынская идентичность подчеркивалась, но не противопоставлялась ни славянской, ни греческой. Во втором, напротив, преобладала неприязнь к славянам и грекам, а романоязычие выступало как символ принадлежности румын к западноевропейской культуре и включенности в процессы модернизации. В третьем случае румыны истолковывались как совершенно особый народ, строго отличный и от западных, и от восточных соседей и строящий Великую Румынию исходя из своих собственных национальных интересов без особого учета других держав. Все три определения румынской идентичности были положены в основу Румынии как государства, и на разных этапах румынской истории разные редакции становились преобладающими. Но чаще всего речь шла о комбинации различных элементов с перевесом националистической и западнической составляющей. Однако при этом вершиной румынской мысли и румынского Логоса были те направления, которые складывались в консервативно-традиционалистском контексте.

## Королевство Румыния

В 1859 году домнитором (правителем) Молдавии и Валахии был избран Александру Иоан Куза, который по сути стал первым главой нового государства — Объединенного княжества Валахии и Молдавии, которое османы были вынуждены признать. Столицей государства становится Бухарест.

С геополитической точки зрения, создание политики, объединившей Дунайские княжества, соответствовало интересам как консервативной православной России, так и католической Австрии и секулярной Франции, поскольку это шло в ущерб Османской Империи, и каждая из сторон надеялась, что в конце концов в новом государстве возобладает та идентичность, которая была бы оптимальной. Русские рассчитывали на православие, византизм и культурные связи, особенно сильные в Молдавии. Австрийцы стремились противостоять усилению Венгрии, которая также претендовала на часть румынских территорий (Трансильванию) и использовала для этого протестантские группы трансильванских венгров и секеев. Французы видели в подъеме республиканских настроений и развитии масонских сетей расширение влияния политического Модерна, который Франция и Англия воплощали в своей политике и в своей секулярной либеральной идеологии. Даже турки согласились на это, поскольку Александру Иоан Куза в целом устраивал их как прагматичный и умеренный политик.

Получив власть в двух политиках, культурно и этнически близких, Александру Иоан Куза проводит серию реформ в республиканском ключе — окончательная секуляризация монастырской собственности, введение светского законодательства, нового гражданского кодекса, передача земель крестьянам и аналогичные нововведения, копирующие западноевропейские образцы. В его случае мы видим эклектическое сочетание всех трех версий румынской идентичности: Александру Иоан Куза отчасти традиционалист, приведенный к власти молдавскими и валашскими аристократами, отчасти модернист, а отчасти румынский националист, объединивший под своей властью ранее разделенные части народа.

Однако такой компромисс не устроил более последовательных сторонников той или иной модели румынской идеи — причем как консерваторов, недовольных республиканским и антитрадиционным характером его реформ, так и либералов, посчитавших их слишком «авторитарными». В 1864 году Александру Иоан Куза идет на чрезвычайные меры и фактически вводит в стране прямое диктаторское правление. В ответ на это политические оппоненты совершают переворот, и в 1866 году Александру Иоан Куза был вынужден отречься от власти.

После смещения Александру Иоана Кузы на трон был возведен представитель прусской династии Гогенцоллерн-Зигмарингенов Кароль I (1839 — 1914). Показательно, что Австрия не поддерживала его избрание правителем Румынии, а Россия, напротив, отнеслась к этому позитивно. Первое время Кароль I носил титул «домнигора Объединенного княжества Валахии и Молдавии».

В Русско-турецкой войне 1877–1878 годов Румыния выступает союзником России. В мае 1877 года была провозглашена полная независимость Румынии, и страна получила всеобщее признание, что было закреплено решением Берлинского конгресса. При этом территории Бессарабии отходили России, а Добруджа и стратегически важный порт Констанца, ранее принадлежавший туркам, — Румынии.

В 1881 году было принято решение о том, что Румыния отныне становится королевством, а Кароль I получает официальный титул — король. При Кароле I Румыния стала сильной и самостоятельной восточноевропейской державой.

Кароль I умирает накануне Первой мировой войны. Его преемником становится его племянник Фердинанд I (1865–1927). На первых порах Румыния сохраняет нейтралитет, но позднее принимает решение выступить на стороне Антанты. Целью является воссоединение с Трансильванией, поскольку Венгрия заняла сторону Германии и Австрии. Слабость румынской армии сказывается в том, что после наступления на Трансильванию немецкие войска захватывают всю Валахию, включая Бухарест. Однако ситуация меняется после падения Российской Империи, когда румынам удается присоединить Бессарабию, а когда терпят крах Германия и Австрия, румыны атакуют венгров и захватывают Трансильванию, присоединив и третью часть Великой Дакии. Таким образом, спустя два тысячелетия в совершенно новых условиях романоязычные потомки даков и гетов восстанавливают — по меньшей мере территориально — Великую Дакию.

## Румынский национализм

В послевоенной Румынии интеллектуалы и политики начинают предлагать все более развитые формы румынской идентичности, настаивая на эксклюзивности каждой из них.

После смерти Фердинанда I его сменил сын Кароль II (1893–1953), придерживавшийся проанглийской и соответственно промодернистской политики и негативно относившийся к традиционализму. В силу своего экстравагантного поведения вначале он был лишен права престолонаследия, но после, в 1930 году, вернулся в Румынию и сместил своего 8-летнего сына Михая I (1921–2017), настояв тем самым на своем правлении.

Параллельно пробританско-модернистской политике короля в 1920-е годы сложилось радикально-националистическое движение традиционалистской ориентации — «Легион Михаила Архангела» или «Железная Гвардия», основателем которого стал Корнелиу Зеля

Кодряну (1899 — 1938). В основе идеологии Кодряну лежали борьба за православную идентичность, румынский византизм, возрождение индоевропейской этики и укрепление туранского патриархата. При этом Кодряну критически относился к либерализму короля, коммунизму (в том числе к СССР) и к немецкому национал-социализму, ставящему во главу угла исключительно германскую идентичность и отказывающему в праве защищать ее другим европейским народам.

Для движения Кодряну были характерны многие мистические мотивы. Так, члены «Железной Гвардии» считали самого Кодряну «воплощением архангела Михаила»,

В начале 1930-х годов Кодряну был избран в румынский парламент, а «Железная Гвардия» стала важнейшей составляющей частью румынской политики.

Демократическую версию византийского традиционализма представлял более умеренный политик — историк и литератор Николае Йорга<sup>1</sup> (1871 — 1940), бывший в 1932 — 1933 годах премьер-министром Румынии. Исследуя историческую идентичность румын в одном из своих главных произведений «Византия после Византии»<sup>2</sup>, он детально прослеживает влияние имперских традиций Византии на Дунайские княжества. Йорга показывает широкий спектр византийского воздействия на культуру румын — в области религии, политики, искусства, архитектуры и т. д. Он подчеркивает, что после падения Византийской Империи валахские князья трактовали титул *Domnii*, как синоним не великокняжеской, но императорской власти. Тезис о том, что во второй половине XV века Валахия рассматривалась как прямая наследница Византии, а князь Влад III Дракула представлял себя новым Императором всего православного мира, принят целым рядом современных румынских историков (в частности, Мирчей Догару<sup>3</sup>). Таким образом, на сакральную роль Третьего Рима претендовали не только Москва (с XV века), Велики-Преслав (в эпоху Первого Болгарского царства), Велико-Тырново (в эпоху Второго Болгарского царства), Рас (при Стефане Уроше IV Душане), но и трансильванский город Тырговиште, бывший столицей Валахии при Владе III Дракуле и молдавская Сучава при Штефане чель Маре. Йорга считал, что именно эта идея должна лечь в основу возрожденной Румынии. Но при этом Йорга полагал, что к этому надо идти демократическим и отчасти либеральным путем.

<sup>1</sup> *Iorga N. Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité.* P.: Gambiez, 1928.

<sup>2</sup> *Iorga N. Bizanț după Bizanț.* București: Univ ersitatea din București, 2005.

<sup>3</sup> *Dogaru M. Vlad Țepeș, Împăratul Răsăritului. Gîndirea politică și practica militară în epoca lui Vlad Țepeș. Tradiție și original.* București: Globus, 1996.



Вместе с тем в Румынии в этот период активно действовали представители чисто либеральных идей без всякого архаического измерения, к чему склонялся король Кароль II. Под влиянием СССР постепенно складывалось коммунистическое движение.

Антилиберальный радикализм Кодряну и переход «Железной Гвардии» к террористическим методам, свойственным многим крайне правым и крайне левым европейским политическим движениям Европы 1930-х годов, вызвал репрессии со стороны короля, и в 1938 году верхушка «Железной Гвардии» была расстреляна. Место Кодряну занял другой румынский националист Хория Сима (1907 — 1993).

Однако по мере усиления режима Гитлера в Германии позиции пробританского румынского монарха ослабевали, и в 1940 году Кароля II отстранил от власти военный диктатор Ион Антонеску (1882 — 1946), создавший прогерманское правительство с жестко националистической идеологией, но без народно-мистического и эсхатологическо-традиционалистского измерения, бывшего отличительной чертой «Железной Гвардии». Так, Румыния становится союзницей Германии, а на трон возвращается повзрослевший сын Кароля II Михай. Если на первом этапе «Железная Гвардия» была союзницей Антонеску, в скором времени это движение стало выходить из-под контроля, рассчитывая на поддержку Гитлера. Однако Гитлер принял решение встать в этом противостоянии двух крайне правых течений на сторону более прагматичного Антонеску, что развязало ему руки для подавления бывших союзников.

Идеология Антонеску была основана на радикальном антикоммунизме, а присоединение в 1940 году Бессарабии сделало СССР в глазах румын «оккупантом». Это предопределило вступление Румынии во Вторую мировую войну на стороне стран Оси в тесном союзе с нацистской Германией. Румынские войска участвовали в операциях германской армии. На отвоеванных у СССР территориях были созданы три губернаторства — Бессарабия, Буковина и Транснистрия. Румыны участвовали в массовых репрессиях против мирного населения, как и другие интернациональные формирования, поддерживавшие нацистов. Во время Сталинградской битвы румынские войска понесли огромные потери, подорвавшие мощь румынской армии.

В 1944 году по мере наступления советской армии правительство Румынии стало искать компромисс с Англией и Францией, но сам Антонеску категорически отказывался вступать в переговоры с СССР. В конце концов по приказу короля Михая I Антонеску был арестован и выдан СССР.

## Коммунизм и либерализм

После окончания Второй мировой войны Румыния оказалась в зоне влияния СССР, что позволило установить в стране коммунистический режим. Главой государства становится коммунист Георге Георгиу-Деж (1901—1965), который постепенно включал в советскую идеологию некоторые националистические элементы. Это движение в сторону румынской версии национал-большевизма стало еще более заметным во время правления другого коммунистического лидера — Николае Чаушеску (1918—1989). Чаушеску стремится получить независимость от СССР и вводит в румынскую культуру, остающуюся атеистической и материалистической, элементы православия и национализма. Показательно, что при Чаушеску как и в 30 годы XX века идея *румынского византизма* пользовалась значительной популярностью в Румынии, став основой оригинального направления в румынской политике. Эта идея активно отстаивалась с начала 1960-х годов известным румынским историком Даном Замфиреску, подчеркивающим ключевое значение православной религии и византийской имперской традиции в формировании румынской идентичности<sup>1</sup>, но при этом сотрудничавшим с коммунистами. Византийское православное наследие рассматривается Замфиреску как ось духовной идентичности румын, а афонский исихазм в этом контексте представляет собой ее наиболее глубинное измерение.

При Чаушеску Румыния остается членом Варшавского договора и проводит в целом антизападную политику с яркой антилиберальной составляющей.

В эпоху резкого ослабления советской системы в 1989 году прозападные либеральные круги, пользуясь выступлениями венгров в Трансильвании и неадекватной реакцией властей, совершают в Румынии государственный переворот, в ходе которого Чаушеску был свергнут и спешно расстрелян вместе с женой. Символично, что Чаушеску, бежавший из Бухареста, был настигнут и казнен путчистами в городе Тырговиште, который был столицей Валахии, своего рода румынским «Третьим Римом» в эпоху Влада III Дракулы. До этого Чаушеску скрывался на своей даче рядом с монастырем Снагов, который, по преданиям, также основал тот же Дракула.

После свержения Чаушеску к власти пришли умеренные социалисты во главе с Ионом Илиеску. В 1996 году его сменил либерал Эмиль КонстантINESКУ, построивший свою политику на противодействии попыткам румынских националистов и национал-комму-

<sup>1</sup> *Zamfirescu D. Ortodoxie și Romano-catolicism în specificul existenței lor istorice. București, 1992.*



нистов прийти к власти в постсоветских условиях. Затем к власти снова вернулся более прагматичный Илиеску. В конце этого срока при Илиеску Румыния вступает в НАТО. В 2004 году Илиеску сменяет либерал Траян Басэску, при котором Румыния становится в 2007 году членом Евросоюза. Басэску проводил жесткую антироссийскую политику, критиковал короля Михая I за то, что он пустил в 1944 году в Румынию советские войска и арестовал Ионеску, настаивал на объединении с Молдавией.

Экономическая политика атлантиста Басэску привела Румынию к глубокому кризису. В 2014 году новым президентом был избран саксонский бизнесмен из Трансильвании Клаус Вернер Йоханнис. Клаус Йоханнис является протестантом по вероисповеданию.

Так, в течение XX века Румыния прошла через этапы доминанции всех трех основополагающих политических идеологий европейского Модерна — национализм, коммунизм и либерализм<sup>1</sup>. При этом устойчивый консерватизм румынского общества придавал всем этим направлениям особый — археомодернистский<sup>2</sup> — характер: глубинные пласты румынской идентичности привносили в эти современные учения и политические движения дополнительное измерение, которое ярче всего проявилось в «Железной Гвардии» Кодряну (Третья политическая теория), национал-коммунизме Чаушеску (Вторая политическая теория), поствизантизме национал-либерала Йоргу (Первая политическая теория). Но в других случаях политический Модерн, скопированный с западноевропейских обществ, был лишен этой глубинно румынской составляющей, что превращало политические процессы Румынии в симулякр Запада.

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Археомодерн.

# Глава 10. Неопалимая Купина румынской мысли

## Становление румынской мысли

Становление румынского Логоса и осмысление глубинных — фракийских, а также индоевропейских и туранских — корней румынской идентичности, наряду с христианско-византийскими и специфически балканскими чертами проходило в течение последних двух веков в постоянно меняющихся условиях.

В последние периоды Османской Империи и особенно сразу после освобождения от османов румынская интеллектуальная элита начинает активные поиски того, что является глубинным *экзистенциальным ядром* румынского народа, по ходу дела решая, к какой цивилизационной системе ближе всего должен находиться румынский Логос. Это дает целую плеяду выдающихся мыслителей, оригинальность и проникновенность которых сделала бы честь любой великой стране.

Историческое сознание румын начинает приобретать систематизированные черты в XVII веке у первых авторов, поставивших перед собой цель построения полноценного румынского историала. Этот труд начал Мирон Костин и его сын Николай Костин, а продолжили Ион Никульче и сам Димитрий Кантемир. Димитрий Кантемир также может считаться первым румынским (молдавским и одновременно русским) философом, создавшим оригинальные произведения, посвященные метафизике и космологии, что стало началом румынской философской традиции. То обстоятельство, что в основе философии Димитрия Кантемира мы видим решающее влияние византийского богословия вместе с герметической онтологией и космологией Ван Гельмонта, во многом предопределяет и дальнейшее становление румынской мысли: в ней преобладает метафизика в сочетании с многочисленными и устойчивыми герметическими мотивами. Кроме того, в высшей степени символичен труд Кантемира, посвященный исламской традиции — для румынских интеллектуалов обращение к различным религиям и их сравнение между собой станет отличительной чертой (кульминацией чего можно считать труды Мирчи Элиаде, крупнейшего историка религии мирового уровня).

## Эминеску: люциферический субъект

Философом был и крупнейший румынский поэт Михай Эминеску (1850 — 1889), который учился в Германии и сделал ряд переводов на румынский язык Канта и Конфуция. Взгляды Эминеску сочетали в себе обостренную проблематику субъекта (в типично румынском гностико-трагическом измерении) и огненную любовь к Румынии, которая была в глазах поэта, не просто родиной, но *метафизическим пространством*, насыщенным драмой и мыслью.

Эминеску известен прежде всего как великий поэт<sup>1</sup>, отчасти сопоставимый с Адамом Мицкевичем — творцом парадоксального и граничащего с люциферизмом национального идеала<sup>2</sup>. Как и в случае «импровизации Конрада» в «Дзядях»<sup>3</sup> Мицкевича, Эминеску ставит в центре внимания одинокого героя, наделенного одновременно всепоглощающим патриотизмом, болью за свой народ и богоборческим началом.

В знаменитой поэме Эминеску «Лючафэрул»<sup>4</sup> этот субъект — вечерняя звезда Гиперион — сливается с образом небесного демона, полюбившего земную женщину. Этот образ Эминеску толкует не в христианском ключе, но в смысле отвлеченного космического сознания — вечного и неизменного, сделавшего попытку в любви к земной девушке преодолеть бессмертие, но не способного выйти за парадокс бесконечного предела. Лючафэрул Эминеску — послушный сын небесного Бога, но при этом он стремится достичь тех областей мира, где лежит граница с небытием. Лючафэрул движется к последней границе.

Чтобы достичь той точки, где нет предела,  
которую никакие глаза не могут познать,  
где время напрасно тщится  
родиться из пустоты;  
там ничего нет, и все же есть там  
жаждущая жажда.

Căci unde-ajunge nu-i hotar,  
Nici ochi spre a cunoaște,  
Și vremea-ncearcă în zadar  
Din goluri a se naște.  
Nu e nimic și totuși e  
O sete care-l soarde<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Эминеску М. Стихи. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>3</sup> Мицкевич А. Дзяды // Мицкевич А. Стихотворения. Поэмы. М.: Художественная литература, 1968.

<sup>4</sup> Эминеску М. Лючафэрул. Сборник. М.: Детская литература, 1979.

<sup>5</sup> *Epinescu M. Opere I.* București: Fundația pentru Literatură și Artă Regele Carol II, 1939. p. 176.

В этих формулах явно заметно влияние идей Якоба Бёме (1575–1624) и Шеллинга (1775–1854), которые полагали в основании мира темную предвтарную бездну, чей сущностью было слепое желание. У Бёме Бог (Абсолют) был результатом освобождения от нее, а у Шеллинга на взаимоотношении Бога как А2 и «волящей бездны» как В строилась вся поздняя метафизика<sup>1</sup>.

Сама любовь к земной женщине и перспектива родиться в смертном облике и есть граница. Демоническая сторона Лючафэрула состоит в этом стремлении к выходу за пределы, но герой стихотворения Эминеску не доходит в этом до богоборчества и принимает совет Бога остаться в ледяной пустыне небесной вечности навсегда, предоставив смертным и тленным существам их тленные страсти, восторги и мучения.

Таким образом гештальт Лючафэрула приобретает особое гностическое измерение: это — Радикальный Субъект, ставящий перед собой сложнейшие метафизические вопросы о соотношении проявленного и непроявленного. Именно с ним Эминеску ощущает свою близость, а также глубинное родство румынского Логоса. Мужское начало у Эминеску демонично, его корни уходят в структуры вечности, воплощая в себе нечто *противоположное* невинности земного телесного мира, воплощенного в женщине. В знаменитом стихотворении Эминеску «Ангел и Демон»<sup>2</sup> роли распределены однозначно: Он — демон, Она — ангел, причем «демоном» Его делает именно *сознание*. Таким образом, мы видим здесь явно гностическое — проблематичное — толкование субъекта (А2), что может получить титаническое — подобно «гешталту Ва'ала»<sup>3</sup>, а может и дионисийское толкование. *В этой неопределенности, двойственности состоит сущность проблематичного румынского Логоса*, в той или иной мере отраженная у всех великих мыслителей и поэтов Румынии.

В поэме «Стриги»<sup>4</sup> (снова переключка с «Дзядями» Мицкевича) Эминеску свидетельствует о фундаментальном проникновении в сущность румынской ноологии и глубинные пласты румынского Dasein'a. Ее главный герой аварский царь Аральд, предводитель туранского войска, носитель классической патриархально-андрократической системы ценностей. Он мечтает о войнах и походах, движется по миру из Великой Степи на запад для новых завоеваний и подвигов. Где-то в Европе — в Румынии — он встречает царицу местного народа — Марию. Она готова отдать ему власть над эти-

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

<sup>2</sup> Eminescu M. Opere I. P. 50–53.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>4</sup> Eminescu M. Opere I. P. 88–99.

ми землями, но в обмен на власть она просит от него только одно — *его самого*. Так, вместо того чтобы продолжить движение в Европу, аварский царь остается привязанным тонкими нитями любовного наваждения к золотоволосой царице. В образе дунайской царицы Марии мы видим архетип восточноевропейской Великой Матери. Таким образом, мы подходим к самому глубинному — дофракийскому и дославянскому — палеоевропейскому пласту восточноевропейской идентичности. В этой сфере располагается область Нави, вампиров и гипохтонического женского начала.

События поэмы приобретают зловещий характер, когда царица Мария умирает и ее хоронят по православному обряду в церкви. Но ее смерть — переход в Навь — не освободила аварского царя Аральда. Его сердце остается во власти чар умершей царицы. Однажды ночью Аральд отправляется к местному жрецу Залмоксиса, чтобы с его помощью вернуть возлюбленную из области смерти. Эминеску описывает вход в гору, в самом центре которой расположен древний храм дохристианских богов.

Там жрец Залмоксиса произносит заклинание, отражающее структуру Нави:

От сердца земли мертвым дается жизнь,	Din inimă-i pământul la morți să deie vieață,
В глазах зажигаются искры нежной звездой,	În ochi-i să se scurgă scînteii din steaua lină,
В сиянии полной луны волосы начинают светиться.	A părului lucire s'o deie luna plină,
Дай дух ей, о Залмоксис, семя света,	iar duh dă-i tu, Zamolxe, sămînță de lumină
От духа твоих уст, что зажигает и замора- живает.	Din duhul gurii tale ce arde și îngheață <sup>1</sup> .

Речь идет об обряде некромантии, оживляющем умершую царицу Марию с помощью хтонических могуществ Земли. Далее появляется призрак царицы, выходящий из могилы и разрушающий иконостас церкви, в которой она была похоронена. Призрак приближается к Аральду и, напиваясь его теплом и его жизнью, постепенно оживает. Царица пришла требовать своего — Аральда, обещанного взамен власти над Восточной Европой. Так происходит акт появления «стриги» — составшего из могилы покойника, оживленного хтоническими силами Нави. Увлеченный загробной любовью Аральд сам постепенно становится упырем и ночами напролет скачет вместе с «заложной» дунайской царицей по лесам и лутам древ-

<sup>1</sup> *Eminescu M. Opere I. P. 94.*



ней Дакии, став предводителем нескончаемой «дикой охоты» вместе с превращающейся в труп каждым утром потусторонней супругой.

Для Эминеску Аральд — это румын, поэт и субъект, поставленный чарами Великой Матери перед неразрешимой ситуацией — превращенный в *метафизического вурдалака*. Как мы видели в другом томе «Ноомахии»<sup>1</sup>, гештальт упыря является глубинным ядром восточноевропейской идентичности.

Румыния для Эминеску была прежде всего пространством сакрального. При этом в самом сакральном ужас и восторг, святость и ярость неразрывно связаны. Все это воплощено в одном из самых знаменитых стихотворений Эминеску «Что я хочу для тебя, сладкая Румыния?». Дуальность обозначена с самых первых строк:

Что я хочу для тебя, сладкая Румыния?  
Моя земля славы, моя земля боли?

Ce-ți doresc eu ție, dulce Românie,  
Țara mea de glorie, țara mea de dor?<sup>2</sup>

Само слово «dor», означающее одновременно боль, грусть, ностальгию и тихую радость, которое мы рассмотрим позднее, является ключевым для румынской идентичности. Во второй строфе на контрасте с *нежной Румынией* (dulce Românie) Эминеску становится выразителем грозного и радикально воинственного и андрократического — индоевропейского, туранского, фракийского — начала.

Черные как могила мечты о мести.  
Пусть твой меч вспенит потоки крови твоих врагов,  
Пусть он вместе с ветром взвоет над гидрой,  
Чтобы ты смогла воплотить свою мечту о славе.  
Пусть трехцветный флаг покажет всему миру,  
Как велик наш румынский народ,  
Как пылает его священное пламя,

Vis de răzbunare negru ca mormîntul  
Spada ta de sînge dușman fumegînd,  
Și deasupra idrei fluture cu vîntul  
Visul tău de glorie falnic triumfînd,  
Spună lumii large steaguri tricolore,  
Spună ce-i poporul mare, românesc,  
Cînd s-aprinde sacru candida-i vilvoare,  
Dulce Românie, asta ți-o doresc<sup>3</sup>.

Вот чего я желаю тебе, сладкая Румыния.

## Ион Элиаде-Рэдулеску: мистический национализм

Еще одной версией поэтического румынского национализма было творчество валашского философа и поэта-романтика Иона Элиаде-Рэдулеску (1802 — 1872). Ион Элиаде был основателем и пер-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская *Навь* и сарматский стиль.

<sup>2</sup> *Eminescu M. Opere I*. P. 15.

<sup>3</sup> *Ibid.*

вым президентом Румынской Академии. Будучи последовательным румынским националистом, он настаивал на переходе от обучения на греческом (что было нормой в Валахии эпохи правления фанариотов) к обучению на румынском. Для этой цели Ион Элиаде систематизировал румынский язык и прилагал все усилия к его внедрению в образовательный процесс. Он предлагал ввести письменность на основе латинского алфавита, адаптированного к румынскому языку. Именно ему принадлежала инициатива взять в качестве национального идиома версию румынского языка, на котором говорили в области Мунтения. Первенство Иона Элиаде в разработке классических норм румынского языка признавал и Эминеску. Однако Эминеску отверг чрезмерную итальянизацию румынской лексики, на которой настаивал Ион Элиаде.

Ион Элиаде крайне негативно относился к России и ее политике на Балканах, что сказалось и на его реформе языка — он старался максимально избавиться от славянских слов, которые, однако, представляли собой значительный пласт разговорной речи. Но в то же время он противостоял и Трансильванской школе, которая стремилась totally латинизировать нормативный язык.

Ион Элиаде был одним из вдохновителей Валахского восстания 1848 года. Взгляды Ион Элиаде были в целом консервативными (так, он воспевал в качестве идеала традиционное валахское и молдавское дворянство, считая его образцом «квалифицированной демократии»). При этом он живо интересовался немецкой философией (прежде всего Гегелем) и был членом масонской ложи. Во время восстания 1848 года Ион Элиаде стал одним из руководителей Румынии, найдя опору у османов, которые стремились противодействовать возрастающему влиянию России. Однако после того, как под давлением России Порты вынуждена была подавить восстание, Ион Элиаде на некоторое время уехал в эмиграцию в Париж. Там он развил активную деятельность, привлекая к делу румынского освобождения различные европейские круги — в том числе и швейцарского теоретика анархизма Жозефа Прудона (1809—1865).

В 1859 году, когда была провозглашена независимость Румынии, Ион Элиаде вернулся в Бухарест и жил там, занимаясь литературой, поэзией и переводами. С этого времени он добавил к своему имени Рэдулеску, впоследствии подписываясь как Ион Элиаде-Рэдулеску.

Ион Элиаде-Рэдулеску считал себя «национальным пророком Румынии». В своих поэмах он воспевал Михая Храброго («Михаи-ада»<sup>1</sup>), первого правителя, объединившего под своей властью Валахию

<sup>1</sup> *Heliade-Rădulescu I. Versuri*. București: Minerva, 1986.

и Молдавию, а также других великих господарей и героев Румынии. При этом он сформировал идеал Румынии как государства, отражающего мистическую миссию Израиля, основанную на сочетании народных традиций, боярской демократии и провиденциального монарха.

Символично, что если одним из самых знаменитых произведений Эминеску было стихотворение «Лючафэрул», посвященное дьяволу, то в случае Иона Элиаде-Рэдулеску — это было стихотворение «Збурэторул», главным героем которого являлся персонаж румынского фольклора «збурэтор», инкуб, Змеу, приходящий во сне к молодым девушкам в виде крылатого юноши и вступающий с ними в интимные отношения.

### Збурэторул

«Ах, мама, что за боль! А сердце молотит,  
И на груди моей все больше синяков.  
Огромный жар во мне, и холод за спиной.  
Губы горят, мама, и щеки все бледней!  
Ах! Сердце бешено стучит и летит от  
меня!  
Она все просит что-то... не знаю, что ему  
дать.  
Тепло и холод, смотри, мурашки по ве-  
нам.  
В руках — ничего, но будто что-то есть;  
Смотри же, мама, как все перепелось,  
Не успеваю оглянуться, как сжимаюсь  
в ком.  
И вся дрожу от страсти и глаза в пламени,  
Текут из очей слезы и плачу, мама, плачу.  
Дотронуся лба моего, смотри, я вся по-  
тею!  
А щеки... одна горит, другая словно лед.  
Вот тут меня колит, а здесь болит ребро.  
И тело все мое изнемогает.  
Что же это может быть? У бабушки спро-  
си,  
Она-то может ведать... быть может это от  
Збурэтора.  
Может сходить к бабке Комане или Со-  
рике,  
Или сходить к попу, или к колдуну.

### Zburătorul

«Vezi, mamă, ce mă doare! și pieptul mi se  
bate,  
Mulțimi de vinețele pe sîn mi se ivesc;  
Un foc s-aprinde-n mine, răcori mă iau la  
spate,  
Îmi ard buzele, mamă, obrazii-mi se pălesc!  
Ah! inima-mi zvîcnește!... și zboară de la  
mine!  
Îmi cere... nu-ș' ce-mi cere! și nu știu ce i-aș  
da:  
Și cald, și rece, uite, că-mi furnică prin  
vine,  
În brațe n-am nimica și parcă am ceva;  
Că uite, mă vezi, mamă? așa se-ncrucîșează,  
Și nici nu prinț de veste cînd singură mă  
strîng  
Și tremur de nesațiu, și ochii-mi vîpăiază,  
Pornesc dintr-înșii lacrimi, și plîng, măicu! ,  
plîng.  
Ia pune mîna, mamă, — pe frunte, ce sudoare!  
Obrazii... unul arde și altul mi-a răcit!  
Un nod colea m-apucă, ici coasta rău mă  
doare;  
În trup o piroteală de tot m-a stăpînit.  
Oar' ce să fie asta? Întrebă pe bunica:  
O ști vrun leac ea doară... o fi vrun zburător.  
Ori aide l-alde baba Comana, ori Sorica,  
Ori du-te la moș popa, ori mergi la vrăjitor.

Молитву прочитает и боль меня отпустит,  
А бабки знают, как бобами отворожить,  
И тот колдун ведь знает, как воду заряжать.  
Беги же к ним, мама, найди мне исцеленье.  
Когда рассветает, кобылу выгуливаю.  
Веду ее по тропе, к лесной траве,  
Весь день и все лето.  
Печаль меня берет и плачу, мама, плачу.  
Брындуша пасется рядом в тени,  
Воду пьет из речки, по берегу гуляя.  
Не ведаю, когда уходит, приходит когда  
просыпаюсь,  
И чую, кусты дрожат, слышу лес скрипит.  
А сердце все колотит, очнусь как от сна.  
И как-бы жду...кого? А он словно уж здесь.  
И будто жизнь моя объята ожиданьем.  
Никто уж не явился! Лишь муки и страда-  
нья!  
В жуткую жару, когда дует ветерок,  
А тополь лист свой тербит,  
Лишь шепот лес воскрешает,  
Я будто стих свой слышу, как ветром отда-  
вает.  
Когда ленты ворошит и косы поднимает,  
Пугаюсь, но по нраву — и дрожь идет по ве-  
нам.  
Мелькает и все шепчет: "Проснись, моя  
Флорика,  
Явился я, тебя чтоб обласкать"... Но это  
только ветер.  
Что же это может быть? У бабушки спроси,  
Она-то может ведать... быть может это от  
Збурэтора.  
Может сходить к бабке Комане или Сорике  
Или сходить к попу, или к колдуну».  
И лила слезы Флорика и все стенала,  
На крыльце с матерью и оплакивала свою  
участь,  
А нетель во дворе мычала, искала свой за-  
гон,  
И мать вся в раздумьях, а девушка вздыхает.

Și unul să se roage, că poate mă dezleagă;  
Mătușile cu bobii fac multe și desfac;  
Și vrăjitorul ăla și apele încheagă;  
Aleargă la ei, mamă, că doar mi-or da de  
leac.  
De cum se face ziuă și scot mînzat-afară  
S-o mîn pe potecuță la iarbă colea-n crîng,  
Vezi, citu-i ziulița, și zi acum de vară,  
Un dor nespus m-apucă, și plîng, măicuță,  
plîng.  
Brîndușa paște iarbă la umbră lîngă mine,  
La riuleț s-adapă, pe maluri pribegînd;  
Zău, nu știu cînd se duce, că mă trezesc  
cînd vine,  
Și simt că mișcă tufa, aud crîngul trosnînd.  
Atunci inima-mi bate și sar ca din visare,  
Și parc-astept... pe cine? și pare c-a sosit.  
Acest fel toată viața-mi e lungă așteptare,  
Și nu sosește nimeni!... Ce chin nesuferit!  
În arșița căldurii, cînd vîntuleț adie,  
Cînd plopul a sa frunză o tremură ușor  
Și-n tot crîngul o șoaptă s-ardică și-l învie,  
Eu parcă-mi aud scrisul pe sus cu vîntu-n  
zbor;  
Și cînd îmi mișcă țopul, cosița se ridică,  
Mă sperii, dar îmi place — prin vine un fior  
Îmi fulgeră și-mi zice: «Deșteaptă-te,  
Florică,  
Sunt eu, vin să te mîngîi...» Dar e un vînt  
ușor!  
Oar' ce să fie asta? Întrebă pe bunica:  
O ști vrîun leac ea doară... o fi vrîun  
zburător;  
Ori aide l-alde baba Comana, ori Sorica,  
Ori du-te la moș popa, ori mergi la  
vrăjitor».  
Așa plîngea Florica și, biet, își spunea  
dorul  
Pe prispă lîngă mă-sa, ș-obida o neca;  
Junicea-n bătătură mugea, căta oborul,  
Și mă-sa sta pe gînduri, și fata suspina.

И сумрак пал вечерний, а солнце шло к за-  
кату,  
А журавли колодцев стонали, все зовя ку-  
да-то.  
Уныло стадо к деревне волоклось,  
Мыча, к водопою плелось.  
А те, что напоились, все ко двору ступали,  
Телята зову коровьему мычаньем отвечали,  
Дрожал вечерний воздух от ропота быков,  
Телята все игриво тянулись мордой к вы-  
мени.  
Утих весь этот шум, и лишь исток молочный  
Послышался как непрерывный шепот.  
Когда рука девицы берет коровье вымя,  
А рядом нетель молодая вся в дрожи.  
И звезды засверкали небесной чередой,  
Деревня покрылась мельканьем огней,  
И вот уж луна восходит с опозданием,  
А звезды с неба катятся, как знак тревож-  
ный.  
Натруженный мужик с полей вернувшись,  
Поел немного, в сон его клонит.  
И вот повсюду тишина царит,  
Лишь псы все лают неустанно.  
И вот уже мрак ночи повсюду растянулся,  
И звездами осыпанный окутал он весь мир,  
Что в снах объятьях зреет.  
Виденья наяву сокрытые ему.  
Покой царит повсюду, все замерло вокруг,  
Приворот или отворот над миром опусти-  
лись,  
Не шелохнется лист, ни ветер не вздохнет,  
И воды крепко спят, а мельницы стоят.  
«Но что за луч как молния сверкает,  
С севера бьет и искры оставляет?  
Опять звезда упала? Опять король погиб?  
Иль окаянный Змеу в ночи блуждает?  
Да, это Змеу, сестрица. Он словно ястреб  
Спустился к Флоаре как вмиг!  
И прямо к ней на крышу! Ишь что задумал,  
шельма!

Era în murgul serii și soarele sfintîse;  
A puțurilor cumpeni țipînd parcă chemau  
A satului cireadă, ce greu, mereu sosise,  
Și vitele muginde la jgheab întins pășeau.  
Dar altele-adăpate trăgeau în bătătură,  
În gemete de mumă șteiilor lor strigau;  
Vibra al serii aer de tauri grea murmură;  
Zglobii sărînd șteiilor la uger alergau.  
S-astîmpără ast zgomot, ș-a laptelui fîntînă  
Începe să s-audă ca șoaptă în susur,  
Cînd ugerul se lasă sub fecioreasca mîină  
Și prunca șteiului tot tremură-mprejur.  
Încep a luci stele rînd una cîte una  
Și focuri în tot satul încep a se vedea;  
Tîrzie astă-seară răsare-acum și luna,  
Și, cobe, cîteodată tot cade cîte-o stea.  
Dar cîmpul și argeaua cîmpeanul ostenește  
Și dup-o cină scurtă și somnul a sosit.  
Tăcere pretutîndeni acuma stăpînește,  
Și lătrătorii numai s-aud neconținut.  
E noapte naltă, naltă; din mijlocul țării  
Veșmintul său cel negru, de stele semănat,  
Destins cuprinde lumea, ce-n brațele  
somniei  
Visează cîte-aieva deșteaptă n-a visat.  
Tăcere este totul și nemișcare plină:  
Încîntec sau descîntec pe lume s-a lăsat;  
Nici frunza nu se mișcă, nici vîntul nu  
suspină,  
Și apele dorm duse, și morile au stat.  
«Dar ce lumină iute ca fulger trecătoare  
Din miazănoapte scapă cu urme de  
scînteii?  
Vro stea mai cade iară? vrînd împărat mai  
moare?  
Ori e — să nu mai fie! — vro pacoste de  
zmei?  
Tot zmeu a fost, surato. Văzuși, împelițatu,  
Că țîntă l-alde Floarea în clipă străbătu!  
Și drept pe coș, leicuță! ce n-ai gîndi,  
spurcatu!

Перекрестись, сестричка! Видала ты его?  
Окутанный весь светом и с пылающим  
хвостом,

Весь в изумрудных камнях, светящих как  
огонь.

Молва о нем, сестричка, чиста его любовь,  
Но сторонись ее! Беги как от огня!

Но он все смотрит и глаз не спускает! Яв-  
ляется во сне

Как статный молодец, он строен как сосна,  
Он белокур, а кудри золотые, но в жилах  
его тонких

Ни капли крови нет, и что за нос! — Беги!

Ах! Бедная девица! Мне жаль Флорики,

Она ведь от страданий уж вся изнемогла!

И поблдедела дева! Ведь правду молвила  
старуха:

Бежать уж надо деве от огненной любви!

Не то опять приснится, вопьется словно  
клещ,

И клещ сей обратится в коварного Змеу,  
А после как же быть? Ведь даже расколдо-  
вывание

Иль страстная молитва больше не спасут,  
не приведи Господь!»<sup>1</sup>

Închină-te, surato! — Văzutu-l-ai și tu?

Balaure de lumină cu coada-nflăcărată,

Și-pietre nestemate lucea pe el ca foc.

Spun, soro, c-ar fi june cu dragoste curată;

Dar lipsa d-a lui dragosti! departe de ast  
loc!

Pîndește, bată-l crucea! și-n somn coalea  
mi-ți vine

Ca brad un flăcăiandru, și tras ca prin inel,

Bălai, cu părul d-aur! dar sabelae lui vine

N-au nici un pic de sînge, ș-un nas — ca  
vai de el!

O! biata fetișoară! mi-e milă de Florica

Cum o fi chinuind-o! vezi, d-aia a slăbit

Și s-a pălit copila! ce bine-a zis bunica:

Să fugă fata mare de focul de iubit!

Că-ncepe de visează, și visu-n lipitură

Începe-a se preface, și lipitura-n zmeu,

Și ce-i mai faci pe urmă? că nici  
descîntătură,

Nici rugi nu te mai scapă, ferească

Dumnezeu!»<sup>2</sup>

Збурэтор описан Ионом Элиаде как объективное явление румынского космоса. Его присутствие живо и телесно переживается героиней стихотворения юной девушкой Флорикой, но при этом он остается невидимым и неосязаемым. Вместе с тем женщины деревни видят, что с неба в полночь нисходит луч — падающая звезда, проникающая в дом, где живет Флорика, и они не ожидают от вторжения крылатого Змеу ничего доброго.

В этом отчасти проявляется романтический национализм самого Иона Элиаде-Рэдулеску: тайный свет свободы и возрожденного величия приходит в румынскую душу XIX века, как зов глубин. Он полуосязаем и полуневидим, но живо ощущается, путая и возбуждая румынское воображение. Это призыв к восстанию и борьбе за независимость и свободу, за румынский Dasein и румынский язык, за румынскую культуру и румынское государство. Но збурэтор —

<sup>1</sup> Перевод Октавиана Раку.

<sup>2</sup> *Heliade-Rădulescu I. Zburătorul // Curierul românesc. № 9. 04.02.1844.*

двусмысленный персонаж. Он несет в себе риск, опасность, даже проклятие. Как и все древнее и глубинное, его эпифания может привести к краху и катастрофе. Эта диалектика, балансирующая между надеждой и отчаянием, ощущением избранности и проклятости, характерна для Иона Элиаде-Рэдулеску, как и для всего румынского духа, и составляет ось сложного и многомерного румынского национализма.

В поздней поэме «Анатолида, или Человек и Силы»<sup>1</sup> Иона Элиаде-Рэдулеску дает метафизическую картину этапов творения и судьбы человечества с акцентом на мистические темы — андрогинат, сотериологию (в частности, Элиаде-Рэдулеску настаивает на том, что спасение может быть только коллективным, а не индивидуальным — что вытекает из его «мистического национализма»), сопоставление библейской священной истории с греческими мифами, сюжет о греховной связи ангелов с дочерьми человеческими, идеал «народа как коллективного Христа» и т. д. При этом Элиаде-Рэдулеску выступает против диктатуры «Сильного Бога», вставая на сторону Прометея. В этом революционном и антиномистском ключе трактует он и образ Христа. Человек, по Элиаде-Рэдулеску, это продолжатель дела Прометея, восстающий против Силы (отсюда подзаголовок поэмы «Человек и Силы»). При этом Элиаде-Рэдулеску строго различает восстание человека и Прометея, с одной стороны, и восстание Люцифера, с другой. Человек поднимется против Бога Сил, а Люцифер — против Логоса-Христа. Первое восстание Элиаде-Рэдулеску одобряет, а второе осуждает.

## Наэ Ионеску: трэизм — экзистировать по-румынски

Оформление новой румынской идентичности стало главной задачей румынских интеллектуалов после обретения независимости. Чаяния прежнего поколения румынских патриотов от Кантемиров до Эминеску и Элиаде-Рэдулеску частично воплотились в жизнь, и румынское общество стояло перед задачей выработать новую форму румынской идеи. Здесь в целом преобладали консервативные модели, стремящиеся обосновать уникальность румынской культуры и наличие у румын особой исторической миссии.

В этом направлении построил свою систему философ Наэ Ионеску (1890 – 1940). Она называлась «трэизм», «*trăirismul*», от румынского слова «*trăirile*», «жить», «существовать» и представляла собой

<sup>1</sup> *Heliade-Rădulescu I. Anatolida sau omul si fortele // Heliade Rădulescu I. Curs intreg de poezie generale. 4 vol. București: Lucratorilor Asociati, 1870.*

аналог немецкой «философии жизни» или экзистенциализма. Ионеску, однако, вкладывал в понятие «жизнь» мистический смысл. Для него экзистирование человека было неразрывно сопряжено с Боговоплощением, которое радикально изменило онтологический статус человека и его жизни. Человек проживает жизнь, в которой присутствует — пусть виртуально — измерение обожения. Это наделяет человеческое присутствие, включая решения самых обычных практических проблем, *метафизическим измерением*. Все что делает, чувствует, думает и переживает человек, имеет связь с божественным миром, даже если эта связь отрицательна или не осознава — то есть в том случае, если человек не подозревает о ней и не обращает на нее никакого внимания. Все равно она есть всегда, и это превращает человеческую жизнь в поле высшего философского и эсхатологического напряжения.

Наз Ионеску читал лекции о философии религии<sup>1</sup>, продолжая начатую еще Димитрием Кантемиром традицию компаративных исследований. Для самого Ионеску область религии и мифа была той сферой, где и содержались истоки аутентичной философии, отказ от которой приводил к превращению человека в предмет внешнего — чисто материалистического — изучения. Именно это и произошло в Европе Нового времени, расцененное Наз Ионеску как колоссальная *цивилизационная катастрофа*. Для Наз Ионеску европейский Модерн подорвал сами основы жизни (в ее метафизическом измерении), отрезал земного человека от трансцендентного измерения, ранее через религию, традицию, мифологию и сакральность преобразовавшего повседневность в мистику, привнося в существование ответ вечности.

Наз Ионеску системно исследовал теологию<sup>2</sup> и метафизику<sup>3</sup>, был крупнейшим специалистом по древнееврейской религии и библейской истории.

Наз Ионеску издавал журнал «Чувинтул», вокруг которого и происходило сплочение румынских интеллектуалов. Он создал целую школу блистательных последователей, среди которых были крупнейший теоретик истории религии Мирча Элиаде, философ и экономист Петре Тутця (1902 — 1991), писатель Михаил Себастьян (1907 — 1945), философ и социолог Мирча Вулканеску (1904 — 1952), поэт и писатель Раду Джир (1905 — 1975), философ Эмиль Чоран (1911 — 1995), философ Константин Нойка (1909 — 1987), критик

<sup>1</sup> Ionescu N. Curs De Filosofie A Religiei, 1924 — 1925. București: Editura Eminescu, 1998.

<sup>2</sup> Ionescu N. Teologia. Integrala Publicisticii Religioase. Sibiu: Deisis, 2003.

<sup>3</sup> Ionescu N. Tratat de metafizică. București: Roza Vinturilor, 1999.



и драматург Хайг Актериан (1904 — 1943) и т. д. Именно к «трэизмизму» ведут главные нити современной интеллектуальной культуры Румынии, и влияние Наэ Ионеску легко обнаружить у мыслителей, ученых и литераторов самого широкого спектра — от традиционалистов до авангардистов.

### Константин Нойка: шесть болезней духа и «логика Гермеса»

Важное направление в румынской мысли развивал ученик Наэ Ионеску философ Константин Нойка, участвовавший во время своего пребывания в Германии в семинарах Мартина Хайдеггера.

В основе философии Нойки лежит представление о двух типах становления. Нойка утверждал, что существует:

- становление-к-становлению (полностью возобладавшее в Новое время в научной картине мира), не имеющее никакой финальной ориентации, и
- становление-к-бытию, которое представляет собой движение к онтологическому центру<sup>1</sup>.

Это стало основанием для выделения трех основополагающих категорий философии Нойки:

- бытие,
- становление и
- становление-к-бытию, которое и предопределяет, по Нойке, суть человеческого сознания и глубинную идентичность человека как такового.

Нойка основывает свою философскую теорию на критике классической логики. Эта классическая логика в целом представлена уже у Парменида, выводящего все сущее из общего бытия, а затем заимствована Платоном, Аристотелем и всей магистральной западноевропейской философской традицией. В этой модели все частное полностью предопределено общим. Мир, Вселенная, история, человечество мыслятся как нечто цельное и автономное, не зависящее от своих частей, каждая из которых является функциональной и легко заменимой. Для такой системы любой человек или любая вещь в мире представляют собой статическое явление — бесконечно малый и принципиально ни на что не влияющий элемент Целого.

На другом конце от метафизической версии Целого, находится номинализм и материализм, которые, напротив, возводят в высший принцип частное, деталь, фрагмент, рассекая любые общности

<sup>1</sup> Noica C. Devenirea întru ființă. 2 vol. București: Editura Științifică și enciclopedică 1981.

и цельности, что приводит к отрицанию какого бы то ни было единства. Эту логику, преобладающую в Новое время, Нойка называет «логикой Ареса», поскольку она членит любые сущности, утверждая парадоксальную и нигилистическую «онтологию» «части без целого». Арес как бог войны является здесь метафорой разрушения и растерзания.

Обеим этим логикам — и логике Парменида, и логике Ареса — Нойка противопоставляет особую парадигму, которую он называет «логикой Гермеса». Она основана на конкретном опыте человеческого сознания, которое относится к Целому не как к готовому и внеположному относительно себя самого, но как к отраженному в себе самом и основанному на акте такого отражения. Как и в случае с первым румынским философом Димитрием Кантемиром, мы видим здесь глубокое влияние герметизма. Человек Нойки представляет собой микрокосм, малый мир, часть, которая находится с Целым в особых — не частных! — отношениях, но и не отменяет своим существованием единства. Однако это единство становится отныне проблематичным и требующим обоснования в опыте человеческой экзистенции.

Здесь мы видим основные темы феноменологии и влияния Хайдеггера: становление-к-бытию можно считать аналогом *Dasein*'а. Собственно «логика Гермеса» и призвана следовать за становлением-к-бытию вопреки преждевременно постулированному бытию (классическая хайдеггерианская критика традиционной метафизики и платонизма) и хаотическому номинализму науки Нового времени (становление-к-становлению).

Нойка предлагает выделить шесть типов болезни духа<sup>1</sup>, то есть парадигмальных установок, предопределяющих некоторую наклонность плоскости сознания и окрашивающих Логос в определенные тона. Шесть болезней представляют собой три симметричные пары понятий, сконструированных на основе греческих основ:

католита (καθόλου) / акатолия (α καθόλου),  
тодетита (τόδε τι) / атодетия (α τόδε τι),  
хоретита (ὅρος) / ахоретия (α ὅρος).

Католита (от καθόλου — всеобщее) представляет собой чрезмерное акцентирование общей природы в ущерб частному (индивидуальному) и его определению; только общее есть, а частного и определенного нет. Крайний случай логики Парменида.

Одновременно это способность выбрать в окружающем мире нечто главное, центральное и сосредоточиться на нем, но болезнью это становится в том случае, когда главное *полностью* затмевает собой второстепенное и ситуативное.

<sup>1</sup> *Noica C. Sase maladii ale spiritului contemporan. București: Univers, 1978.*

Акатолия, напротив — это радикальный индивидуализм, вообще не знающий общего (Дон Жуан). Это противоположное расстройство духа, игнорирующее какую-то бы то ни было иерархичность структур окружающего мира.

Тодетита (от *tóde ti* — сущность, самотождество) — чрезмерное доверие к индивидуальному и конкретному, которое только и считается действительным, а все остальное отрицается. Предельное концентрирование на индивидуальном в случае человека дает аутизм, а в случае народа — национализм и ксенофобию (в пределе — расизм). Это и есть логика Ареса, исток разрушительной войны.

Атодетия, в свою очередь, это полная неспособность схватить действительность индивидуального (персонажи романов Толстого), что делает существо полностью зависимым от внешних факторов (но в отличие от католита здесь не идет речь о выделении главного, поэтому три отрицательные болезни — акатолию, атодетию и ахотерию — Нойка определяет через формулу «отказ от»).

Хоретита (от *hōrōs* — предел, горизонт, граница) — чрезмерная определенность, ситуированность в бытии (вплоть до смещения с самым местом). В нормальном состоянии ситуированность предполагает определенный баланс между общим и частным (что соответствует *Dasein*'у или становлению-к-бытию), но становясь обсессивной, она сводит этот баланс к застывшим и отчужденным формам (пример: бюрократия, отождествляющая человека с местом, занимаемым им в административной системе).

Ахотерия — отсутствие каких-бы то ни было пределов или границ (пьеса С. Бэкетта «Ожидание Годо»), полная утрата всякой экзистенциальной ориентации, всякого «места» в бытии и обществе.

Все эти болезни духа не являются чистыми аномалиями, так как, уклоняясь в ту или иную сторону по этим осям, человек (или народ) устанавливает тем самым определенные пределы, по достижении которых приходит пронзительное осознание болезненности такого движения в целом. Это заставляет людей и целые культуры корректировать свой курс, а это, в свою очередь, восстанавливает — и тем самым *устанавливает!* — норму, отсутствующую априорно, так как норма, с точки зрения Нойки, не дана заранее, но создается как раз в процессе выздоровления и является его результатом. Само «здоровье» конституируется во многом преодолением болезни, то есть выздоровлением как процессом. В таком подходе и заключается логика Гермеса, объединяющая частное и целое *особым* образом, где основной акцент падает на саму природу связи, выступающую фундаментом новой — герметической — онтологии.

Уникальность румынского Логоса Константин Нойка обосновывает через анализ общеевропейского историала, проведенный с помощью смены доминанты грамматических категорий. Он пишет:

Можно сказать, что ныне в банальных и не принятых во внимание *грамматических категориях* необходимо найти подходящие формулировки для препятствий, через которые прошло универсальное в европейском сознании.

В Средние века универсальное было *существительным*. Хорошо известна так называемая ссора между «универсалиями», и любой знает, как легко были субстантивированы и персонифицированы все понятия общего, но не для того, чтобы быть сведенными к конкретному, а для их репрезентации в собственном универсальном. Таким образом, в «Романе о Розе» (*Le roman de la Rose*) *появляются знакомые олицетворения Любви, Ревности, Разума, Дружбы и т. д., как и понятия Милого взгляда и Доброй встречи. Все мы слышали универсально, но в виде существительного*. Возрождение принесло в нашу грамматику другой, столь значительный для духа термин: *прилагательное*. Теперь цвет, вариативность, нюанс, богатство и, одним словом, вся феерия прилагательного в виде царства сравнения *epitheton'a*, эпитета, работы над чем-то, была включена в действие. Это мир Флоренции с ее тканями, с ее формами и цветом, и, разумеется, живописью и художественным великолепием. Все Возрождение может быть воспринято как мир прилагательного, где исчезает единичность существительного и появляется множественность и аккумулятивное прилагательного.

Затем наступила эпоха французского классицизма XVII века, где универсальное уже не выражалось ни как существительное, ни как прилагательное, *а как наречие* и с помощью наречных оборотов. Этот классицизм совершенно не претендовал на оригинальность; он придерживался только манеры и стиля. Французский классицизм заимствовал для всех видов своего творчества, в первую очередь для трагедии, все, что ему было по нраву из Античности, или даже у своих соседей испанцев и итальянцев, но он сумел приспособить все «в изысканной форме», «в мотивированной форме» с психологической глубиной Расина, «в рациональном виде» с критической мудростью Буало или с совершенной искренностью человека о самом себе в произведениях французских моралистов, которые не додумались создавать, а только окропляли наречиями классические действия и состояния человека.

И если XVIII век довел до конца эту утонченность, рафинированность и стилизацию *через наречие*, то на пороге 1800 года возникает

новая грамматическая форма, которая берет на себя ответственность за универсальное: на сей раз это известное свойство прилагательного, способное без какого-либо возврата к позитивному и реальному миру оценивать его. Теперь появляются *сравнительная степень* (*comparative*) и, спустя некоторое время, *превосходная степень* (*superlative*). Действительно, с развитием цивилизации и новой экономики, в частности, с появлением машины, в свете появляется словосочетание «лучшее» и стремление достичь повсюду «лучших» условий для человека. Для этого мира характерно, что человек появляется в нем в несколько подвешенном состоянии: этот мир уже не знает (и продолжает и поныне находиться в неведении в обществе потребления, например), что означает «хорошо» и что такое «добро», но точно знает, что означает «лучше» и «лучшее», а в американской версии прекрасно разбирается, что означает «очень хорошо» и «очень хорошее».

Более новый мир, особенно западный мир акатолии, да и вообще мир второй индустриальной революции, ставит теперь, кажется, акцент на новой грамматической форме, минуя существительное, прилагательное, наречие, а также сравнительную и превосходную степени. С появлением электронной техники и систем коммуникации и контроля, пришедших вместе с кибернетикой, *стал гоминировать союз* (*conjunctive*). На современном этапе универсальное приняло в большей части мира вид *союза*: соответственно, *и*, *или*, *если... тогда*. Это союзы, которыми управляет математическая логика, и посредством которых она же управляет внушительной частью завтрашнего мира автоматизации. В духовном плане, эти же союзы связывают между собой людей и миры. Но являются ли они связующим звеном? Контакты между людьми посредством подобных союзов — и подобными контактами эффективно пользуются люди в больших человеческих агломератах, где они аккумулярованы союзом «и», т.е. прилеплены один к другому только с помощью сочетаний: и я, и я, или где они разделены посредством союза «или», т.е. или я, или вы, — с их претензией представлять дух в его универсальности, кажутся настоящим разложением духа.

Вот тут может включиться румынский вклад. Он приходит, чтобы представиться еще в скромной форме грамматического термина, а именно *предлога*. Все, что с нами происходит и, впрочем, все, что происходит с универсальным, должно обрести свое местоположение и равновесие, оно должно быть в чем-то, *над* чем-то, с чем-то, к чему-то. Но какое-то чудо, осмелимся сказать, румынского языка дает возможность одному предлогу поглотить (охватить) все остальные, выражая их не только в сумме, а даже больше: это предлог *в* (*în*).

tru), который охватывает и делает действительно возможными, не имея собственного места в пространстве, — функции всех остальных предлогов, занимающих в нем точное место. Но с подобным предлогом румынский дух мог бы опустить универсальное в мир предлога. Ибо в чем находятся все эти великие достижения цивилизации и современного человека? Если жизнь духа имеет какой-то смысл, тогда он является тем, что должно находиться «в чем-то», но это мог бы произнести скромно, но уверенно румынский дух определенному миру, конституциональные болезни которого, возрожденные ныне слишком насильственно, рискуют, порой, переселить этот мир, по индийскому изречению, в условия обезумевшего «я»<sup>1</sup>.

Сведение к минимальной части речи — союзу с одной стороны и предлогу с другой — отражает своего рода «грамматическую эсхатологию», которая воплощает в себе предельное дробление, атомизацию (европейский Модерн и Постмодерн, логика Ареса) и возможность нового Начала через инклюзивную экзистенциальную платформу Dasein'a, также мельчайшего (как союз), но одновременно голографически — герметически! — включающего в себя бытие в акте сознания. Для Нойки, чтобы такая операция была эффективной, сознание должно быть *румынским*, в том смысле, что оно должно вбирать в себя *осмысленный* опыт становления западноевропейского Логоса, но давать ему иную — метафизически революционную — интерпретацию. И снова здесь в идее постановки в центре внимания категории «в» (по-румынски — *întru*) можно увидеть отголоски экзистенциалов Хайдеггера — таких как «*in-der-Welt-Sein*» или «*In-Sein*»<sup>2</sup>. Можно также указать на созвучие грамматической интуиции Нойки и «философии места» (басё) японских мыслителей Киотской школы — прежде всего Китаро Нисида<sup>3</sup> (1870 – 1945).

## Никифор Крайник: гындиризм — движение к православию

Параллельно «трэиризму» Ионеску и «логике Гермеса» Нойки консервативное направление в румынской интеллектуальной тра-

<sup>1</sup> Цит. по: Метляева М. Радость первооткрывателя или вступление к первому переводу на русский язык книги румынского философа Константина Нойки «Шесть болезней современной духовности» (к 20-летию со дня смерти) // Голоса Сибири. Вып. 6. Кемерово: Кузбассвуиздат, 2007. С. 415 – 418.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017; Он же. В поисках темного Логоса.

диции развивал поэт и философ Никифор Крайник (1889 — 1972). Он дал этому течению название «гындиризм» по поэтическому и философскому журналу «Gindirea» («Мысль»), главным редактором которого Крайник был. Крайник считал, что румынская идентичность должна быть основана на народной традиции и должна, отталкиваясь от румынской земли, по вертикали восходить к вершинам мистического православного созерцания, завершающегося исихастским видением Нетварного Света<sup>1</sup>. Таким образом, православная традиция выступала в его глазах как путь придания глубинному экзистенциальному горизонту Румынии высшего небесного измерения, объединяя тем самым в культуре Землю (народ) и Небо (Церковь) в едином и неразрывном синтезе. Как и Наэ Ионеску, Крайник предельно отрицательно относился к Западу, полагая, что с эпохи Модерна там возобладали материалистическая парадигма, сводящая человека к внешнему объекту и лишаящая его внутреннего измерения<sup>2</sup>.

В области политики гындиризм предполагал укрепление монархии и придание ей сакрального статуса, как это было в истории валахских и молдавских господарей и воевод, а вершиной королевской миссии Крайник считал катехоническую миссию Императора.

Во время режима Антонеску Крайник был назначен министром пропаганды, а в советское время, после отбывания тюремного срока, старался участвовать в политической жизни Румынии в духе национал-большевистских тенденций, свойственных отчасти румынскому коммунизму.

Гындиризм Крайника оказал значительное влияние на консервативное направление в румынской философии и, в частности, на кружок *Rugul Aprins*.

### **«Rugul Aprins»: тихий исихастский огонь**

Вполне созвучной по своей ориентации идеям Наэ Ионеску была группа румынских философов, богословов и поэтов, объединившихся в 40-е годы XX века в кружок «*Rugul Aprins*» («Неопалимая Купина»). В нем участвовали некоторые ученики Наэ Ионеску — в частности, тот же Никифор Крайник. Вдохновителем создания кружка «*Rugul Aprins*» стал Санду Тудор (1896 — 1962). Изначально Тудор сочетал в своем творчестве глубокий интерес к христианству и левую критику буржуазного строя. Постепенно он все более углублялся в православную традицию, посетил Афон, где познако-

<sup>1</sup> *Crainic N. Nostalgia Paradisului. Bacău; Constanța: Editura Babel; Editura Sfinții Martiri Brîncoveni, 2012.*

<sup>2</sup> *Crainic N. Puncte Cardinale În Haos. București: Albatros, 1998.*

мился с учением исихастов, и пришел к выводу, что решение всех социальных и политических проблем надо искать в человеческом сердце, которое должно открыться для опыта прямого общения с Богом.

Тудор обнаружил исихастские группы среди православных монахов Буковины (в Черновцах) и в Нямецком монастыре, там, где в XVIII веке подвизался крупнейший исихаст и составитель новой версии «Добротолюбия» Паисий Величковский (1722 – 1794), возродивший традицию старчества и «умного делания» на Руси. К Паисию Величковскому восходит традиция Оптиной пустыни, основатели которой были прямыми учениками старца Паисия.

Постепенно вокруг Тудора складывается кружок единомышленников, составивших ядро будущей группы «*Rugul Aprins*».

В 1943 году с отступающими с территории СССР немецкими войсками в Румынию был вывезен митрополит Ростовский Николай (1859 – 1945), а вместе с ним и его духовник — один из последних оптинских монахов отец Иоанн (Кулыгин), о котором фактически не осталось никаких сведений, кроме редких упоминаний о его пребывании в Румынии. Митрополит Николай и отец Иоанн (Кулыгин) поселились в монастыре Черника на юге Румынии, также бывшем центром исихазма, где ранее подвизались архимандрит Георг (Арделяну) (1730 – 1806) и епископ Калиник Черникский (1787 – 1868), восстановители исихастской традиции в Румынии, причисленные Румынской Православной Церковью к лику святых.

Носитель традиции Оптиной пустыни способствовал возрождению румынского исихазма, совершившего исторический круг — от Нямецкого монастыря Паисия Величковского через Оптину и снова в Румынию. Так сложилась группа православных мистиков, объединенных верой в то, что мир вступил в эсхатологическую эпоху, где грядут последние испытания и апокалиптические события, в ходе которых должно было состояться духовное возвышение и преобразование православных народов — румынского и русского.

Кружок был основан Тудором в монастыре Антим и получил название от иконы «Неопалимая Купина», привезенной отцом Иоанном (Кулыгиным) из Оптиной.

Показательно, что в работе кружка принимали участие как румынские мыслители, сосредоточенные на получении формулы румынского Логоса, так и последователи традиционализма Рене Генона и православные священники и монахи, погруженные в исихастскую традицию.

В целом группа «Неопалимая Купина» основывалась на трех основных принципах:



- необходимость сохранения и развития румынской идентичности и построение румынского Логоса;
- признание православной теологии и, в частности, афонского исихазма и христианского платонизма основой духовной культуры Румынии;
- освоение философии традиционализма (Р. Генон, Ю. Эвола) как интеллектуальной опоры для противостояния идущей из Западной Европы модернизации.

Таким образом, в «Rugul Aprins» пересекались наиболее содержательные направления новой румынской интеллектуальной культуры, направленной на обоснование румынской идентичности и построение румынской философии. Это была не столько организация, сколько место встречи основных течений румынской метафизической мысли в поисках нового издания румынского Логоса.

Кроме основателя и вдохновителя кружка Санду Тудора в него входили философ и поэт Никифор Крайник, последователи Р. Генона<sup>1</sup> традиционалисты Антон Думитриу (1905 – 1992) и Марчел Аврамеску (1909 – 1984), крупнейший румынский богослов XX века священник Думитру Станилоэ<sup>2</sup> (1903 – 1993), монахи Софиан (Богиу) (1912 – 2002), Антоний<sup>3</sup> (Плэмэдялэ) (1926 – 2005), Андрей (Скрима) (1925 – 2000) и другие.

Сам Санду Тудор также принимает монашество с именем Агафон в монастыре Антим и рукополагается в священный сан. Позднее на севере Румынии в монастыре Сихастрия Санду Тудор был пострижен в великую схиму с именем Даниил архимандритом Клеопой (Илие) (1912 – 1998), также носителем живой исихастской традиции.

В 1958 году коммунистические власти арестовали участников «Rugul Aprins», обвинив их в «антисоветской деятельности». Сам Санду Тудор (схимонах Даниил) умер в 1962 году в тюрьме. В заточении оказался также Думитру Станилоэ.

В кружке «Rugul Aprins» в Антиме и в сети последователей, вдохновленных его участниками, была разработана самая фундаментальная версия румынской консервативной идеологии, не нашедшей своего места ни в советский период (когда, напротив, участники «Rugul Aprins» подвергались жестоким гонениям), ни в постсоветской либеральной, прозападной и модернистской Румынии. Тем не менее именно эта форма румынского Логоса полнее всего соответствует его сущности.

<sup>1</sup> Verescu A. (ed.) *Discipoli guénonieni din România*. București: Civitas, 2012.

<sup>2</sup> Stăniloae D. *Colecția Opere complete*. V. 1 – 5. București: Editura Basilica, 2012 – 2013.

<sup>3</sup> Plamadeala A. *Rugul Aprins*. Sibiu: Apologeticum, 2006.

## Элиаде и Залмоксис

Одной из центральных фигур среди румынских интеллектуалов XX века является еще один ученик Наэ Ионеску крупнейший историк религий Мирча Элиаде (1907 – 1986). Мирча Элиаде был вдохновлен философией традиционализма Рене Генона и продолжал эту линию в несколько смягченной версии: для Элиаде мир Традиции не просто предшествовал миру Модерна, который был его перевернутой и нигилистической пародией (как у Генона и Эвола), но и продолжал *существовать* в контексте современности, предопределяя глубинные структуры и параметры Модерна даже в тех случаях, когда сам Модерн это категорически отрицал. Возможно, в такой суперпозиции современного и архаического сказался именно румынский историзм — опыт внешней и искусственной модернизации румынского общества, ядро которого оставалось неизменным и неразрывно связанным с древними традициями.

Об основных моментах теории Мирчи Элиаде, о его связях с традиционализмом и о его значении для ноологии мы говорили в отельном томе «Ноомахии»<sup>1</sup>. Здесь остановимся лишь на его роли в разработке формулы румынской идентичности.

Элиаде принадлежал к традиционалистской и консервативной группе румынских философов, был близок к кругу «*Rugul Aprins*» и знаком со всеми ключевыми фигурами этого направления. В определенный период своей жизни он, как и Наэ Ионеску, был близок к «Железной Гвардии» Корнелиу Кодряну и даже организовал встречу с Кодряну крупнейшего итальянского традиционалиста Юлиуса Эвола<sup>2</sup> (1898 – 1974), на которого идеи Кодряну произвели сильное впечатление. Сам Кодряну считал, что среди всех европейских политических движений Третьего Пути — итальянский фашизм представлял тело, германский национал-социализм — душу, а румынский «гвардизм» — дух, что чрезвычайно понравилось Эволе, который также полагал, что самая важная борьба в современном мире (и против современного мира) разворачивается именно в области духа. Позднее Мирча Элиаде дистанцировался от политики и сосредоточился на изучении истории религии, то есть как раз на области духа. Вместе с тем в 1942 году, будучи послом Румынии в Португалии, он опубликовал книгу, посвященную Салазару<sup>3</sup> (1889 – 1970).

Элиаде возводил румынскую идентичность к древнейшей общности восточноевропейских и евразийских народов. Этот евразий-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

<sup>3</sup> *Eliade M. Salazar și Revoluția în Portugalia*. București: Gorjan, 1942.

ский культурный код, по Элиаде, отличается повышенным вниманием к хтонической подземной области, что особенно характерно для славян (Элиаде называет это «деметрическим сознанием» и связывает с культом Матери-Сырой Земли<sup>1</sup>), с мистериальной ориентацией культуры (страдания, спуск в ад и воскресение — дионисийские черты) и с глубинным дуализмом Бог — дьявол, при том, что дьяволу (вариант Чернобога) отводится важная роль в космогонии. Это придает румынской традиции проблематичный — подчас зловещий — характер с ярко выраженным гностическим оттенком. Темные силы ночи и гипохтонических областей космоса переживаются румынами остро и близко, организуя своим интенсивным присутствием трагическое измерение румынского Dasein'a, прослеживаемого вплоть до первых сведений о культуре и религии фракийцев и даков.

Для Элиаде все эти пласты в румынской культуре восходят к синтетическому образу, богу древних гетов Залмоксису, который выходил на землю каждые четыре года и которому геты поклонялись как верховному, а возможно единственному богу<sup>2</sup>. В культе Залмоксиса потусторонний и подземный мир переплетается с земной жизнью в неразрывном синтезе. При этом для Элиаде темная версия дионисийства, выражающаяся в драматической культуре мистерий, составляла собственно румынскую черту, имеющую многие аналоги в евразийских культурах, тогда как дуализм имел богомильские корни, уходящие в Малую Азию и восточные формы гностицизма, а источником большинства подземных матриархальных культов выступала Россия.

Основные моменты румынского историала Элиаде изложил в книге «От Залмоксиса до Чингисхана»<sup>3</sup>. Показательно, что как гештальт Залмоксиса уходит своими корнями во фракийскую архаику, соединенную с индоевропейским Логосом и туранским горизонтом, так посланцами Великой Евразии в оптике Элиаде предстают монголы Чингисхана. В этом дает знать геософская миссия Трансильвании — крайне западной точки Великой Степи.

В книге «От Залмоксиса до Чингисхана» Элиаде выделяет следующие ключевые семантические узлы в структуре румынской идентичности:

- в основе самого названия даков лежит символизм волка, имеющих обширные параллели в мифологии народов Евразии, что связывает румынскую культуру с пространством Турана;

<sup>1</sup> Сравним это со «славянским матриархатом» Гаспарини. Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> *Eliade M. De Zamolxis à Gengis Khan*. P.: Payot, 1970. Перевод первых двух глав на русский — *Элиаде М. От Залмоксиса до Чингисхана* // Кодры. Кишинев, 1991. № 7.

<sup>3</sup> *Eliade M. De Zamolxis à Gengis Khan*.

- центральность для румынской идентичности гештальта Залмоксиса как исчезающего и появляющегося бога, а также круга символов, с ним связанных (гора, инициатическая смерть, пещера, «подземная комната», цикл оккультаций и эпифаний, возвращение мертвых и т. д.);
- сопряженные с культом Залмоксиса древние шаманские практики экстаза и движение вдоль вертикальной оси мироздания — спуск в Преисподнюю и подъем в Небеса;
- дуализм между двумя метафизическими началами и соучастие обоих в творении, что представлено в христианизированной форме в преданиях о противостоянии Бога и дьявола в творении мира и человека, также распространенных в пространстве Турана (прежде всего у тюркских, уральских и славянских народов<sup>1</sup>), но уходящих корнями в иранскую религию (Ахура-Мазда против Ангро-Манью<sup>2</sup>);
- мотив ритуальной охоты воеводы Драгоша, лежащий в основании молдавского историала, и параллели этой традиции у индоевропейских народов, а также у венгров — Гунор и Магор;
- легенда о Мastro Маноле и древнейшие традиции сакральной архитектуры, предполагающие принесение человеческих жертв (особенно важна здесь идентификация жертвы с убиваемым змеем, субститутотом которого может выступать женский образ);
- сюжет об овце-провидице и сакральном посмертном браке человека с его собственной душой, представленной в виде прекрасной девушки (тема фраварты в зороастризме<sup>3</sup>, валькирий древних германцев<sup>4</sup> и т. д.).

Следуя за Фробениусом (1873—1938), Элиаде принимал идею о культуре мужского месяца и полагал, что даже в тех языках, где солнце среднего рода, как в русском, оно ранее было женским<sup>5</sup>. Румынию Элиаде включал в этот евразийский культурный ареал и особенно подчеркивал ее двойственность (созерцательная «византийская» Молдавия — деятельная «латинская» Трансильвания) и ее дионисийскую природу. Залмоксис в толковании Элиаде выступает как аналог Диониса у даков и гетов и в этом смысле представляет

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

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

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>5</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

собой совокупность тем, сюжетов и символов, напрямую связанных с Логосом Диониса, который и предопределяет основную структуру румынской идентичности.

По имени главного бога даков был назван журнал «Залмоксис», где Мирча Элиаде играл центральную роль. Всего вышло три номера этого журнала.

### Ион Кулиану: игры ума

Элиаде создал полноценную энциклопедию религиозных верований, а также опубликовал компиляцию основных священных текстов религий мира<sup>1</sup>. Его целью было построение религиозной карты человечества, на которой можно было бы увидеть духовные портреты самых различных цивилизаций. Эту линию продолжил самый яркий ученик и последователь Мирчи Элиаде философ Ион Петру Кулиану (1950 – 1991), выступивший соавтором своего учителя при составлении «Словаря религий, обрядов и верований»<sup>2</sup>, который представляет собой систематизированное заключение всего жизненного труда Элиаде. Ион Петру Кулиану был убит в 1991 году в США при загадочных и до сих пор нераскрытых обстоятельствах.

В центре внимания Кулиану была эпоха Ренессанса, где он видел уникальное сочетание средневекового образа мысли с истоками картины мира Нового времени. Именно здесь яснее всего можно было проследить тот археомодерн<sup>3</sup>, который лежит в основе метода Элиаде и представляет собой не эксклюзивное вытеснение Модерном Традиции, но их *сосуществование*, что является ядром феномена «Розенкрейцерского Просвещения»<sup>4</sup> (Ф. Йейтс), а также герменевтическим ключом к прочтению современности не так, как она сама настаивает, но как *неосознанного воспроизводства древних (вечных) парадигм*. Именно это позднее стало основой постмодернистской критики, хотя и с другой позиции: для Элиаде и Кулиану вскрытие архаической подоплеку Модерна служило доказательством в пользу Традиции и ее вечности (вечного возвращения<sup>5</sup>), тогда как для постмодернистов этот же момент становился главным пунктом обвинения в адрес Модерна, его осуждения и критики, по-

<sup>1</sup> Элиаде М. Священные тексты народов мира. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.

<sup>2</sup> Элиаде М., Кулиану И. Словарь религий, обрядов и верований. М.: Академический проект, 2014.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Археомодерн.

<sup>4</sup> Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. М.: Алетея; Энигма, 1999.

<sup>5</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. М.: Прогресс, 1987.

скольку в этом они видели несостоятельность и незавершенность претензий Модерна на истинную новизну и радикальное и необратимое преодоление Традиции. Цель самого постмодернизма заключается именно в этом: полностью искоренить Традицию<sup>1</sup>.

Кулиану также возводил научно-философские парадигмы Нового времени к архаическим мифологиям, развивая интуиции Элиаде о влиянии европейского мистицизма и герметизма на Просвещение, и особенно тезисы Дени де Ружмона<sup>2</sup> (1906 — 1985) о решающем влиянии гностической традиции катаров и альбигойцев на европейскую культуру<sup>3</sup>. Исследованиям гностицизма Кулиану посвятил целый ряд произведений, и в частности, основательную работу «Дуалистический гнозис на Западе»<sup>4</sup>, где он вслед за учеником Хайдеггера Гансом Йонасом<sup>5</sup> (1903 — 1993), социологом Лучано Пелликанни<sup>6</sup>, специалистом в политической философии Эриком Фогелином<sup>7</sup> (1901 — 1985) и историком и религиоведом Якобом Таубесом<sup>8</sup> (1923 — 1987) убедительно доказывает, что парадигма европейского Модерна, при всем ее рационализме, представляет собой определенную версию антиномистского дуалистического гностицизма, основанного на «революционном» противопоставлении человека Богу и миру.

В конце жизни Кулиану, развивая методологию истории религий, построенную Элиаде, подошел к разработке обобщающей парадигмальной теории, которую он назвал «Историей ментальностей» (*History of mentalities*) и которая по его замыслу должна была представлять парадигмальную модель культуры всего человечества, описанную как система мифов и семантически гомологичных им философских теорий<sup>9</sup>. Сам Кулиану называл этот проект построением карты «mind games». И изначальные посылки, и отношение к пониманию гомологии мифа и философии, и набор базовых принципов, на которых Кулиану планировал основать свой систематический труд, по многим параметрам соответствуют нашему собственному подходу, на котором строится Ноомахия. Теория «игр ума», намеченная, но окончательно не развитая Кулиану, представляет собой

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.

<sup>2</sup> Rougemont D. de. *L'Amour et l'Occident*. P.: Plon, 1972.

<sup>3</sup> Culiano P. I. *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*. San Fransico: Harper, 1992.

<sup>4</sup> Culiano P. I. *Gnozele dualiste ale Occidentu lui*. București: Polirom, 2013.

<sup>5</sup> Йонас Г. Гностицизм. (Гностическая религия). СПб.: Лань, 1998.

<sup>6</sup> Pellicani L. *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*. Firenze: Vallecchi, 1976.

<sup>7</sup> Voegelin E. *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München: Kösel, 1959.

<sup>8</sup> Taubes J. *Abendändische Eschatologie*. Bern: Francke, 1947.

<sup>9</sup> Сохранилась только рукопись первой части, посвященная религиям.

имеем дело с философией, дословно «любовью к мудрости»; это чисто вертикальная позиция, точно соответствующая основной структуре индоевропейского мировоззрения. Любовь к телесному существу или явлению, а тем более к женщине, в такой ситуации видится как «одержимость», «заболевание», «постыдный недуг».

Кулиану показывает, что это же отношение к Эросу сохранялось и в Средневековье. Эрос рассматривался как болезнь, наряду с меланхолией. Характерным названием для такой болезни было «*amor heroes*» или «*amor heroicus*»<sup>1</sup>, где термин «*heroes*» омонимически указывает как на ἦρως, Эрос, «любовь», так и на ἥρως, «героя». Причем под «героем», «героическим» культура Возрождения понимала тип невидимых духов в неоплатонических системах, которые были выше душ людей и ниже даймонов и ангелов. Джордано Бруно использовал этот термин в названии своего труда «О героическом энтузиазме»<sup>2</sup> именно в таком — эротическом и пневматическом одновременно — смысле. Логика отношения аполлонического человека к земному Эросу вполне прозрачна: Эрос связывает пневму с объектами внешнего мира, делая человека зависимым от чего-то, что находится вне его, и тем самым ослабляет концентрацию на своем внутреннем измерении и на движении к чистой — надэротической — стихии Ума. Эрос — явление антифилософское, поскольку он предполагает отвлечение внимания от самого главного — вечной идеи, Бога. На этом основана также и христианская аскетика.

Механика любви как болезни основана на том, что промежуточное — между умом и телом — измерение в человеке, пневма подвергается реорганизации, исходящей из некоего внешнего — по отношению к уму, внутреннему ядру человека — центра. Это приводит к возникновению фантазма, которым страдающий «героической/эротической любовью» (*amor heroes*) становится одержимым вплоть до того, что переносит на него свое бытие и свою субъектность. Такой же механизм у меланхолии или ацедии (греческое ἀκτῖς): все теряет смысл, организм слабнет и в угасающем организме живыми остаются только глаза, смотрящие в сторону невидимого или видимого (в случае земной женщины) объекта, на которого и спроецирована отныне воля и субъектность одержимого. Кулиану пишет:

Это и является причиной довольно сложной диалектики любви, когда объект трансформируется в субъект (любимый в любящего), при этом субъект утрачивает возможность обладания и, охвачен-

<sup>1</sup> Кулиану И. П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484. С. 92.

<sup>2</sup> Бруно Д. О героическом энтузиазме. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.

ный страхом смерти из-за того, что лишился своей сущности, отчаянно требует права на форму существования.

Фантазм, полностью завладевший душой, — это образ любимого. А поскольку человек есть его душа, а та, как мы только что сказали, находится во владении фантазма, то и он сам становится душой. Значит, любящий, лишенный своей души, больше не является таковым: фантазм-вампир уничтожил его изнутри. Из этого также следует, что субъект (любящий) сам сделался фантазмом, который есть образ другого, любимого<sup>1</sup>.

Фантазм-вампир и есть сущность, пребывающая в пневме, *одеждающий*. Кулиану показывает, что в этой метафизике Эроса не так важно, *кто* является предметом вожделения и почитания, существует ли он в земном мире или уже покинул его (а может быть, и никогда не существовал). *Важна сама структура любви как состояния смены полюсов субъекта и объекта*, и именно это прославляется на множество ладов певцами и теоретиками куртуазной любви, которая *действительна* только тогда, когда *несчастна*. Самое главное — ориентировать пневму в свободном направлении, прочь от сдерживающей и управляющей стратегии ума. В платоновской формуле души это соответствует безумству черного и белого коней в колеснице души, вырывающихся из-под власти колесничего. Колесница души и толковалась стоиками, неоплатониками и гностиками как пневма, но в аполлоническом и даже аполлоно-дионисийском — контексте этой колесницей надо управлять твердой рукой. Раскрепощение Эроса в Возрождении и позднее в Модерне есть прямо противоположный феномен: роль колесничего понижается, а вся инициатива — воля и желание — передаются коням. Кулиану показывает: то от чего в Средневековье лечили, становится не просто нормой, но *желаемым состоянием*, вызываемым и культивируемым искусственно. *Пневма из промежуточного и инструментального измерения человеческого организма становится судьбой человека*. А вместе с этим растет роль любви, Эроса и женщины.

Этот процесс, по сути, показывает механизм Ноомахии. Совершившийся в куртуазной поэзии Ренессанса переворот в области пневмы означает захват стратегического первенства Логосом Кибелы, то есть важнейший решающий момент титаномахии. У любовной одержимости есть фундаментальный полюс, в пользу которого и происходит отчуждение воли и силы человека, оказавшегося в состоянии эротического плена. Этот полюс, к которому и стремятся

---

<sup>1</sup> Кулиану И. П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484. С. 111.



кони колесницы души, сбросившие тиранию ума — Великая Мать. Именно на нее и проецирует влюбленный свой собственный субъект, ожидая взамен, что сама Великая Мать предоставит ему место в своем бытии — комфорт, покой, наслаждение, облегчение, прощение, сделав его частью своей имманентной и пульсирующей утробной «вечности». Пневма обращается здесь к центру притяжения, который не может быть чисто материальным. Этот полюс также является пневматическим и может быть назван «черной пневмой», что и придает одержимости Великой Матерью, и в целом любой влюбленности, любви или страсти столь сильное и действенное измерение. Через пневму отчуждающий гештальт получает доступ ко всему человеческому существу, поражая его умственные и душевные способности, заставляя концентрироваться исключительно на чем-то внешнем по отношению к нему самому. Именно так действует «черная магия», о роли которой в подготовке научной картины мира Нового времени подробно говорит Кулиану. Через перенос свойства субъектности на гештальт Возлюбленной, что является основой «пневматического эроса», и конституируется гипноз материальной Вселенной, которая заменяет собой структуры творения в Новое время. Внешний мир приобретает самостоятельность, весомость, притягательность (гравитацию) именно потому, что происходит *реорганизация пневмы от внутреннего ко внешнему*. Но внешнее материальное приобретает действительность и могущество строго в той мере, в какой духовное и внутреннее, умное, философское начало в человеке ослабевает. *Физический мир и его имманентные законы рождаются из болезненного эротизма, расщепившего субъект*, и завоевавшего тем самым условное место в «объективном мире» — в пещере Великой Матери. Центр притяжения «черной пневмы» действует на человека как волшебница Цирцея (Кирке) — она превращает соблазненных ей спутников Одиссея в свиней. Так появляется профанный человек Просвещения, не просто телесный и земной, но абсолютизировавший свою телесность и свою материальность, откуда уже рукой подать до дарвинистской теории эволюции видов.

Мы видели в томах «Ноомахии», посвященных европейским культурам, особенно французскому Логосу<sup>1</sup>, что становление парадигмы Модерна было тесно связано с толкованием фигуры Диониса, который мог быть интерпретирован как со стороны Аполлона (в олимпийской оптике, свойственной классической культуре Европы), так и со стороны Кибелы (Адонис, «черный двойник» Диониса). Эта проблематика была центральной и в разных течениях итальян-

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

ского Возрождения, где аполлонический и аполлоно-дионисийский полюс Флоренции контрастировал с кибелическим полюсом Венеции и Южной Италии<sup>1</sup>. Эрос и область пневмы являются *территорией Диониса*. Но в аполлоно-дионисийской перспективе, что было основой классического индоевропейского Логоса, речь шла об искусстве управлять конями колесницы души, не подавлять их жестко, но разными способами приучать к тому, чтобы они *несли колесницу к центру небес*, к высшему измерению экзистенции<sup>2</sup>. Кони души должны были *полюбить* Ум (белый конь) и *возжажать* пищи бессмертия (черный конь). Дионис не отвергал пневму, он спускался в нее, чтобы преобразовать и переориентировать в вертикальном ключе ее композицию. Фактически он представлял собой эротический полюс, альтернативный Кибеле — точку мужской *соларной fascinations*, завораживающей имманентные стихии и заставляющей их превосходить самих себя в броске к трансцендентному, на мгновение эпифанически и жертвенно явившемуся как имманентное. Дионис в своей экстатической эпифании стремится сместить расколотого опытом одержимости субъекта не в сторону внешнего, но в сторону внутреннего, в направлении Радикального Субъекта. Это, однако, предполагает не отказ от себя, но *преодоление себя во имя своего внутреннего измерения*, прыжок в «нуклеарную бездну» собственной субъектности, обнаружение активного интеллекта (*νοῦς ποιητικός*) в глубине интеллекта пассивного (*νοῦς παθητικός*). Великая Мать действовала в прямо противоположном направлении, завораживая субъекта своей красотой и притягательностью, принадлежащей к области внешнего мира. Важно, что неоплатоник Плотин считал, что главным условием познания является «заккрытие глаз» (для сосредоточения на внутреннем созерцании архетипов). У одержимого любовью, как подчеркивает Кулиану, «живыми остаются лишь глаза», смотрящие в бездну внешнего, замороженные ею. Открытие глаз в направлении внешнего мира есть классическая черта Модерна, охваченного стремлением к точности. Таково воздействие «черной пневмы», захватывающей сознание и постепенно увлекающей человеческое внимание, его заботу и его любовь все глубже и глубже в толщи материи, вплоть до радикального материализма. Это — превращение человека и человечества в «свиней Цирцеи».

Таким образом, эротическая интоксикация, запрещенная в аполлонических типах культур, реабилитируется в опасном опыте Диониса, но при пересечении критической черты (а это и происходит в эпоху Возрождения) *магия Диониса становится магией Агониса*,

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

<sup>2</sup> В терминологии Нойки это «становление-к-бытию».

«черного двойника» Диониса, относящегося к этой же сфере пневмы, и рост влияния женского начала в метафизической организации философии, культуры и науки приводит к доминации Логоса Кибелы. Отсюда становится кристально понятным и механизм появления материалистической картины мира — это галлюцинации «черной пневмы», основанные на магии любви, расщепляющей субъекта и погружающей его центр в телесные глубины Великой Матери.

## Эротическая магия как основа Политического

Еще один аспект работы Кулиану, посвященной Эросу и магии, имеет принципиальное значение для понимания сущности культуры Нового времени. Он связан с политическими импликациями героико-эротической магии, обозначенными в работах Джордано Бруно (1548 — 1600), на чем Кулиану подробно останавливается. Теория Бруно строится на принципе магических связей, которые субъект устанавливает между двумя параллельными рядами — идеями и символами, с одной стороны, и вещами, с другой. В практическом применении на этом строится теория памяти, когда вещи, которые требуется запомнить, связываются с определенными символами или классами и располагаются в воображаемом и строго структурированном пространстве. Бруно анализирует сам механизм таких связей, сцеплений и строит на этом свою теорию воображения.

Понятие «связи» (*vinculum*) центрально для Бруно. В нем он видит глубинную основу самого феномена любви. Задача полюса, действующего на пневму, привязать человека к фантазму, сделать его полностью зависимым от него. Именно это и есть принцип любви, в основе которой лежит именно *связь*. Кулиану цитирует важнейшую формулу Бруно из трактата «О связях в общем» (*De vinculis in genere*) — «Любовь есть оковы оков» (или «связь связей») — *Vilculum quippe vinculurum amor est*<sup>1</sup>. На этом и строится эротическая интоксикация. Если этот механизм, как мы видели, лежит в основе формирования структуры научного мировоззрения, то есть представления об онтологической обоснованности внешнего материального мира, который становится фантазмом Нового времени, своего рода одержимостью материей, то в еще большей степени подобный механизм действенен в области Политического. Кулиану обращает внимание на то, что идеи Джордано Бруно о Великом Манипуляторе представляют собой намного более глубокий и существенный поворот в политической мысли, нежели теория секулярной власти Князя Ник-

<sup>1</sup> Кулиану И. П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484. С. 197.

коло Макиавелли (1469 — 1527). Макиавелли лишь описывает фигуру суверенного правителя, тогда как Джордано Бруно вскрывает тот глубинный механизм эротической магии, который лежит в основе политики в ее прикладном измерении.

В основе практики манипуляции лежит феномен *искусственной одержимости*, устанавливающей связи (*vinculi*) между рядами символов и вещей. Магия любви и куртуазная одержимость Дамой служат здесь образцом. Когда пневма человека приходит в определенное движение, возбуждение, вступая в режим *беспокойства*, она обращает свою волю, свое внимание и свои ожидания на внешний мир, где и становится жертвой фантазмов, испускаемых Великой Матерью. Человек влюбляется в гештальт или структуру, что приводит к установлению прочных связей. Самая крепкая связь — с истоком вдохновения, объектом желаний и чаяний. В случае политической манипуляции эротическая магия делает принципиальный шаг: связывает субъект с Политическим, которое и возводится в высший объект желаний. Человек начинает вождеть государство, желать лидера, зависеть от общества, проецируя на него свои фантазмы. Пользуясь этим эксцентричным (утрата связи с собственным центром) состоянием, определенные операции с пневмой позволяют надежно связать человека с рядом политико-социальных знаковых рядов (в каждой из трех основных политических идеологий Нового времени доминантные знаки различаются — в либерализме речь идет о фасцинации индивидуумом, в коммунизме — классом, в национализме — нацией<sup>1</sup>). Таким образом политика вступает в область доминации Великой Матери. Политика связывает человека со структурами, проникая внутрь него и отчуждая от сосредоточения на внутреннем аполлоническом ядре. Это и есть подоплека процесса секуляризации, распознанного в его магоэротическом измерении. В аполлонических (платонических) моделях государство есть отражение царства небесного, то есть вертикальной трансцендентальной реальности. И правитель есть посредник между имманентным и трансцендентным. Он выполняет не просто царские, но и жреческие функции, осуществляя связь Земли и Неба. Отсюда сакральный характер традиционного государства и особенно Империи. По этому же принципу строится и модель личного бытия человека. В традиционном государстве он видит символ освобождения, спасения и призыв к сосредоточению на внутреннем, на мире ума. Такое государство не привязывает, но, напротив, освобождает и обращает к акту возврата (*ἐπιστροφή*), который в патриархальной метафизике есть всегда возврат к самому себе.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

Политика Нового времени строится на прямо противоположном основании. Отвергая любую сакральность, она озабочена исключительно имманентным, поэтому она представляет собой заведомо манипуляции, то есть *практики связывания*, вовлекающие субъекта во внешние структуры и в конце концов его поглощающие, как куртуазная любовь поглощает бытие влюбленного. Отсюда отождествление политики и эротической магии, на котором настаивает Кулиану, выражающееся в концепте Государства-мага.

Бруно, вводя фигуру мага как универсального манипулятора, вскрывает сущность Политического. Манипулятор — это тот, кто провоцирует установление связей, внушает эротико-героические патологии, возбуждает пневму и тем самым получает власть над субъектом, который добровольно отказывается от своей субъектности в пользу того, чем становится одержим — в пользу фантазма. В политике таким фантазмом становится государство, общество, право, справедливость, безопасность, комфорт и т. д. Но сам манипулятор, по Бруно, должен оставаться не затронутым действием своих собственных чар. Он не должен любить, то есть становится жертвой эротической магии. Внушая любовь всем и устанавливая связи между субъектами и фантазмами, он сам не вовлекается в этот процесс. В этом и состоит сущность манипуляции. Такой маг есть жрец Кибелы, который соучаствуя в ее экстатических культах и оргиях, не вовлекается в них целиком. Это символизируется ритуальным оскотением галла, жреца Великой Матери. Великий Манипулятор — скопец. Провоцируя желания и обращая их на различные сети вещей и символов (равенство, братство, свобода, демократия, закон, прогресс, безопасность, социальные гарантии, техническое развитие и т. д.), он сам прекрасно понимает, что речь идет о фантазмах, об эротической игре, где обретение желаемого отнюдь не всегда является настоящей целью. Аналогия куртуазной любви и политики чрезвычайно содержательна: мистический любовник предан такой Даме, которая недоступна. Именно в этом проявляется метафизика меланхолической одержимости. Также и Политическое — оно должно обещать, fasciniровать, возбуждать, приковывать внимание, восхищать, становиться объектом экстатического внимания, но при этом редко (или вообще никогда) нести в себе удовлетворение. Это не вульгарный обман, это природа манипуляции. Если дать людям то, что они жаждут, магия фантазма будет разрушена, и придется создавать новый фантазм, так как магия прежнего рассеется. Поэтому Государство-маг по определению не собирается исполнять свои обещания или реализовывать то, что провозглашает. Это убило бы тонкую стихию экзальтации. Следовательно, чем меньше Го-

сударство-маг верит в то, что провозглашает, тем эффективнее его власть и тем более соблазнительными и ослепляющими становятся его посулы. Такое Государство-маг создает эффективную структуру связей, искусственно организованного вождения — патриотизма, социального статуса, материальных товаров и услуг, информационного поля, комфорта и т. д., и пользуется этим в своих целях. Сам Кулиану считает, что наряду с Государством-магом, которое действует по логике Великого Манипулятора Джордано Бруно, существует более прямолинейное Государство-полицейский, правящее на основе грубого насилия, но это обоснованное его личным опытом переживания румынской версии коммунистического тоталитаризма мнение явно пристрастно и полемически мотивировано. Государство-полицейский точно так же является манипулятором и магом, как и либеральная система. Только в случае откровенно тоталитарных режимов — коммунизма и фашизма<sup>1</sup> — речь идет о другом роде фасцинации: фигура вождя, коллективная экстастика равенства или интоксикация чувством национальной избранности не менее действенны, чем изнеженные и нюансированные соблазны либерализма. Любая политическая система Модерна — это Государство-маг, основанное на манипуляции и установлении пневматических эротикоматических связей. Все типы современных политических идеологий (либерализм, коммунизм и фашизм) представляют собой политические системы Великой Матери, в основе функционирования которых лежат искусные операции с пневмой — практики соблазна, гипноза, суггестии и искусственной одержимости. И их истоки мы должны искать именно в Ренессансе.

В целом же вклад Иона Петру Кулиану в философию и в расшифровку самых фундаментальных проблем и процессов современности колоссален. Снова, как и в случае многих других румынских мыслителей, мы имеем дело с интеллектом мирового масштаба, что является характерной чертой румынской культуры, взявшей на себя заботу не только о румынском Логосе, но и ответственность за Европу, ее Логос и ее цивилизацию в целом.

## Михай Вильсан: Мош и психоз Маглавита

В Румынии идеи французского традиционалиста Рене Генона получили самое широкое распространение. Румынский дипломат и философ Михай Вильсан<sup>2</sup> (1907 — 1974), так же как и Элиаде, быв-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

<sup>2</sup> Часто его имя упоминается во французском прочтении как «Мишель Вальсан» (Michel Valsan).

ший учеником Наэ Ионеску, примкнул к течению традиционалистов и стал одним из самых последовательных продолжателей дела Рене Генона. Он принял ислам в его суфийской версии и был с 1960 года до самой смерти в 1974 году главным редактором традиционалистского журнала «*Études Traditionnelles*». При этом Вильсан был тесно связан и с православной традицией. Так, он посвятил сравнению исламского эзотеризма с исихазмом ряд статей, позднее собранных в отдельную книгу «Суфизм и исихазм»<sup>1</sup>. Тем не менее он не разделял точку зрения другого традиционалиста Фритьофа Шуона<sup>2</sup> (1907 – 1998), посвятившего его в ислам, о том, что христианское крещение остается инициатическим (хотя и виртуальным) ритуалом посвящения в «Малые Мистерии»<sup>3</sup>, что привело к разрыву с Шуоном. Круг православных традиционалистов из «*Rugul Aprins*» придерживался, скорее, версии Шуона.

Прежде чем стать носителем традиционалистской ортодоксии, строго следуя за всеми положениями философии Рене Генона до мельчайших деталей, еще будучи в Румынии, Вильсан был впечатлен таким явлением, как «психоз Маглавита». Один неграмотный крестьянин Петре Лупу (1908 – 1994) из небольшого местечка Маглавит в Олтении на западе Румынии провозгласил, что ему постоянно в видениях является некто, называющий себя Мош (Moșul — дословно «Древний», «Старый») и сообщает ему о приближении конца света, о духовном возрождении Румынии и о необходимости восстановления сакральной монархии. Петре Лупу говорил о том, что Румыния в скором времени станет местом важнейшего духовного центра, каким была в древности Дакия. Он также проповедовал необходимость изменить образ жизни, сосредоточившись на духовных проблемах, и отбросить современность. Таким образом, он основал своего рода «народный традиционализм», построенный вокруг откровений Моша. Эти откровения вызвали ажиотаж в румынском обществе, а Маглавит стал местом массового паломничества, в котором участвовали как простые люди из народа, так и румынские интеллектуалы. Михай Вильсан, Эмиль Чоран и Василе Ловинеску были среди тех, на кого Петре Лупу произвел сильное влияние. Вильсан получил от Петре Лупу своего рода «благословение» и подтверждение того, что он будет причастен к эсхатологическим событиям. Последователи Генона расценили это явление как вероятное

<sup>1</sup> Vilsan M. Sufismo ed esicasmio. Roma: Edizioni Mediterranee, 2000.

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

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Метафизика Благой Вести // Дугин А. Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 2000.

послание «царя мира»<sup>1</sup>, фигуры, о которой писал Рене Генон и которую Василе Ловинеску<sup>2</sup>, как мы видели, связывал с Дакией, а также с Трансильванией, Валахией и Молдавией и некоторыми избранными воеводами и господарями. Вильсан настолько проникся идеями Маглавита, что чувствовал прямое присутствие Петре Лупу и даже получал послания от Моша. Постепенно он углубился в исламский эзотеризм, и эти видения ослабли. Но тем не менее в силу того огромного влияния, которое традиционализм оказал на историю идей в XX веке<sup>3</sup>, факт румынского происхождения Вильсана и его призывание к традиционализму через феномен Маглавита, может иметь большое значение. Кружок «*Rugul Aprins*» также считал соединение тем Румынии, традиционализма и эсхатологии фундаментальным, а Ловинеску доказывал, что Карпаты были важнейшим (быть может главным) сакральным центром и имели отношение к местопребыванию «царя мира»<sup>4</sup>.

О Василе Ловинеску (1905—1984), писавшим под псевдонимом Гет (*Geticus*), мы уже неоднократно говорили в ходе рассмотрения румынского историка в его традиционалистской интерпретации. Ловинеску состоял в переписке с Рене Геноном, был лично знаком с Юлиусом Эволой, сам, как и Вильсан, принял ислам, вступив под влиянием Генона в суфийский тарикат «Шазилия»<sup>5</sup>.

## Лучиан Блага: в поисках румынского гнозиса

Самые глубокие и парадоксальные прозрения в суть румынской идентичности были свойственны крупнейшему философу не просто европейского, но мирового масштаба, Лучиану Благе (1895—1961), принадлежавшему к тому же кругу выдающихся румынских интеллектуалов, что и Элиаде, Чоран, Тудор, Нойка и т. д.

Для того чтобы объяснить особость румынского *Dasein*'а и конструируемого на его основании Логоса, Благе приходится создать оригинальную философскую и теологическую систему. Это уникальный пример того, как поиск культурной идентичности народа приводит не просто к построению особой космологии, но и фундаментальной онтологии. Лучиан Блага, следуя за Хайдеггером, мы-

<sup>1</sup> Guénon R. Le Roi du Monde.

<sup>2</sup> Lovinescu V. Monarhul ascuns: permanență și ocultare.

<sup>3</sup> Сзджвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

<sup>4</sup> Lovinescu V. Monarhul ascuns: permanență și ocultare.

<sup>5</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018.



слит от экзистенциально данного нам феномена, которым в его случае является *мыслящее присутствие в контексте румынской культуры и румынского пейзажа*. Это румынское мыслящее присутствие и становится той платформой, на которой и для постижения которой он возводит грандиозное здание своей философии.

Блага начинается с того, что вводит концепцию Великого Анонима<sup>1</sup>. Это неизвестное Божество, которое является абсолютным и самодостаточным. Мы не знаем его имени и не знаем его самого. Более того, не можем узнать, так как это противоречило бы его абсолютности. Но мы можем о нем кое-что сказать, на основании анализа не его напрямую, но нас самих, нашего эмпирического мыслящего наличия в мире.

Великий Аноним абсолютен и наделен способностью к абсолютному творчеству. Однако именно в силу его абсолютности его творения также будут обладать всем набором абсолютных свойств, что приведет к появлению двух абсолютов, а это будет абсурдом, так как и их свобода и абсолютность начнут ограничивать друг друга, превращая в неабсолютность, но это создаст неснимаемое противоречие на уровне первого принципа. Однако не творить Великий Аноним не может, так как он исполнен творческих могуществ. Отсюда Блага делает вывод, что Великий Аноним сознательно сдерживает свое творчество и, творя, вводит с самого начала «трансцендентальную цензуру»<sup>2</sup>, то есть искусственно закладывает параметры лишенности, ущербности и несовершенства в свои творения, делая их незаконченными, страдающими и безнадежными. Только так можно найти компромисс между творческой мощью Великого Анонима и опасением произвести короткое замыкание в случае появления двух полностью идентичных абсолютов. Великий Аноним хочет произвести второй абсолют, но вынужден творить нечто недоделанное. Этим недоделанным и является мир. Человек в мире отражает творческую мощь Великого Анонима, обещание абсолютного творения, а космос, который его обволакивает, представляет собой сеть, брошенную на человека. Познав Великого Анонима, человек познал бы его мощь и стал бы им, поэтому Великий Аноним изъяс из человека те качества, которые необходимы для полноценного знания, превратив треугольник в трапецию, со срезанной вершиной. На том месте, где по логике вещей в человеческом сознании должны быть верхние мысли, плавно возводящие его к Истоку, зияет *пустота*. Это делает мир дифференцированным, расколотым, превращает

<sup>1</sup> Blaga L. Les differentielles divines. P.: Librairie du savoir, 1990.

<sup>2</sup> Blaga L. Trilogie de la connaissance. P.: Librairie du savoir, 1992. P. 359 – 515.

в элементы мозаики, которую в принципе невозможно собрать, так как часть фрагментов сознательно уничтожена.

На практике это выражается в том, что человеческий разум действует в одном измерении, а параллельно ему, в другом измерении, на уровне того, что Блага называет «неосознанной мыслью», «бессознательным сознанием»<sup>1</sup> (по выражению немецкого психолога Германа Узенера), разворачивается совершенно иная активность, «работа сновидений», по Фрейду, призванная погасить Логос, опрокинуть его во тьму чувства.

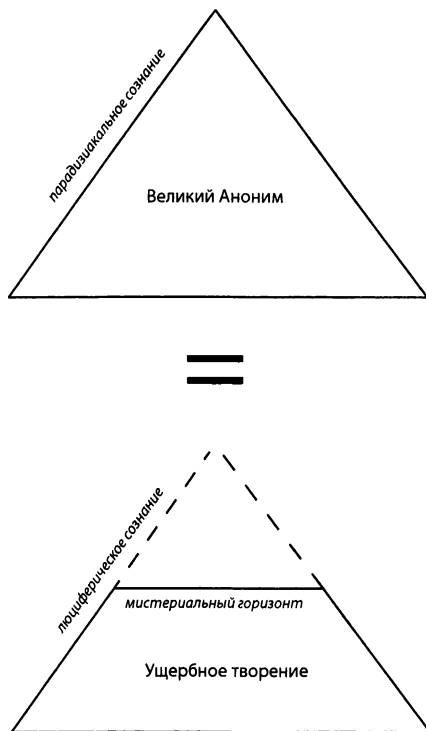
Согласно Благе, существует два типа сознания: парадизиакальное и люциферическое<sup>2</sup>. Первое не переживает зазора между рациональностью и бессознательным как проблему и трагедию, не замечает, что в человеческом мышлении заведомо отсутствует несколько ступеней на пути, ведущем к адекватному сознанию, и что между осознанным и неосознанным разворачивается жестокий конфликт. Мысль человека парадизиакального наслаждается самой собой, своим разворачиванием по цепочкам приемлемого, не обращая внимания на зияющие тут и там лакуны, доверяя самой себе; а под-сознание столь же доверчиво следует за эмоциональным узором, не соотнося его ни с чем внешним и двигаясь по проторенным тропам хорошо усвоенных чувств.

Люциферическое сознание, напротив, начинает подозревать, что человеческое бытие содержит в себе глубокий *подвох*, состоящий в его безысходности. Человек принципиально не способен сделать то, для чего он, на первый взгляд, создан; все в его судьбе состоит из помех и недоразумений, и ему остается только передать эту безысходную эстафету своим потомкам, также принципиально обреченным на провал. Люциферический человек догадывается, что кто-то его обманывает и сознательно держит в свернутом состоянии, как пружину, которой не дают разогнуться. Блага считает, что обнаружение этого фундаментального подвоха ставит носителей такого трагического сознания перед обнаружением страшной истины — горизонта отсутствия и столкновением с самой карательной стихией трансцендентальной цензуры.

К Великому Анониму могут быть обоснованно применимы разные хвалебные эпитеты — «Великий», «Могущественный», «Единый», «Мудрейший», «Вечный» и т. д., кроме одного — «Возвещающий Истину», «Истинный». Для Декарта аксиомой было, что Бог не может лгать. Блага склоняется к тому, что все обстоит прямо противоположным образом: если бы Великий Аноним открыл истину,

<sup>1</sup> *Blaga L. Trilogie de la connaissance. P. 95 – 104.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 181 – 186.*



*Структура Великого Анонима и ущербного творения в философии  
Л. Благ*

его творческая мощь немедленно создала бы его абсолютный дубль, что привело бы к короткому замыканию его плеромы. Поэтому он вынужден говорить если не откровенную ложь, то как минимум не всю правду, а еще точнее, он вводит цензуру не в высказывание, а в принципиальную возможность его адекватного истолкования. Он может открыть всю мудрость, но прежде он лишает того, кому он ее дарит, способности ее понимать.

В этой картине доминируют чисто титанические элементы: ни одно действие в истории не имеет шансов достичь цели, все напряжения и усилия обречены на финальную тщету. В мире трансцендентальной цензуры «все еще нет» становится главным законом.

а фрагментарность и незавершенность, «фрагментариум»<sup>1</sup> (как назвал Мирча Элиаде сборник своих эссе) — нормативом.

Однако сам Блага не делает из этого наблюдения богоборческих выводов; он скорее восстанавливает в своей оригинальной философии парадигмы древних гностиков и богомилов, обнаруживая драматизм разверзшейся бездны между феноменальным миром и миром принципов. Эта бездна стоит в центре его философского внимания. На отношениях с ней он строит проект особой философии, которая будет ориентирована не на заведомо тщетную попытку пробиться к полноте позитивного знания, зацикленную в петлю вечного возвращения одного и того же (бессмыслицы смены поколений), но на опыт горизонта мистерии («мистериальный горизонт»)<sup>2</sup>. Это вершина трапеции, граничащей с отсутствующей вершиной. Ни контакт с вершиной условного (процензурированного) треугольника (он невозможен), ни погружение в парадизиакальное невежество — но *опыт драмы режущей плоскости*. В мистериальном горизонте философ встречает не ответ, но невозможность ответа, его отсутствие.

## Сакральное пространство Румынии: миоритический пейзаж

Такая картина мира, по Лучиану Благе, не является его индивидуальным открытием, но отражает особенность румынского Логоса, результат напряженного столкновения двух дисгармонирующих между собой и трагически переплетенных в этой дисгармонии начал румынской души — чувственного и бессознательного пейзажа, воплощенного в природе Румынии и специфики румынской ментальности, отличной, с его точки зрения, как от строгой рациональности западных европейцев, так и от эмоциональной мечтательности русских<sup>3</sup>. Румынский человек — это человек, догадавшийся о тонкой неадекватности, помещенной в отсутствующий центр вещей.

Так, Блага приходит к идее «миоритического» пространства, как выражения *da*, «здесь», «вот», румынского *Dasein*'а, его экзистенциального развертывания. Термин «миоритический» образован от известной народной румынской песни «Миоритца». В ней рассказывается история про простого румынского пастушка.

<sup>1</sup> *Eliade M. Fragmentarium*. București: Editura Vremea, 1939.

<sup>2</sup> *Blaga L. Trilogie de la conn aissance*. P. 171 — 358.

<sup>3</sup> *Blaga L. Trilogie de la culture*. P. 1.

Далеко за горами,  
За горами-долами,  
Где, как Рай, левада,  
Проходили три стада  
С тремя чабанами,  
Молодыми парнями.  
Один молдаванин,  
Другой вранчанин,  
А третий венгерец.

Двое пастухов из зависти решают убить молдаванина.

И этот вранчанин  
И венгерский парень  
В сторонку отбились,  
Вдвоем сговорились  
На закате убить,  
Убить-погубить  
Молдавского брата:  
Живет-де богато,  
Большие стада-то!  
Псы его смелее,  
И овцы жирнее,  
И кони быстрее!

Дальше следует история о том, как одна овца из стада молдаванина узнала про это злое намерение и сообщила ему об опасности, предлагая защищаться и обороняться от надвигающейся беды.

Позови собаку,  
Ту, что рвется в драку,  
Сильную и верную.  
Ведь в пору вечернюю  
Тебя хотят убить,  
Убить-погубить  
Этот вранчанин  
И венгерский парень.

Но здесь начинается собственно *миоритическая мистерия*. Пастух-молдаванин (румын) перед лицом угрозы для жизни вдруг проявляет странные и отчасти необъяснимые свойства. Он отвечает овце:

— Овечка моя,  
Раз погибну я  
На поле зеленом  
Под высоким кленом,  
Скажи, пусть вранчанин  
И венгерский парень

Похоронят рядом  
Меня со стадом.

Он принимает все как уже случившееся, сопротивляться чему совершенно бесполезно. В этом спокойном согласии со смертью начинают звучать уже собственно румынские экзистенциальные ноты. *Dasein*, как утверждает Хайдеггер, определяется через отношение со смертью и достигает высшей кульминации в бытии-к-смерти. *Румынский Dasein относится к смерти по-румынски*. Он вступает в смерть и уже видит себя внутри нее. В смерти он пребывает в одиночестве, его окружают только овцы. Драматизм ситуации накаляется. Пастух пророчествует о конце и о том, что будет после него.

Ветер в них подует,  
Овцы затоскуют,  
Станут в крут унылый  
Плакать над могилой.  
Им не говори ты,  
Что лежу убитый.

Здесь песня подходит к своей кульминации. Чтобы не расстраивать овец, пастушок предлагает прибегнуть к следующей версии:

Скажи, овца моя,  
Что обвенчался я  
С царевной прекрасной,  
С невестою ясной;  
Как свадьбу играли,  
Звезды сияли,  
Одна упала;  
Солнце держало,  
Луна подымала  
Венцы над нами;  
Были гостями  
Чинары да ели;  
Птицы нам пели,  
Нас величали,  
А горы венчали<sup>1</sup>.

Это апофеоз космического брака, который становится событием грандиозного вселенского масштаба. Солнце, луна, горы, деревья, звезды — все сходится к высшему моменту священного брака, иерогамии. Смерть становится самой прекрасной женщиной, и брак с ней — реализацией самых глубоких и тайных надежд.

---

<sup>1</sup> Перевод И. Гурового.

*Брак со смертью является ключом к экзистенциальному горизонту тайного румынского мировоззрения. Именно поэтому герой песни не делает ничего, чтобы противостоять коварным замыслам своих бывших товарищей. Они выступают не только убийцами и могильщиками, но проводниками к высшему моменту великой румынской свадьбы.*

Ту же историю пастух просит рассказать овцу и его матери, когда та придет его искать.

Согласно Лучиану Благе, этот экзистенциальный настрой строго соответствует холмистому пейзажу Трансильвании, которая отражает структуру румынской души. Миоритический пейзаж — это структура «бессознательного мышления» румына; узловыми точками его является тончайшая гамма мыслей и чувств, центрированных на смерти, фактичность присутствия которой становится основным содержанием жизни и достигает кульминации в священном космическом браке. Обреченность, глубинный трагизм, тонко трансмутируемый в спокойную радость полноты бытия, составляет момент достижения румынским Dasein'ом мистериального горизонта, на котором несчастное сознание обращается в экстатический апофеоз внутреннего торжества.

Блага выделяет в качестве понятия, ключевого для постижения румынской идентичности, слово «dor»<sup>1</sup>. Оно также непереводаемо как португальское «saudade», и также фундаментально<sup>2</sup>. «Dor» порумынски означает боль, страдание, тоску, но одновременно сильнейшее внутреннее вдохновение, ностальгию по чему-то чрезвычайно важному, но ускользающему, страстное стремление бежать, взлетать, что сопровождается эмоциональным подъемом и могучим притоком жизненных сил. Можно сказать, что dor — это синтез глубокой депрессии с острым маниакальным возбуждением. Лучиан Блага назвал именем Dor свою дочь. Dor — сущность румынского в Румынии, ее секрет, ее движущая сила. Dor никогда не на поверхности и никогда не дает о себе знать напрямую. Dor живет в трансильванском пейзаже, в лицах румынских крестьян и ярко раскрашенных стенах простых бедных хижин. Dor теплится в народной поэзии, в звуках дойны. Dor подразумевается, а не проговаривается, это форма одиночества, которая включает в себя всё и всех, всю Румынию, весь мир. Вселенная есть открытая ностальгия, dor, развернутая и свернутая снова, чтобы было еще сложнее и грустнее, чтобы одно проглядывало через другое, и тем самым замыкалось бы само на себя.

<sup>1</sup> Blaga L. Trilogie de la culture.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

Структура этого румынского, трансильванского Логоса, столь фундаментально вскрытого Лучианом Благой в контексте его мону-ментальной теологии и философии культуры, имеет все признаки дионисийского начала — смерть Диониса, разорванного титанами, брачный символизм, глубинная завороченность мистическим бра-ком. Но тот же сюжет можно интерпретировать и в духе мистерий Великой Матери. Отсюда открытость и амбивалентность румынско-го Логоса.

Лучиан Блага, как и многие другие румынские мыслители и по-эты, намеренно избегает слишком прямолинейных и однозначных выводов и оценок. Жизнь дана сразу в ее плотной насыщенной эк-зистенциальной напряженности, и в отличие от европейского ра-ционализма румын не спешит ее разграничить и упорядочить в со-ответствии с прямыми и строгими линиями. Румынская деревня Трансильвании, как пишет Блага, вырастает в пейзаж, погружается в землю, в холмы, в рощи как в мягкую проницаемую среду, род-ственную самому румынскому бессознательному; одно незаметно перетекает в другое, что резко контрастирует с дворами и хуторами немецких поселенцев, всегда подчиняющими себе ландшафт, к ко-торому они остаются глухи и безразличны. Румыны же дают себя подчинить ландшафту, пусть наполовину, раствориться с челове-ком, чтобы образовать трагичную, обреченную и торжественную миоритическую сюиту.



# Глава 11. Румынский абсурд: темные горизонты декомпозиции

## Тристан Тцара: румынское снисхождение

Влияния западноевропейской культуры Модерна и, в частности, европейского романтизма в Румынии преломлялись в оригинальном ключе, что было свойством совершенно особой румынской идентичности. Поэтому сплошь и рядом в румынском авангардном искусстве XX века мы встречаем темы, созвучные традиционализму. Так, к примеру, румынский авангардный поэт Марчел Авраамеску (еврейского происхождения) примкнул к последователям Генона, стал членом «Rugul Aprins», а впоследствии был рукоположен в священный сан. Другой румынский авангардный поэт (так же как и Авраамеску еврейского происхождения) Тристан Тцара (1896 — 1963), настоящим именем которого было Самуэль Розеншток, стал основателем дадаизма, главным посланием которого было разоблачение абсурдности окружающей действительности и активный творческий нигилизм. Хотя сам Тристан Тцара придерживался крайне левых взглядов и вступил в коммунистическую партию, в Италии самым первым его последователем и продолжателем, основателем итальянской ветви дадаизма был крупнейший традиционалист Юлиус Эвола<sup>1</sup>.

Тцара уже в юности покидает Румынию, основывает в Швейцарии вместе с другими авангардными поэтами и художниками «Кабаре Вольтер», ставшее одним из главных центров становления радикального искусства XX века, а позднее перебирается в Париж. Большинство стихов он пишет на французском языке и позднее примыкает к сюрреалистическому движению Анри Бретона (1896 — 1966), который, в свою очередь, с самого начала восхищается поэзией Тристана Тцары. В отдельном томе «Ноомахии» мы рассматривали французский Логос, выделив в нем доминанту сюжета о спуске Орфея, влекомого притяжением женщины-смерти<sup>2</sup>, в центр Преисподней. Структура румынской идентичности тонко резонировала с магическим нигилизмом такой метафизики нисхождения к низ-

<sup>1</sup> Эвола Ю. Абстрактное искусство. М.: Евразийское движение, 2012.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

шим онтологическим уровням и соответствовала определенному срезу румынского Dasein'a, который еврей Тцара (как евреи Мицкевич или Лесьмян в Польше<sup>1</sup>) благодаря определенной дистанции и контриденитичности<sup>2</sup> почувствовал едва ли не острее и пронзительнее, чем сами румынские поэты и мыслители. Тцара выразил с предельным радикализмом именно эту нигилистическую (в сравнении с Логосом Аполлона) сторону румынского экзистенциального горизонта, что было полностью созвучно французскому «черному романтизму» конца XIX века (многих поэтов-символистов Тцара в юности переводил на румынский) и сюрреализму начала XX века. И здесь можно вспомнить, что сам Орфей, под знаком которой находился кельтский историал, был выходцем именно из Фракии, то есть имел те же истоки, что и румынская культура.

В этом отношении показательно стихотворение Тристана Тцары «Покойнице».

#### Покойнице

ты продолжаешь двигаться к пределам  
ночи  
огни погасли там, где заканчивается терпе-  
ние  
даже шаги по непредвиденным дорогам  
не пробуждают более магии целей  
угли угли  
любовь помнит о них  
ничто не отвлекает нас от нашей печали  
сидя на коленях дети в полноте тепла  
разве мог я забыть звук этого голоса  
который помогает распространять свет  
по ту сторону всякого присутствия  
клубника клубника  
по призыву губ  
как море содержащее  
всю переплетенную жизнь  
и на бесчисленных грядках волн  
непрерывный шорох процветающих мед-  
ведей  
сны сны  
в молчании углей

#### À une morte

tu avances toujours aux confins de la  
nuit  
le feu s'est éteint où finit la patience  
même les pas sur des chemins imprévus  
n'éveillent plus la magie des buts  
braises braises  
l'amour s'en souvient  
rien ne nous distrait de l'attente assise  
sur les genoux enfants aux plénitudes  
chaudes  
pourrais-je oublier le son de cette voix  
qui contribue à répandre la lumière  
au-delà de toute présence  
fraises fraises  
à l'appel des lèvres  
comme la mer contenue  
toute une vie enlacée  
et sur les innombrables poitrines des  
vagues  
l'incessant froissement des ours effleurés  
rêves rêves  
au silence de braise

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

могу ли я забыть нагруженность ожиданий	pourrais-je oublier l'attente comblée
время собранное само в себе	le temps ramassé sur lui-même
день бьющий из каждого произнесенного слова	le jour jaillissant de chaque parole dite
долгое полыхание завоеванной длительности	le long embrasement de la durée
соки соки	conquise
моя жажда помнит о них	sèves sèves
	ma soif s'en souvient <sup>1</sup>

Умершая женщина продолжает жить своим отсутствием, притягивая поэта-Орфея к центру ночи, где находится тайный источник его вожделения, конституирующий фантазмы памяти и метафизическое преображение времени и онейрических видений.

В этих стихах Тцары можно легко заметить проступающие структуры «миоритического пейзажа» (Л. Блага), где смерть представляется манающим обещанием высшего блага, а жизнь растворяется в стихии сновидений, состоящих из экзистенциальных фрагментов и тонкой гармонии хаоса.

Важно обратить внимание на то, что внешний абсурд дадаизма и призыв отказаться от всех форм рациональности, приводит не к чистому отрицанию (как в привативной оппозиции<sup>2</sup>), но к обнаружению *донных структур экзистенциального горизонта*, соответствующих балканской Нави<sup>3</sup>. В основании мира лежит не ничто, но Великая Мать, а творение держится на плечах покоренных, но чающих восстания титанов<sup>4</sup> или животворящего, рвущегося наружу древнего хаоса.

Это во многом объясняет органическую связь румынского авангарда с французским. Их объединяют не только исторические обстоятельства эмиграции многих румынских интеллектуалов во Францию, но и ноологическая близость — фракийский момент орфического нисхождения к центру Ночи. Можно соотнести это с замыканием цикла древних контактов кельтов с фракийцами на Балканах, которые, скорее всего, были довольно тесными и интенсивными. В XX веке эта новая встреча румынской и французской авангардной интеллектуальной элиты (Т. Тцара, Э. Ионеску, Э. Чоран, М. Элиаде, Ж. Парвулеско и т. д.) эсхатологически завершала диалог двух Логосов — кельтского и фракийского в общем поле культурного взаимодействия высшего

<sup>1</sup> Tzara T. Juste présent // Tzara T. Œuvres complètes. T. 4. P.: Flammarion, 1980. P. 269.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. В поисках темного Логоса.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>4</sup> Юнгер Ф. Г. Греческие мифы.

напряжения. Показательно, что нечто аналогичное мы видим и на ином уровне — на уровне Логоса Аполлона и Диониса в случае румынского участия в традиционализме, где после самого француза Р. Генона и итальянца Ю. Эволы крупнейшими фигурами были М. Вильсан, а в параллельной области истории религий М. Элиаде и И. Кулиану. Именно в Румынии идеи Генона получили самое широкое распространение, в том числе и в православных кругах («*Rugul Aprins*»). Более того, в случае таких авторов, как Жан Парвулеску<sup>1</sup> (1929–2010), Марчел Авраамеску, Санду Тудор и сам Мирча Элиаде традиционализм и авангардное искусство сочетаются: эти мыслители оставили не только философские труды, но и художественные произведения, написанные в стиле радикальной «сюрреалистической» эстетики.

### Эжен Ионеско: проявление структур абсурдного

Еще одним знаменитым румынским авангардистом, получившим мировую известность, был драматург Эжен Ионеско (1909–1994). Если Тристан Тцара был основоположником дадаизма и абсурдной поэзии, то Эжен Ионеско — театра абсурда. Эжен Ионеско в юности был увлечен дадаизмом и писал стихи и критические тексты. В одном из ранних эссе под названием «Нет!» (*Nu!*) Ионеско с опорой на многочисленные и тщательно подобранные примеры, цитаты и систему аргументов доказывает вначале, что три румынских писателя, которые считались в то время вершиной румынской литературы — Ион Барбу (1895–1961), Тудор Аргеши (1880–1967) и Камиль Петреску (1894–1957) — являются абсолютными посредственностями, ничтожествами и плагиаторами, чье творчество есть верх пошлости и банальности, а затем во второй части своего текста он с такой же тщательностью и аккуратностью, ссылками и обоснованиями — и столь же убедительно — демонстрирует, что все три являются непревзойденными гениями, первооткрывателями и провидцами. В результате у читателя возникает семантическое «короткое замыкание», что же из двух убедительных и ярких версий является правдой. Тем самым Ионеско с самого начала закладывает основу своего творческого метода: игра с демонтажем банального сознания и его штампов, демонстрация механической и отчужденной природы функционирования человеческого мышления. Здесь можно увидеть созвучие с идеями Лучана Благи о Великом Анониме: Абсолют делает человеческое сознание заведомо ущербным и абсурдным, как необходимое условие самого существования проявленного бы-

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

<sup>2</sup> Ionescu E. Nu. București: Editura Vremea, 1934.

тия и его ноологической оси. Эта тема демонстрации отчужденности и механичности (абсурдности) банального сознания, а также речи и языка, становится главной в пьесах Ионеско — «Лысая певица»<sup>1</sup>, «Носорог»<sup>2</sup>, «Стулья»<sup>3</sup>, «Бескорыстный убийца»<sup>4</sup>, «Жертвы долга»<sup>5</sup> и т. д. Поведение персонажей пьес Ионеско одновременно и гротескно, и банально. Складывается впечатление, что на структуры повседневности с их бесконечно повторяющимся алгоритмом, фрагментарностью и заведомой предсказуемостью упал луч индифферентного и не ангажированного, но пристального ангелического внимания. От этого привычное открывается как чудовищное, осмысленное — как абсурдное, тепло-человечное — как ледяное и механическое, бодро рациональное как онейрически безумное. Ионеско не создает намеренно абсурдных ситуаций, любая человеческая ситуация в этом луче становится абсурдной, так обнажается глубинный факт оборванности ее связей с Логосом и структурами онтологии. Цензура Великого Анонима превращает сознание в бред, но открывается это полнее всего именно в сфере банального и привычного, где заложенный в самом основании человеческой мысли элемент фундаментального безумия (срез мистериального горизонта, по Благе), раскрывается в полной мере. В стройных моделях философии этот элемент надежно скрыт, но обнажается он именно в озабоченной суете маленьких людей. Многие критики восприняли пьесы Ионеско как денонацию «мелкобуржуазного класса», но речь шла явно о более глубинном анализе человеческого как такового. В банальности «простого человека» тщета человека как такового лишь обнажается, а глупость обывателя лишь вскрывает иррациональную подоплеку ума. В этом пессимистическом — гностическом — взгляде на природу человека мы легко можем опознать чисто румынскую экзистенцию, присущую еще древним фракийцам, предпочитавшим смерть жизни. Элиаде называл это «румынским шаманизмом».

То, что ряд критиков восприняли у Ионеско как нигилизм, на самом деле было его фракийским дублем. Неустойчивость идентичности главных героев пьес, выступающих то как супруга, то как мать (например, в «Стульях») и т. д., отражает не просто разрушение индивидуума, но и проявление глубинных архетипов — гештальт су-

---

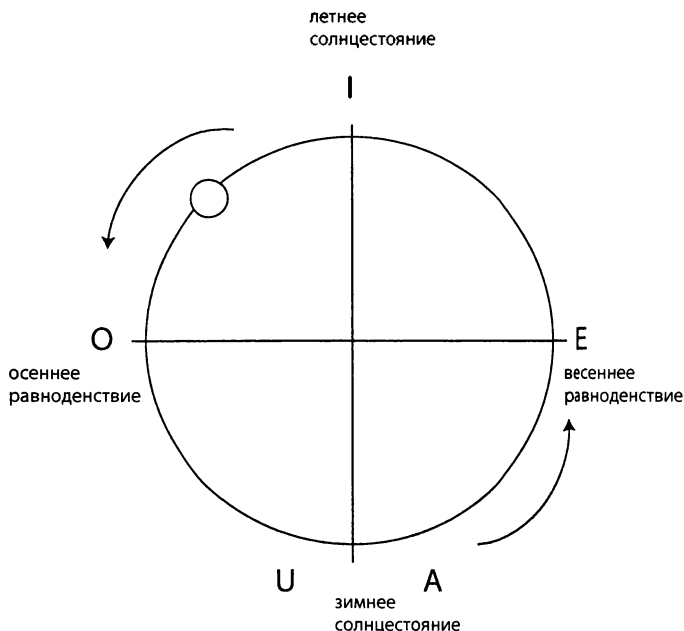
<sup>1</sup> Ионеско Э. Лысая певица // Ионеско Э. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. Носорог. СПб.: Симпозиум, 1999.

<sup>2</sup> Ионеско Э. Носорог // Ионеско Э. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. Носорог.

<sup>3</sup> Ионеско Э. Стулья // Ионеско Э. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. Между жизнью и сновидением.

<sup>4</sup> Ионеско Э. Бескорыстный убийца // Ионеско Э. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. Носорог.

<sup>5</sup> Ионеско Э. Жертвы долга // Ионеско Э. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. Носорог.



*Структура гласных в древнейшем обрядовом календаре по Г. Вирту*

прути и матери в равной мере присутствуют в архетипе Великой Богини. Поэтому Ионеско противопоставляет «реализму» в искусстве, который он считает высшей формой обманчивости и иллюзорности, *не ничто, но миф*<sup>1</sup>. Снова, как и в случае Тцары, во мраки бездны проступают шевелящиеся плечи готовящихся к восстанию титанов. Пьеса «Носорог» вполне может служить иллюстрацией их явления. По Ионеско, гештальт Носорога и есть собирательный образ титанического начала. Носорогами постепенно становятся все жители города, незаметно мутируя в постчеловеческие существа, пока последним оставшимся людям не становится стыдно, что они все еще носорогами не стали.

Следует обратить внимание на то, что многие бессмысленные на первый взгляд высказывания или даже отдельные звуки, издаваемые героями Ионеско, при ближайшем рассмотрении оказываются

<sup>1</sup> Ionesco E. Notes et contre-notes. P.: Gallimard, 1962.

наделенными некоторым символическим смыслом. Так, в заключительной сцене пьесы «Лысая певица»<sup>1</sup> мужской персонаж Мистер Смит, хозяин дома, произносит трижды серию гласных звуков:

- а, е, і, о, u
- а, е, і, о, u
- а, е, і, о, u

и добавляет в конце звук і вне серии. С точки зрения реконструкции древнейшего ритуального языка, предложенной немецким историком и специалистом в палеоэпиграфике Германом Виртом<sup>2</sup> (1885—1981), именно эта последовательность соответствовала «огласовке» древнейшей версии сакрального календаря.

В знаменитом стихотворении Артюра Рэмбо<sup>3</sup> (1854—1891) «Гласные» порядок несколько изменен, — о- и -u- меняются местами, но у Ионеску порядок восстановлен в соответствии с наиболее архаичной последовательностью. Сам Вирт объясняет это символизмом артикуляции: если гласный звук -а- произносится с широко открытым ртом (символическое соответствие началу года и рождению нового солнца), то при артикуляции гласного -і- губы растянуты горизонтально, а гласный -u- можно произносить с закрытым ртом, звук -е- можно считать промежуточным между -а- и -і-, тогда как -о- промежуточным между -і- и -u-. Именно эту последовательность Вирт обнаружил в многочисленных фонетических сакральных формулах эллинистического периода, в трудах гностиков, но также и в более древних и архаичных системах письма и календарных знаков, которые он прослеживал у самых разных народов. Вся последовательность глоссолалии Ионеску, таким образом, описывает три годовых цикла, с добавлением гласного -і-, соответствующего высшей точке года. Показательно, что за последней сценой пара гостей (Мартины) и пара хозяев (Смиты) меняются друг с другом местами, и все диалоги повторяются<sup>4</sup>. Это и есть наступление нового года — нового цикла, мещанской механической «вечности».

С другой стороны, можно рассматривать пьесы Ионеску и как иллюстрации к философии *Dasein*'а Мартина Хайдеггера. Фактически у всех его пьес один герой — das Man, персонификация обезличенного и отчужденного неаутентичного экзистирования, где личность не имеет никакого значения, а любое высказывание есть заведомо бессмысленная цитата. Хайдеггер исследовал структуры

<sup>1</sup> Ионеску Э. Лысая певица.

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

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>4</sup> Ионеску Э. Лысая певица.

повседневности (Allt glichkeit), считая их метафизическим феноменом, основанным на многократных напластованиях отчужденных от Dasein'a логических построений, создающих в конце концов столь тяжелую и вязкую конструкцию, что пробуждение к бытию и сама постановка вопроса о бытии становится в них более невозможной. Именно это Хайдеггер вслед за Ницше и называет современным нигилизмом. Будучи интерпретированными таким образом, пьесы Ионеско оказываются впечатляющей иллюстрацией фигуры das Man'a и структур повседневности, которые под видимостью уверенного уюта и надежного хорошо организованного быта скрывают — все хуже и хуже по мере усугубления чисто технического отношения к миру — бездну ничто. В конце эпохи Модерна это ничто дает о себе знать уже вполне осязаемо, и именно это стремятся показать румынские интеллектуалы — как Тцара, так и Ионеско. Но чисто румынской особенностью такой констатации является догадка, что вторгающееся в мир неаутентичной цивилизации ничто является при этом еще и чем-то живым. Отрицание Логоса Аполлона приобретает черты приходящего из глубин материи и центра Ночи *существа*, пока еще лишенного имени и формы, но уже ясно предчувствуемого.

Одной из характерных черт многих пьес Ионеско является разрушение порядка времени. Часы абсурда идут в произвольной последовательности, прошлое меняется с будущим, а минуты растягиваются на столетия. Это также можно объяснить через философию Хайдеггера<sup>1</sup>, для которого время мыслится через отношение к бытию, а хронология превращается в историал (Seynsgeschichte)<sup>2</sup>. Если вопрос о бытии не ставится, то время распадается, поскольку его изначальная структура неразрывно связана с онтологией. Без онтологии время утрачивает и свою структуру, и свою направленность, и свой смысл. Поэтому с ним начинают происходить разнообразные метаморфозы: прошлое оказывается в будущем, временные фрагменты перемешиваются друг с другом, и оно начинает течь произвольно, подчиняясь алеаторному коду или, наоборот, застывает в бессмысленном повторении одного и того же. Все это наглядно представлено в пьесах Ионеско, где в хайдеггерианском ключе распад онтологии отражается одновременно на трех принципиальных уровнях — через разложение семантической секвенции, через отчуждающий нигилизм и через утрату связи языка с его глубинным истоком.

Окончательная смерть субъекта, созвучная торжественным и трагичным сценам гибели короля Артура или валашских и молдав-

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.



ских государей и воевод, описана Ионеску в пьесе «Король умирает»<sup>1</sup>. Смерть субъекта, согласно феноменологии, влечет за собой и смерть объекта, который есть не что иное, как нозма<sup>2</sup>: у Ионеску вместе с умиранием короля Беранже постепенно исчезает и его царство.

### Эмиль Чоран: злой демиург, предавший Румынию

Наиболее пессимистичным из всех румынских мыслителей и писателей XX века, несомненно, является Эмиль Чоран (1911 – 1995). Так же как Тристан Тцара и Эжен Ионеско он значительную часть жизни прожил во Франции, и многие работы написаны им на французском языке. Чоран был другом Элиаде и Ионеско и разделял с ними глубокий интерес к румынской идентичности и одновременно предельное критичное отношение к современности и европейскому Новому времени. Чоран был родом из Трансильвании и поэтому для него было характерно модернистское понимание румынской идентичности, близкое к Трансильванской школе и идеям Октавиана Гоги. В ранней работе «Трансфигурация Румынии»<sup>3</sup> он дает критической анализ этой идентичности, укоряя румын в пассивности, архаизме, ностальгии и фатализме, полагая, что «миоритический пейзаж», столь ценимый Лучианом Благой, представляет собой бегство в смерть и отказ от столкновения народа с вызовами истории. Трансильванский стиль румынского национализма приводит Чорана к призыву тотального преобразования Румынии, ее взросления, пробуждения и занятия активной позиции в отношении окружающего мира — его вызовов, идей, народов и геополитических процессов. Все предыдущее было для Чорана лишь недо-историей, только в XX веке у румын появился шанс вступить по-настоящему в историю и начать творить ее. Чоран пишет:

Нация, у которой нет миссии, не заслуживает жизни, кроме того, вообще не имеет смысла<sup>4</sup>.

При этом Чоран признает, что мессианская цель у румын есть.

Румынии недостает не мессианских чаяний, но определенности их содержания в народном сознании. Наши мифы находятся в эмбриональном состоянии. Необходимо довести их до сознания народа.

<sup>1</sup> Ионеско Э. Король умирает // Ионеско Э. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. Носорог.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

<sup>3</sup> Cioran E. Transfiguration de La Roumanie. P.: L'Herne, 2009.

<sup>4</sup> Ibid. P. 126.

чтобы у него возникло живое чувство своей внутренней широты, а также необходимо ясно объяснить ему смысл его миссии. Но эта миссия должна отражать столь же высокую гордость, что и сам мессианский проект, чтобы поддерживать вокруг него мистическую атмосферу. Мессианизм без мистики будет пуст и бесполезен<sup>1</sup>.

Возрождение Румынии и ее вступление в историю, по Чорану, должны быть ориентированы строго в будущее, представлять собой резкий скачок, а прошлое никак не может служить в этом позитивной основой. Древние корни Румынии для Чорана имеют чисто негативную ценность. Так, он выдвигает следующий парадокс:

Я люблю прошлое Румынии всеми силами моей ненависти<sup>2</sup>.

Это означает, что в перспективе трансильванской версии румынского национализма значением обладает только проект, профетизм, предсказание о будущем и наделение его высшей ценностью, способной мобилизовать дух народа на великие свершения, где главное — победа, которая оправдывает, по Чорану, любые эксцессы. «Все победы моральны»<sup>3</sup>, — утверждает он.

Однако ранний период, полный воли к историческому бытию, у Чорана сменился черным отчаянием. История Румынии пошла по совершенно иному пути, нежели тот, который предначертал для нее Чоран, двигаясь в традиционном для нее ключе адаптации к историческим обстоятельствам, определенных компромиссов и глубинной «мириотической» ностальгии. То, что при этом румынский народ сохранял свою неизменную идентичность, для Чорана было не утешением, но дополнительным источником боли. Поэтому он в духе своего радикализма принимает решение порвать связи с румынским началом, осуществить акт не просто физической, но духовной эмиграции во Францию и сосредоточиться на исследовании личного отношения к истории, миру, идеям, культуре и смерти.

Однако и в этом индивидуализме Чоран остается вполне румыном, поскольку вместо сбалансированного (по его же определению) французского стиля, где индивидуальное начало находит себе место в истории и культуре, не утрачивая ни экстатической революционности, ни своей оси, Чоран погрузился в глубинный пессимизм, создав уникальную метафизику *полного отчаяния*, отражающую все тот же румынский — фракийский — дух, от которого юный Чоран

<sup>1</sup> Cioran E. Transfiguration de La Roumanie. P. 126.

<sup>2</sup> Ibid. P. 120.

<sup>3</sup> Ibid. P. 121.

стремился спастись в мессианском скачке в историю. При том, что к Румынии в дальнейшем он больше почти не обращается и пишет основные труды по-французски, печать Дакии лежит на нем легко узнаваемой метафизической тенью.

В Чоране можно распознать продолжение «Конрада» Мицкевича — придя к необратимому заключению, что Господь Бог оставил горячо любимый народ, мистический националист встает на пути богоборчества, бросая *такому* Богу вызов<sup>1</sup>. Если герой «Дзядов» Мицкевича остановился на краю бездны, бесстрашный Чоран делает решительный следующий шаг и падает в ночь тотального пессимизма. Показательно, что в его творчестве появляется древняя фигура ранних гностиков — «Злой Демиург»<sup>2</sup>. Чоран говорит со всей определенностью:

У меня никак не идет из головы, что это мир есть плод творения темного божества, продолжением тени которого я являюсь и что мне предназначено исчерпать все последствия проклятия, которое оно повесило надо мной и над всеми остальными его творениями.

Rien ne pourra m'ôter de l'esprit que ce monde est le fruit d'un dieux ténébreux dont je prolonge l'ombre et qu'il m'appartient d'épuiser les conséquences de la malédiction suspendue sur lui et sur son œuvre<sup>3</sup>.

Как и в случае Мицкевича и отчасти Эминеску, мистический патриот, столкнувшись с радикальным опровержением своих чаяний в конкретной действительности, бросает вызов божеству и углубляется во внутренние бездны. Для Чорана опыт гностиков и богомилов приобретает новую свежесть. Ему предельно внятно и отвержение катарами деторождения. Тема проклятия воспроизводства телесного человечества занимает Чорана на протяжении многих страниц его труда. Он полагает, что неспособность оставаться внутри самого себя есть свойство не только человека, зачинающего потомков, но и самого Творца, что указывает на обоюдное несовершенство и его самого, и всего того, на что падает его тень. Чоран осознает глубинное родство с гностиками в отвержении не просто внешнего мира, но и его непосредственной причины. При этом Чоран не принимает сторону Дьявола. Как и гностики он считает его лишь имманентным блюстителем Злого Демиурга, вершащим историю. Он говорит об этом в следующих формулах:

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Cioran E. Le mauvais démiurge // Cioran E. Œuvres. P.: Gallimard, 1995. Русский перевод: Чоран Э. После конца истории. СПб.: Симпозиум, 2002.

<sup>3</sup> Cioran E. Le mauvais démiurge. P. 1233.

Дьявол есть лишь представитель, делегат демиурга, управляющий делами мира сего. Несмотря на его престиж и на ужас, сопряженный с его именем, он просто администратор, ангел, ответственный за низшие формы жизни, за историю.

Le démon est le représentant, le délégué du démiurge dont il gère les affaires ici-bas. Malgré son prestige et la terreur attachée à son nom, il n'est qu'un administrateur, qu'un ange préposé à une basse besogne, à l'histoire<sup>1</sup>.

Восставать против одного лишь Дьявола, по Чорану, наивно. Надо искать более глубокие источники зла, а они в Демиурге. Но в определенный момент дискурса, вплотную подходящего к богорборчеству и отчаянному титанизму, Чоран меняет регистр своей мысли и сближается с *апофатической метафизикой*, родственной Рейнским мистикам с их учением о трех людях<sup>2</sup> (Таулер), или индуистской Адвайта-Веданте<sup>3</sup>.

Отвержение внешнего Творца есть не занятие позиции Дьявола, но резкий бросок в сторону предельной интериорности — к Радикальному Субъекту. Так, Чоран пишет:

Творец — это абсолют внешнего человека; внутренний человек, напротив, осознает творение как неприятную, подчас зловредную, деталь. Всякий глубокий религиозный опыт начинается там, где заканчивается царство демиурга. Этот опыт не знает, что делать с этим царством, он денонсирует его, он как таковой является его отрицанием. Пока мы являемся одержимыми ими обоими (демиургом и его миром), нет никакой возможности от них ускользнуть, чтобы в порыве к самоуничтожению достичь области нетварного и там раствориться. Благодаря экстазу — целью которого является бог без атрибутов, сущность бога — мы поднимаемся к форме бесстрастности, более чистой, чем бесстрастность самого высшего бога, и если мы погружаемся в божественное, то в тоже время находимся по ту сторону всякой божественной формы. Это финальный этап в пути мистика, а началом этого пути является разрыв с демиургом, отказ иметь дело с ним самим и аплодировать его творению.

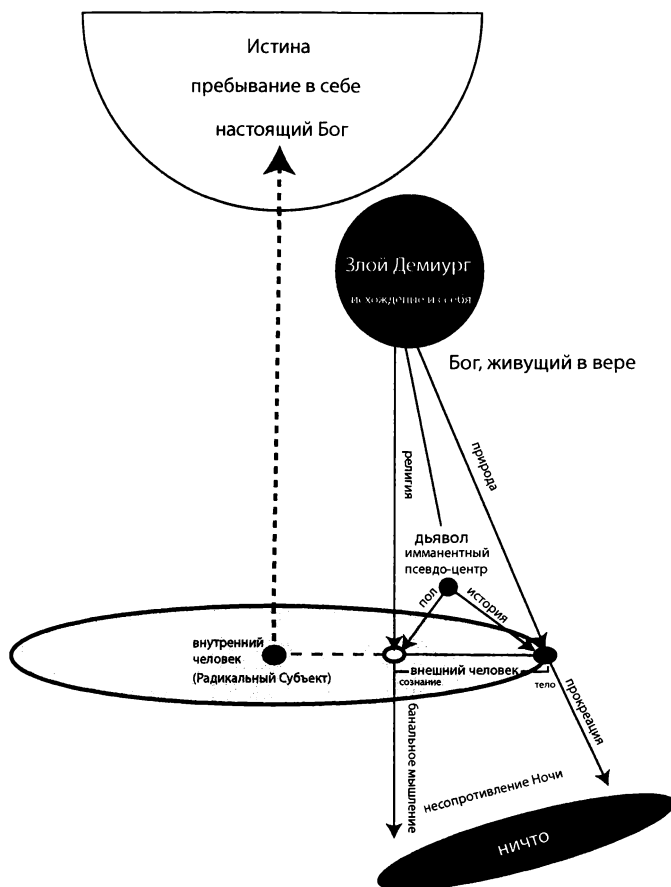
Le créateur est l'absolu de l'homme extérieur; l'homme intérieur en revanche considère la création comme un détail gênant, comme un épisode inutile, voire néfaste. Toute expérience religieuse profonde commence là où finit le règne du démiurge. Elle n'a que faire de lui, elle le dénonce, elle en est la négation. Tant qu'il nous obsède, lui et le monde, nul moyen d'échapper à l'un et à l'autre, pour, dans un élan d'anéantissement, rejoindre le non-crée et nous y dissoudre. À la faveur de l'extase — dont l'objet est un dieu sans attributs, une essence de dieu — on s'élève vers une forme d'apathie plus pure que celle du dieu suprême lui-même, et si on plonge dans le divin, on n'en est pas moins au-delà de toute forme de divinité. C'est là l'étape finale, le point d'arrivée de la mystique, le point de départ étant la rupture avec le démiurge, le refus de frayer encore avec lui et d'applaudir à son œuvre<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cioran E. Le mauvais démiurge. P. 1170.

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

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

<sup>4</sup> Cioran E. Le mauvais démiurge. P. 1172.



### *Структура пессимистической метафизики Э. Чорана*

Как и в случае классического гностицизма, Чоран склоняется к дуальному платонизму<sup>1</sup>: отношение внешнего человека с внешним божеством (с «Богом, живущим в вере», согласно Ибн Араби<sup>2</sup>) радикально противопоставляется отношению внутреннего человека (апофатического человека) с внутренним божеством (с «Богом как таковым», по Ибн Араби). Дуалистический платонизм видит в этих

<sup>1</sup> Дугин А. Г. В поисках темного Логоса.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

двух осях оппозицию, тогда как недуальный — свойственный неоплатоникам или православной мистике — признает легитимность обеих осей — творение прекрасно, так как создано благим демиургом, но все это творение — как поле символов — обращает наше внимание на внутреннее измерение, призывая сосредоточиться на глубине сердечной молитвы и внутреннем делании. Чоран балансирует на грани между высшим дионисизмом апофатики, где Логос Аполлона доходит до своей верхней границы с непроявленным 'Εν<sup>1</sup> (Единым), и титаническим богоборчеством, вытекающим из *чрезмерно* (а чрезмерность — ὕβρις — признак титанов) противопоставления внутреннего и внешнего. Именно поэтому вполне приемлемый мистический пассаж, указывающий на Радикального Субъекта, который мы привели, завершается зловещими и уже откровенно намекающими на «метафизический сатанизм» нотками:

Никто не преклоняет колени перед ним, Nul ne s'agenouille devant lui; nul ne le никто его не почитает. Единственные слова, к которые к нему обращены — это про- vénère. Les seules paroles qu'on lui adresse читанные задом наперед молитвы — sont des supplications à rebours, — unique единственный способ коммуникаций mode de communication entre une créature между падшей тварью и падшим творцом. et un créateur également déchu<sup>2</sup>.

Здесь явно содержится намек на колдовские практики прочтения молитв задом наперед, фигурирующие в сатанинских обрядах. Возможно, Чоран следует за описаниями обрядов наиболее радикальных версий дуалистического гностицизма — таких как секта офитов или сетиа<sup>3</sup>.

Мы не склонны объяснять гностицизм и радикальный пессимизм Чорана только его разочарованием в том, по какому пути пошла румынская история в XX веке. Естественно, мысль этого великого мыслителя многообразна и имеет разные измерения. Но при этом нельзя не увидеть в самой структуре философии Чорана мотивы, близкие и к Лучану Благе, и к Мирче Элиаде, и к Константину Нойке, и к Тристану Тцаре, и к Эжену Ионеско, и к Жану Парвулеско. Фракийское начало и глубинная ангажированность в румынский экзистенциальный горизонт, безусловно, присутствуют у Чорана, делая его великим румынским мыслителем, не зависимо от того, что он большинство своих трудов написал по-французски.

Следует также отметить трансильванскую специфику его взглядов. Румыны Трансильвании отличались более европейской ориен-

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

<sup>2</sup> Cioran E. Le mauvais démiurge. P. 1172 – 1173.

<sup>3</sup> Йонас Г. Гностицизм. (Гностическая религия). СПб.: Лань, 1998

тацией, а значит, им присуща строгая эксклюзивность логического мышления — или/или. Отсюда и презрение Чорана к византизму, и опасения, связанные с Россией и православной культурой в целом. Ему ближе протестантский стиль и тевтонский героический дуализм. По контрасту с этим мыслители Валахии и Молдавии (например, кружок «*Rugul Aprins*») отличаются менее дуалистической формой мысли и соответственно более гибкими (дионисийскими) моделями, предлагаемыми для выражения румынской идентичности. Они также платоники и сторонники внутреннего человека (и внутреннего Бога), но они не противопоставляют в гностическом порыве их человеку внешнему, творению и Творцу, но смотрят на внешнее внутренним зрением. Поэтому если эксклюзивная версия утверждения румынского Логоса (в версии Чорана) действительно не состоялась, будучи погребенной под множеством исторических компромиссов, недоразумений и археомодерна в целом, то это еще не означает необратимого краха румынского *Dasein*'а.

# **ЧАСТЬ 3. ВЕНГРЫ. СКИФСКАЯ ИДЕЯ**





# Глава 1. Мадыяры в Европе

## «Черные угры» — кочевники уральской семьи

В конце IX века в Паннонию вторглись племена *мадьяр* (венгров). Они относились к народам уральской семьи и более конкретно к угорской ветви, которую мы рассматриваем в отдельном томе «Ноомахии»<sup>1</sup>. Предки мадыяров финно-угры населяли преимущественно северные области Турана (в основном лесную зону), соседствуя с индоиранскими племенами, кочевавшими по Великой Степи. Следы этого соседства отчетливо видны в памятниках Андроновской культуры, а также в угорском фольклоре, где изобилуют сюжеты иранской мифологии и древней религии.

Кочевые племена угров в I тысячелетии до Р.Х. мы встречаем уже в бассейне Камы.

Структура уральской цивилизации, основы ее мифологических представлений и социальной организации относятся к более общему контексту цивилизации Турана, где доминирует патриархат, андрократия, вертикальные симметрии и культ небесных мужских богов. Это является ядром финно-угорской культуры, в которой вместе с тем получило распространение земледелие в его патриархальном измерении. В целом для экзистенциального горизонта финно-угров характерно неравномерное распространение уранических и хтонических элементов, причем этот баланс изменяется в сторону древнего матриархата *по мере удаления от области Уральских гор* — причем одновременно и к востоку (по мере приближения к области расселения палеоазиатских народов), и к западу, где у самых западных финнов — саамов — мы встречаем черты палеоевропейского матриархата (заметные в карело-финской «Калевале»<sup>2</sup>). При этом собственно угры, а также самые восточные племена финнов, живущие ближе всех остальных к Уральской гряде, напротив, являются носителями наиболее патриархальных, уранических и солярных структур. То обстоятельство, что венгры с лингвистической точки зрения ближе всего стоят именно к угорским народам, говорит об их

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

<sup>2</sup> Там же.

сходстве с той частью финно-угорских племен, где туранский патриархат преобладал. У самих угров (ханты и манси) есть ряд сюжетов, свидетельствующих о кочевом и воинственном образе жизни и о наличии древних аристократических родов сарматского происхождения (прежде всего это видно у народа манси, а также у фратрии Мось народа хантов), хотя большинство угров постепенно перешли к практикам охоты и собирательства. Видимо, нечто подобное некогда произошло и в Восточной Сибири по мере того, как часть алтайских народов — под влиянием индоевропейцев — переходила к кочевому образу жизни (тюрки, монголы), а другая часть уходила на север в тайгу (эвенки).

Древние мадьяры были единственным уральским народом, полностью принявшим кочевничество и классическую типологию цивилизации Турана, представляя собой наиболее радикальную андрократическую версию среди всех других угро-финских культур. Следовательно, общность мифологии, преданий и языковых форм венгров и других угро-финнов имеет своей осью именно соларно-патриархальную сторону уральского экзистенциального горизонта, которая является в целом определяющей для всей угро-финской цивилизации и особенно для тех народов, которые расселились ближе всего к Уральскому хребту. Соответственно, логично предположить, что изначально предки мадьяр сложились как народ в непосредственной близости от Урала и в примыкающих к Уральским горам областях Великой Степи. Культурное сходство легко обнаружить и с народами Поволжья, в том числе и с тюрками, и особенно с наиболее архаичными среди них, являющимися потомками древних булгар — прежде всего с чувашами. Сами мадьяры также тесно соприкасались с тюркскими племенами, что позволяет наметить общее культурное поле между Уралом и Волгой, где соседствовали кочевые иранские племена, тюрки и финно-угры.

В IV и V веках по Р.Х. угры-кочевники переместились с территории Западного Урала (Мадьярская прародина) на территорию между Южным Уралом и Волгой (современные Башкирия и Пермский край), которую хроники называют «Великая Венгрия» (*Magna Hungaria*)<sup>1</sup>. Еще одним названием прародины венгров является Дентумогер (*Dentü-Mogyer*), что в древних хрониках обозначало Скифию или часть Скифии, населенную мадьярами.

Спустя три столетия, в VIII веке, они расселились в пространстве между Волгой, Доном и рекой Донец. В отличие от остальных угров этих кочевых угров славяне называли «черными уграми» или «вен-

<sup>1</sup> *Fodor I. Die grosse Wanderung der Ungarn vom Ural nach Pannonien. Budapest: Corvina, 1982.*

грамми». Сами себя они называли мадырами — *magyarok*. Это самоназвание восходит к общеуральскому корню \**mańś*, что значит «мужчина» — отсюда хантыйское *mańt*, *mońt*, *maś* (фратрия Мось) и разные версии *mańśi*, *mańś*, *mǎńś*, *mańś* (народ манси).

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

С 750 по 850 год мадыры живут в стране Леведия, локализация которой не установлена, но хроники дают понять, что она находилась рядом с землями хазар, а сами мадыры были вассалами Хазарии. Вероятно, Леведия находилась на Северном Кавказе — к северо-востоку от Азовского моря.

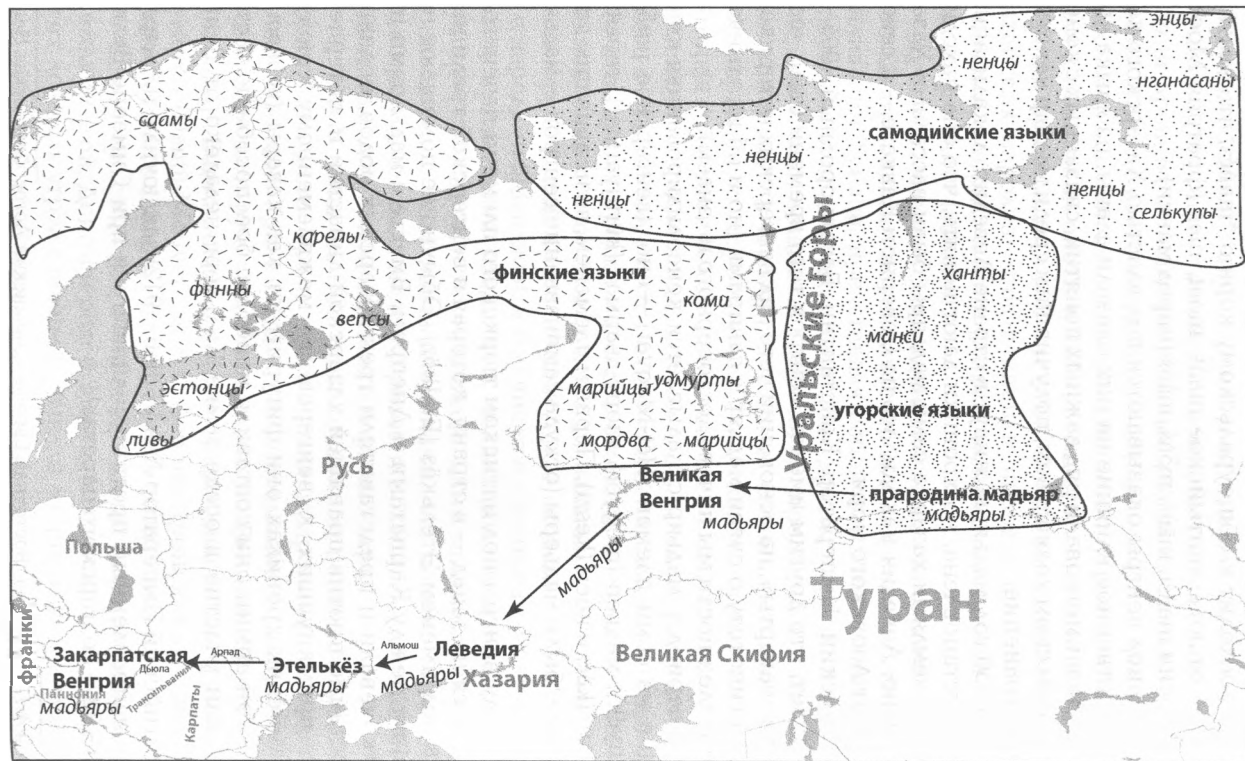
Византийский Император Константин Багрянородный (905 — 959) сообщает, что другим именем венгров того времени было «саварты» или «саварты», на основании чего ряд венгерских историков выдвинули гипотезу о связи мадыр с савирами (но и об их этнической принадлежности мы ничего достоверного не знаем).

В этот период у мадыр складывается консолидированная конфедерация из семи племен (*Hét-Magyar*) — ено, (венгерское *jenő*), ньек — (*nyék*), медьер (*megyer*), кюрт-дьярмат (*kürtgyarmat*), тарьян (*tarján*), кер (*kér*) и кеси (*keszi*). Первым племенем, возглавившим все переселение, были медьеры (откуда самоназвание венгров — мадыры).

В 850 году венгры под натиском тюркского племени печенегов переселяются на запад — в страну, которая в венгерской традиции известна под именем Этелькёз (*Etelköz*). Обычно ее помещают на территории между Карпатами и Днестром. Вместе с мадырами на запад откочевали и представители трех хазарских родов, поднявших восстание против правящей хазарской династии и, потерпев неудачу, примкнувших к венгерскому межплеменному союзу. В византийских хрониках они фигурируют как кавары (*καβαροι*). В венгерской армии они составили наиболее боеспособную часть и принимали участие в осаде замка Кульберг недалеко от Вены в 881 году.

Византийский Император Лев VI (866 — 912) заключил с мадырами союз, направленный против усилившегося при Симеоне Великом (864 — 927) Болгарского царства<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.



Миграция мадяров в Восточную Европу (III—IX века по Р. Х.) и ойкумена народов уральской семьи

## Альмош приходит в Карпаты

Первым известным историкам великим князем (fejedelem) венгров был Альмош (ок. 820 — 895), объединивший под своей властью вождей семи племен, еще на территории Турана (Леведии). Имя отца Альмоша было Идьек (или Элод), а матери — Эмеше. Отцом Эмеше назван князь Ёнедубелия, а отцом Идьека — Угег.

Согласно легенде, перед рождением Альмоша Эмеше приснился вещий сон, где к ней спустилась священная птица Турул<sup>1</sup>, от которой она и зачала будущего великого князя венгров. Эмеше было открыто, что ей суждено родить великого правителя, который будет править в далекой стране.

Некоторые венгерские историки трактуют имя Альмош (Álmos) как древнее название солнца, а предания, связанные с ним — как солярные мифы<sup>2</sup>. По другой версии имя Альмош происходит от венгерского слова *álom*, дословно «сон», так как он был зачат во сне священной птицей Турул, покровительницей и символом венгерского народа.

Ранее политии кочевых угров строились, как и другие туранские общины, на принципе военной конфедерации, а власть вождей была относительно слабой и укреплялась только на время ведения военных действий. Во второй половине IX века венгры существенно меняют систему власти: у них появляется пара правителей — сакральный царь (*kende*) и военный вождь (*gyula*).

Альмош, заключив союз с Византией, в 895 году пересек Дунай и вторгся на территорию Болгарии. Болгары обратились за помощью к печенегам, которые атаковали мадьяр с востока и оттеснили их за Карпаты — в Трансильванию. Оттуда мадьяры двинулись к западу и нанесли поражение князю Великой Моравии Святополку I (? — 894), а вслед за тем и Святополку II (ок. 884 — 906).

Альмош передал власть своему сыну Арпаду (ок. 845 — ок. 907). Под давлением печенегов и булгар, разбивших армию мадьяр на Южном Буге, в 896 году венгры из страны Этелькёз под началом двух вождей — военного (*gyula*) Арпада и сакрального (*kende*) Курсана (? — 904) — вторгаются в Трансильванию и Паннонию, традиционную крайнюю точку движения кочевых степняков в сторону запада. Союзником Курсана был король Восточнофранкского королевств-

<sup>1</sup> В венгерском фольклоре есть рассказ о том, что птица Турул принесла трансильванскому принцу Ференцу Ракоци во время антиавстрийского восстания потертый в битве меч.

<sup>2</sup> Nagy G. Az Álmos-monda. Mythologiai tanulmány. Sepsi-Szentgyörgy: Jókai nyomda, 1884.

ва Арнульф Каринтийский (ок. 850 — 899) из династии Каролингов, вместе с которым они и нанесли поражение Святополку I. Арнульф в благодарность за помощь отдал Курсану часть территорий Моравии и южные области Венгрии, находившиеся ранее под властью болгар. Чтобы отстоять вновь приобретенные земли от болгар, Курсан вступил в союз с Византией, что также дало положительный эффект. После смерти Курсана, предательски убитого на пиру по приказу сына Арнульфа Людовика IV (893 — 911), у венгерских правителей остается в ходу только один термин — *gyula*, то есть военный предводитель, и Арпад упраздняет дуальную монархию, сосредоточив всю власть в своих руках. Он же становится правителем и тех областей, которые получил от франков или завоевал Курсан.

Мадьяры повторили путь из Турана в Восточную Европу, который до них проделали многочисленные волны индоевропейцев<sup>1</sup>, а в более поздние эпохи — гунны и авары. Сами мадьяры поэтому считали себя наследниками гуннской и аварской государственности, откуда возникала идея об особом предназначении мадьяр править этими землями и строить на них свое государство. «Черные венгры» были наследниками гуннского и аварского горизонта и положили эту идею в основу своего исторического самосознания<sup>2</sup>. Вместе с тем они осели на землях, населенных до них романизированными потомками даков (Трансильвания) и особенно плотно славянами, причем разных ветвей — восточными на востоке (Западная Украина), западными в самой Паннонии (Блатенское княжество) и на севере (чехи, моравы и словаки — Нитранское княжество), южными — на юге в Сербии и Хорватии<sup>3</sup>.

Показательно, что не только венгры Европы, смешавшиеся со славянами и валахами, а также с германцами, были в подавляющем числе случаев европеоидами, но и археология кочевых утров Турана показывает, что и среди них носители монголоидного и смешанного монголоидно-европеоидного типа были в меньшинстве, не превышая  $\frac{1}{6}$  населения. Это значит, что индоевропейский элемент и у древних утров был преобладающим, точно так же, как и в случае гуннов, аваров, булгар и савиров. Если же к фенотипу добавить прямую преемственность кочевого образа жизни, воинственного стиля общества, организованного как армия, жесткого патриархата, небесной ориентации религии и жертвенных обрядов, культ лоша-

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

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

дей и колеса, наличие сходной системы сакральных знаков (рунического типа) и многие другие элементы культуры и цивилизации, мы получим картину *устойчивости туранского экзистенциального горизонта*, который сохраняет свою структуру и в постиндоевропейский период — после гуннских завоеваний, открывших страницу господства в Великой Степи народов, говорящих на индоевропейских языках. Однако эта смена языка с индоевропейского на алтайский (урало-алтайский), исток которой следует искать в самых восточных пределах Турана — на Дальнем Востоке и Маньчжурии, не изменила основного вектора туранской цивилизации, не аффектировала саму природу туранского Логоса, оставшуюся в целом неизменной и не затронутой лингвистической трансформацией. Более того, туранские народы, говорящие на урало-алтайских языках, были в значительной степени «индоевропейскими» по своему этническому составу, по фенотипу и, что еще важнее, по организации своего Dasein'a.

### Гунор и Магор: идеология венгерского скифства

Позднее, в XIII веке, уже в эпоху нахождения венгров в Европе и их христианизации получила хождение легенда об истоках государственности мадьяр. С нее берет начало венгерский историа́л.

В основе легенды лежит идея о родстве венгров и гуннов, что передается образами двух братьев — Гунора и Магора (Магор — эпоним мадьяр). В библейском контексте Гунор и Магор считались либо сыновьями Иафета (это сближало бы их с общим предком индоевропейских народов), либо в другой версии Магога (считавшегося первопредком скифом и символом народов Турана), либо в третьей версии Менрота (Ménrót — венгерское произношение библейского Нимрода). В случае Менрота-Нимрода упоминается его жена Энет (старовенгерское «eneу», современное «lány» — дословно «ланы»). Образы Лани в качестве праматери мадьяр, равно как и священной птицы Турула в качестве праотца (в легенде о Эмеше, матери Альмоша) позволяют предположить, что у древних венгров существовали культы сакральных животных и птиц — лани и коршуна.

В версии, связанной с Менротом, он представлен гигантом, который после смещения языков и разрушения Вавилонской башни пришел в землю Хавила (территория современной Персии). Там и были рождены два первенца от его жены Энет — Гунор и Магор. От других жен Менрот произвел предков других туранских народов — в частности, скифов и сарматов. Первенцы Гунор и Магор отправились на охоту в Меотийские болота (область Восточного При-



черноморья, зона формирования древнейшей индоевропейской Майкопской культуры), где, следуя за постоянно ускользающей от них Белой Ланью (Csodaszarvas), набрали на прекрасные земли. Там они и решили обосноваться. Через шесть лет они вышли из своих земель и обнаружили лагерь алан из племени князя (дьюлы) Белара, где остались лишь женщины и дети. Они похитили двух дочерей Белара и взяли их в жены. От этих браков пошли два великих народа — гунны от Гунара и мадьяры от Магора.

В другой версии Гунор и Магор, сыновья Иафета, охотились за белым оленем. Проведя в погоне за белым оленем (символическим эквивалентом лани) много лет, они вернулись назад и увидели, что их потомство за это время размножилось, превратившись в 108 скифских кланов, которые населили обширные территории Турана. Потомком Гунара был гунн Атилла<sup>1</sup>, а потомком Магора — мадьяр Альмош.

Здесь важно, что в основе венгерского историала лежит преемственность скифов (или сарматов), то есть индоевропейской кочевой культуры<sup>2</sup>. При этом главным свойством скифов считалась именно воинственность, что и было положено в основу этического кодекса средневекового венгерского рыцарства. Так, в XVI веке параллельно становлению теории польско-литовского сарматизма<sup>3</sup> в Венгрии сложилась *идеология скифства*, возводящая истоки венгров к скифской цивилизации и прославляющая ценности войны, мужества и храбрости. То, что скифы одержали победу даже над непобедимыми персами царя Дария и армиями Александра Македонского, было основанием для гордости и образцом для подражания венгерской аристократии, считавшей себя потомками Магора, а через него Менрота (или Магога), первопредка и эпонима скифов.

Родство Магора с Гунором, на котором основывалась идеология венгерского скифства, обосновывало также легитимность преемственности государства мадьяр IX века и Империи гуннов V века, поскольку обе политики не только имели общую локализацию в пространстве Восточной Европы, где находился их центр, но и общие туранские корни, и более того — общий *цивилизационный стиль*. Напрямую не упомянутые в этом историале авары по умолчанию считались еще одним (стилистически) родственным «скифским» народом, имевшим сходную идентичность, структуру и ценностную систему — воинственный кочевой жестко патриархальный народ,

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

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

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

пришедший на эти же восточноевропейские земли из Великой Степи (то есть из Скифии).

Характерно, что аналогичный сюжет о священной охоте мы встречаем в истоках молдавской государственности — в легенде о воеводе Драгоше, который также отправился на охоту за белым зубром и, преследуя его, набрел на обетованную землю, где и основал княжество Молдавия<sup>1</sup>.

Одним из наиболее ярких выразителей идеологии венгерского скифства был юрист и католический теолог Иштван Вербовций (1458 — 1541), разработавший ряд законов<sup>2</sup>, направленных на укрепление позиции в обществе средних и мелких дворян, обосновывая это *скифскими традициями*. Иштван Вербовций считает, что нормативным типом венгра является *воин*, который рассматривается как нормативный образец полноценного гражданина и совершенный социальный тип. Происхождение крестьянства Вербовций объясняет понижением социального статуса тех воинов, которые проявили в бою трусость и тем самым лишились изначального достоинства. Таким образом, быть крестьянином в оптике идеологии скифства означало отбывать наказание за проявленное предками малодушие в бою. Именно на этом основании крестьяне поражались в правах, а все дворяне — включая мелких — напротив, обретали неотчуждаемые привилегии. Так туранский стиль приобретал законодательную основу.

Идеи Иштвана Вербовция относительно необходимости единства народа и монарха для создания сильного независимого централизованного государства, построенного на союзе аристократии с королем под началом католической церкви вопреки набиравшему силу в Венгрии протестантизму, приобрели статус фактически государственной идеологии, на основе которой были разработаны и соответствующие юридические положения, сохранявшие свое фундаментальное значение вплоть до буржуазной революции 1848 года. Таким образом, венгерское скифство во многом предопределило структуру политического самосознания венгров, а также юридический и этический код венгерского общества на несколько столетий.

## Первые Арпады

Сын Альмоша Арпад, под чьим началом магьяры завоевали Паннонию и другие территории будущей Венгрии, основав на месте походного шатра будущую столицу королевства Буду (Будапешт),

<sup>1</sup> *Eliade M. De Zamolxis à Gengis Khan.*

<sup>2</sup> *Werbőczy I. Tripartitum Opus Iuris Consuetudinarii Incltyti Regni Hungariae. Viennae: Ioannes Syngrenius, 1572.*

положил начало новой политике, которой суждено было стать важнейшим геополитическим центром влияния в Восточной Европе. Для туранских народов не было характерно безусловное подчинение власти великого князя, поскольку в духе скифской идеологии все воины были равны между собой, а вождем имел право становиться самый храбрый и самый отважный, доказывающий снова и снова свои качества в боях и походах. В такой ситуации удержать власть в руках одной династии было трудно, поскольку требовалось подкреплять претензии на трон личными военными достижениями. Альмошу и его сыну Арпаду удалось этого добиться, чему способствовали масштабные военные походы в Европу и завоевания новых земель для своего народа. В конце концов Арпаду удалось сосредоточить всю власть в своих руках, хотя еще долгое время венгерские магнаты оказывали монархической власти ожесточенное сопротивление.

После смерти Арпада великокняжеский титул и трон унаследовал его младший сын Жольт (ок. 896 — 949). Однако Паннония и Трансильвания, а также другие области, заселенные мадьярами, оказались во власти военных вождей, главным занятием которых были набеги на окружающие европейские народы (*kalandozások*), составлявшие основу бытия-в-войне, свойственную туранской цивилизации. Венгерские военные отряды вторгались практически во все территории Западной Европы вплоть до Испании, Франции, Италии и Германии, опустошая земли, уничтожая противников, захватывая добычу — повторяя в целом классический алгоритм кочевой жизни.

Жольт участвовал в этих походах лично, но уже таким безусловным авторитетом, как Альмош или Арпад, не пользовался. Одной из жен Жольта, остававшегося верным древним венгерским верованиям, была дочь Меноморута (? — 906), властителя области Бихар, которого считают домадьярским правителем, чье происхождение достоверно не установлено. По ряду источников, основным населением в княжестве Меноморута, включавшем территории, расположенные между реками Муреш, Сомеш и Тиса, были хазары и секеи. В румынской версии Меноморут представлен одним из валашских князей, отчаянно сопротивлявшимся мадьярам, но вынужденным отдать свою дочь Жольту. Секеи в истории о взятии крепости Меноморута упомянуты как потомки гуннов, вставшие в этом противостоянии на сторону венгров.

После смерти Жольта великим князем становится его сын Такшонь (931 — 972).

Такшонь попытался восстановить единовластие над венгерскими территориями, но не смог силой подчинить себе правителя Тран-

сильвании — Дьюла. Титул «дьюла» из первоначального значения — мадьярского сопровителя как носителя второй (чистой воинской) функции по сравнению с сакральным достоинством короля-жреца (кенде) — стал родовым именем властителей Трансильвании. Тем не менее Такшонь добился искомого через династический брак своего старшего сына Гезы (ок. 949 — 997) с дочерью трансильванского Дьюлы Шарольтой (ок. 950 — ок. 1008).

В период правления Такшоня немецкие войска в Аутсбургском сражении сумели нанести решающее поражение венграм, остановив их экспансию в западном направлении и непрерывные нападения на германские земли. Когда венгры попытались взять штурмом крепость Аутсбург, основатель Священной Римской Империи Германской Нации Оттон I Великий (912 — 973) собрал могущественную армию и победил венгров в битве при реке Лех. Оттон I приказал преследовать венгров и уничтожать их всех до единого без пощады, повторяя ту же тактику, что использовали в своих походах сами венгры, сея ужас и панику. Жестокость Оттона I произвела нужный эффект, и венгры прекратили свои походы. На судьбу венгерского общества это оказало значительное влияние. Хотя военные походы продолжались, они были направлены отныне на юг — на Болгарию и Византию, а параллельно этому венгерское общество стало постепенно переходить к оседлому образу жизни. Это означало интенсивную интеграцию с домадьярским (прежде всего славянским и влашским) населением и смещение от чисто туранской цивилизационной модели к обществу смешанного типа с постоянно возрастающим влиянием крестьянского сословия.

В период правления Такшоня венгры вступили в союз с русским князем Святославом Игоревичем (942 — 972), вместе с которым захватили Болгарию и вторглись в Византию, нанеся ей серьезный ущерб. Однако и византийцы, собрав силы, сумели остановить экспансию венгров, выиграв в 970 году битву под Аркадиополем, что стало концом венгерских завоеваний в Европе и окончательно заставило венгров перейти к оседлому образу жизни.

Параллельно этому Такшонь понимает, что христианство является цивилизационной основой европейской культуры, и чтобы оставаться в Восточной Европе и считаться равноправными с другими народами, венграм необходимо принять христианство. В силу конфликта с Византией Такшонь обращается к Риму, но при его жизни — из-за противоречий между Оттоном I и Римским Папой Иоанном XII (937 — 964) — полноценной христианизации венгров не состоялось. Такшонь был последним мадьярским правителем, который являлся носителем дохристианской традиции. На нем же

завершается и история бурных венгерских завоеваний, продолжавших туранский импульс и кочевой образ жизни. Следующая эпоха венгерского историаала была связана с христианством, оседлостью и пребыванием в фиксированных границах, которые мадьяры сумели установить в ходе своего стремительного вторжения и подчинения своей власти народов и территорий Восточной Европы, где преобладало оседлое — преимущественно славянское — население.

После смерти Такшона правил его сын Геза, который первым из венгерских великих князей обратился в христианство. Христианкой была и супруга Гезы Шарольт, дочь правителя Трансильвании Дьюлы. Во время правления Гезы в Венгрии начинается становление на ее землях структур католической церкви, возникают первые диоцезы.

Там, где по преданию его прадед Арпад поставил свой первый шатер, Геза основал город Секешфехервар. С этого времени Секешфехервар считался сакральным центром Венгрии, где происходила коронация ее правителей. Позднее Геза перенес столицу на север — в город Эстергом.

Полноценная христианизация венгров произошла несколько позднее — в эпоху правления Иштвана Святого (ок. 975 — 1038).

## Глава 2. Вера древних мадьяр

### Венгерский пантеон: радикальный патриархат богов

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

По отдельным фрагментам мифов и сказок можно воссоздать дохристианские представления мадьяр. Они представляют собой классический туранский патриархат с полной доминацией мужских небесных отеческих богов, женские ипостаси которых ни в чем не нарушают фундаментальную андрократию и, напротив, только усиливают ее через редублицию строго мужских воинственных качеств.

Высшим божеством или просто «Богом» являлся Иштен, о котором почти не осталось сведений. Важно лишь, что он мыслится небесным Отцом и истоком всего. В паре с ним упоминается Богиня-Мать (Иштенанья) или Болдог Ашсонь (дословно «Благословенная Госпожа»), считающаяся также *небесной королевой Венгрии*. Многие ее черты в эпоху христианства были перенесены на Пречистую Деву, но и в дохристианскую эпоху ее образ имел преимущественно небесные черты и был свободен от хтонических и тем более гипохонических коннотаций. В целом ее гештальт был аналогичен тюркской Умай, Небесной Матери, приносящей с неба души людей и опекающей их в период младенчества<sup>1</sup>. Болдог Ашсонь отражает типично туранское представление о женственности, архетип ане-легинии — дружбы и сотрудничества мужчин и женщин в условиях полного опасностей и битв кочевого воинственного экзистирова-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

ния<sup>1</sup>. Эта гендерная формула — содружество мужчины и женщины в общем процессе бытия-в-войне — повторяется на всех уровнях венгерской мифологии и также становится основой гендерной этики венгерского общества.

Конкретизация фигуры Иштена — также небесная и патриархальная — бог Арань Атячка, дословно «Золотой Отец». «Золотой Отец» выступает как предводитель и породитель всех остальных богов. Его образ воплощает в себе дневное Небо и является прямым аналогом индоевропейского Дьяуса<sup>2</sup> и алтайского Тэнгри<sup>3</sup>. Его божественной супругой выступает Хайнал Анячка «Мать Зари», также строго небесная световая богиня.

Эта первопара небесных богов имеет трех сыновей. Старший — божество солнца Напкираль. Он представлен всадником на лошади с серебряной гривой. Другие сыновья Селькираль (или Селатья — «Отец Ветра»), бог Ветра, также связанный с серебром, и Хадур (или Хадак Ура — дословно «Господин Войны») — бог Войны, символическим металлом которого является медь. Имя Селатья восходит к серии алтайских названий ветра и его бога — узбекское *Yel Ota*, татарское *Жил Эти*, киргизское *Жел Ата*, чувашское *Сил Атте*, монгольское *Салхи Эцэг*, бурятское *Налхин Эсэгэ*, ойратское *Салькн эцк* и т. д.

Хадур в мифе представлялся небесным кузнецом, создавшим «божественный меч» (*Isten kardja*), обнаруженный позднее Атилой, что и сделало его «повелителем мира». Согласно венгерским преданиям, Хадура особенно почитали гунны, принося ему перед каждой битвой в жертву белых жеребцов.

У двух сыновей, как и у «Золотого Отца», были паредры — Нап Анья (богиня Солнца) и Селянья (богиня Ветра), тогда как бог Войны Хадур представляется одиноким.

Также одиноким является и бог смерти Эрдег, аналог и возможно калька тюркского Эрлик-хана<sup>4</sup>. В эпоху христианства он был отождествлен с дьяволом. Миф о соперничестве и одновременно соработничестве Бога с дьяволом на первом этапе творения, характерный для многих народов Турана (для большинства уральских, алтайских культур и славян), есть и у венгров, где его протагонистами выступают Иштен и Эрдег. Эрдег представлялся в образе сатира или фавна — верхняя половина у него человеческая, а нижняя козлиная. Венгер-

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

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

<sup>4</sup> Там же.

ские предания сообщают, что Эрдёг правит в Преисподней, называемой Покол. Это название соответствует одному из богов верховной триады пруссов Пеколсу и другому балтийскому образу — летающему духу Поколсу, также отождествленному в христианскую эпоху с дьяволом. Венгерское Покол, прусское Пеколс (Поколс) созвучны также славянскому слову «пекло» (от «печь»), выступавшему синонимом Преисподней, что могло породить обобщенный образ — с учетом очевидного лингвистического и культурного влияния на венгров славян, населявших Паннонию до их прихода (Блатенское княжество), хотя прямые контакты мадьяр с балтами проблематичны. Другое название Нижнего мира у венгров — Алшо вилаг (Alsó világ).

Когда Эрдёг сходит на землю, он обычно предстает в образе лисы, черного пламени или пастуха с темными сверкающими глазами. Его можно узнать по пронзительному высокому звуку, раздающемуся из стен. Эрдёг собирает на земле души (lélek) грешников, из которых он варит себе пищу в огромном котле, постоянно помешивая содержимое. В фигуре Эрдёга произошло слияние двух экстремумов евразийского пространства: палеоазиатского в случае Эрлик-хана и палеоевропейского в случае прусского Пекольса, тождественного польскому Нию, древнейшему богу Восточной Европы, уходящему корнями в цивилизацию Великой Матери.

Венгерский пантеон знал еще две пары мужских и женских божеств: бога и богиню огня — Тюз Атья и Тюз Анья, и воды — Виз Атья и Виз Анья. Эти названия и образы также имеют прямые лингвистические и семантические аналоги в алтайской традиции.

Местопребывание «Золотого Отца» Арань Атячки — вершина Мирового Древа или Верхний мир, Фелшё вилаг (Felső világ). Непосредственно под ним находится золотой лес Напкираля, серебряный лес Селькираля и медный лес Хадура.

Средний мир называется Кёзепшё вилаг (Középső világ) и считается обителью людей.

В целом венгерский пантеон высших богов является классической формой туранского патриархального андрократического космоса, где преобладают небесные божества и могущества, солярное начало и трансцендентная вертикаль. Женские божества дополняют собой мужские (как шакти в индуизме<sup>1</sup>), а хтоническое и гипохтоническое измерение лишь едва намечены и не представляют собой область приоритетного внимания. Эта особенность полностью соответствует той «скифской идеологии» с ее презрением к крестьянству и земледельческому труду, которая окончательно сложилась

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.



в Венгрии в XVI веке, но которая точно отражает глубинную структуру мадьярского горизонта, верного вплоть до деталей изначальному стилю Турана. Таким образом, венгры, продолжая дело первых индоевропейцев и повторяя их цивилизационный жест, принесли с собой в Восточную Европу очередную волну степной воинственной андрократической культуры.

Структурно религия древних венгров была близка к тэнгрианству, которое преобладало у алтайских народов, но повлияло также на религию уральских племен. В истоках тэнгрианства, как мы показали в отдельном томе «Ноомахии»<sup>1</sup>, лежит сакральный образ мира индоевропейских кочевников Турана в сочетании с более поздними мотивами радикального персидского аполлонического дуализма (зооастризма).

При этом прежние группы индоевропейцев, некогда также бывшие носителями туранского (фракийского и сарматского) стиля, к этому времени уже давно перешли к оседлому существованию и интегрировали в свои структуры *крестьянский горизонт*, причем некоторые — прежде всего славяне — сделали именно его приоритетным для общей модели славянских обществ. По контрасту с этим мадьяры выступили новой силой, принесшей в Восточную Европу отвесную туранскую вертикаль.

## Небесный талтош и его конь

В венгерском фольклоре сохранились предания о такой фигуре, как талтош (táltos), который выполняет функции избранного целителя и носителя сверхъестественных способностей. Структурно его гештальт совпадает с той категорией колдунов, которые мы условно называли «белыми». Это означает, что венгерские талтоши, вероятно, были отголосками дохристианского жречества — андрократического патриархального — туранского — толка. Отсюда основные символические связи талтоша — с духовными битвами, конем, огнем и т. д.

Талтош рождался с какими-то дефектами (например, с шестью пальцами или бóльшим, чем обычно, количеством ребер или «в рубашке», то есть покрытый тонкой пленкой — «caput galeatum», на латыни «голова в шлеме»). У него, как правило, было диспропорциональное (часто слишком маленькое) тело. Он считался избранным еще до рождения и наделенным особым могуществом, которое должно быть направлено на благо всего народа. Талтош был ясновидящим, способным проникать в тайны мира, путешествовать на Небо и знать

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

помыслы врагов. Эти формы созерцания назывались специальным термином — *tévülés*, что можно понять, как «осознанное сновидение» или «глубинное видение». Талтош всегда описывается вместе со своим конем (*táltos páipa*), таким же невзрачным на вид, но способным летать. Волшебный конь, имеющий неприглядную внешность или какие-то отталкивающие аномалии, является константой многих мифологических сюжетов, связанных с посещением потустороннего мира — спуском в Преисподнюю или подъемом на небеса. У осетин это трехногий конь Уастырджи (у коней венгерских талтошей как правило пять или шесть ног), в сербском фольклоре — конь Шарц королевича Марко, конек-горбунок русских сказок, волшебный конь Бурак, на котором Мухаммад совершил полет из Мекки в Иерусалим, а затем на Небо, и т. д. Исходя из семантики волшебного коня и ареала распространения мифов, с ним связанных, он представляет собой фигуру туранской кочевой цивилизации<sup>1</sup> — в истоках своих индоевропейской, а позднее унаследованной другими народами, ставшими господами Великой Степи<sup>2</sup> (гуннами, аvaraми, тюрками, монголами и т. д.). Так, венгерское предание говорит, что к талтошам обращался Аттила для того, чтобы узнать исход сражения на Каталаунских полях, и они предсказали, что гунны его проиграют.

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

Показательно, что изобретателем колесницы считается также талтош — Гёнцёл (*Göncöl*). Имя Гёнцёл означает «ковш», «черпак». Гёнцёл обладал тотальным знанием, понимал язык зверей и птиц. Считается, что Гёнцёл не умер, но поднялся на Небо, где стал возницей в созвездии небесной колесницы (Большой Медведицы), которая в венгерской народной традиции называется «колесницей Гёнцёла». Символизм созвездия Большой Медведицы связан с полюсом и центром миром, а также с семью мудрецами (риши — в индийской традиции). Соответственно, в образе Гёнцёла мы видим венгерскую версию гештальта «царя мира», духовного полюса цивилизации.

Другой знаменитый талтош Кампо был постоянным спутником короля Матвея Корвина, который терпел его, несмотря на его уродст-

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

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

во — карликовый рост, короткие ноги и «ледяное тело» (jégtestű). Согласно преданию, терпимость венгерского короля была вознаграждена в момент нападения турок, когда талтош Кампо неистово сражался с вражеским войском, выпуская на него изо рта губительное пламя. Так, Кампо спас коня Матвея Корвина, который также был наделен волшебными чертами — легенды называли его «лунным (holdas) конем», что делает его классическим примером «коня талтоша».

Случай Кампо, сражавшегося в армии венгров, не является исключением. Талтоши, как правило, предстают не просто ясновидцами и чудотворцами, но бойцами, «сражающимися на небе за Венгрию и ее славу»<sup>1</sup>.

Некоторые короли династии Арпадов также имели черты талтоша. Последний великий князь и одновременно первый король Венгрии святой Иштван считался наделенным сверхъестественными способностями и даром совершать пророческие восхождения и видеть вещие сны (révülés). О короле Ласло I (ок. 1040 — 1095) традиция сообщает, что он, так же как Матвей Корвин, имел волшебного коня по имени Cég (Szög).

Талтош представляет собой аналог колдуна в славянских традициях или древнего жреца фракийцев, но в отличие от них патриархально-небесное начало в венгерских талтошах более контрастно, а связи со стихией Великой Матери, с землей и Преисподней минимальны. Если талтош связан со смертью, то в той же мере, в какой он связан с Небом и полетом. Поэтому талтошами в венгерской традиции чаще всего выступают мужчины, хотя — реже — бывают и талтоши-женщины. Так как в венгерском языке нет разделение на рода, то и те и другие называются одним и тем же словом.

Кроме талтоша венгерская традиция знала также колдунов, которые получили свои способности не от рождения (как талтоши), но в результате обучения особым тайным искусствам. Такие колдуны назывались «гарабонциаш» (garabonciás). Считается, что традиция передачи знаний гарабонциашей не прерывалась вплоть до XIX века.

## Нижние миры венгерского космоса

Если хтонические и гипохтонические гештальты отсутствуют среди основных фигур венгерского дохристианского пантеона, они дают о себе знать в сфере низшей мифологии. Мы подробно рассматривали это явление, говоря о структуре славянского Dasein'a<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ortovay G. Ősi magyar hitvilág. Budapest: Gondolat, 1978.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

Можно предположить, что в случае мадьяр повторяется тот же алгоритм, который мы видели в образе Эрдега — два культурных и географических экстремума евразийского континента — палеоазиатский полюс Сибири и палеоевропейский полюс доиндоевропейских Балкан — встречаются друг с другом в венгерской мифологии.

Если Эрдег представляет собой царя Преисподней, то большинство хтонических образов представлены в женском обличье. Это образ колдуньи, ведьмы или женского духа босоркань<sup>1</sup> (*boszorkány* — возможно, от тюркского *basutkan*, дословно «ночной кошмар»). Босоркань связана с ночью и лесом, способна вредить людям и животным. Другой женский гештальт сепашсонь (*szépasszony*) описывался в виде женского духа с распущенными волосами, танцующего в буре или урагане. Женский дух Баба, представляющий собой злую старуху-колдунью, явно унаследован из славянского контекста, хотя, как мы видели, имеет еще более древнее дославянское — балканское — измерение. Дикие женские сущности, соблазняющие пастухов и странников, заблудившихся в лесу, вадлеань (*vadleány*), напоминают южнославянских вил, восточнославянских русалок и румынских иеле. С восточнославянскими русалками сближаются и образы венгерских шелло (*sellő*), женских духов с рыбьими хвостами.

Показательно, что образ ведьмы, убивающей свои жертвы и пьющей их кровь, в конце XVI — начале XVII века был перенесен на реальное историческое лицо графиню Эржебет Батори (1560 — 1614), называемую также «Чахтицкая пани» или «Кровавая графиня», которая по версии обвинения, поддержанной судом, своими руками убивала и пытала сотни молодых девушек — в основном из простонародья, но также из дворянских семей. Жестокость Эржебет Батори обросла множеством подробностей, включая вампиризм и проведение кровавых ритуалов. Таким образом, элементы венгерской истории включались в мифологический цикл.

Общим названием для фей и женских духов является тундер (*tündér*). Вадлеань и тундер, как и соответствующие существа у славян, подменяют детей в колыбели, вызывают сумасшествие у тех, кто подсмотрел их танцы и игры, и т. д. В мужских сновидениях они выступают в роли суккубов.

К этой же категории хтонических существ относится шаркань (*sárkány*) — венгерский дракон, часто представленный всадником с тремя, семью, двенадцатью или двадцатью одной головой.

Злой дух фене (*fene*) насыляет на людей болезни, а злой дух гута (*guta*) — удары и внезапные смерти.

<sup>1</sup> Из венгерского этот термин — босорка — был заимствован славянами Карпат и румынами.

Особенностью венгерского фольклора является образ лидера (lídérc), который в некоторых случаях можно истолковать как уменьшенный в масштабе образ Люцифера (так на севере Венгрии лидерц называется также «люцфир», *lucfir*). Другими именами лидера являются «людерц» (*lüdérc*), «иглиц» (*iglic*), «пиритус»<sup>1</sup> (*piritusz*), «мит-митке» (*mit-mitke*). Часто лидерц предстает как инкуб или «дьявольский возлюбленный» (*ördögszerető*), посещающий женщин во снах и внушающий темные страсти и желания<sup>2</sup>. Он проникает в дом через дымоход и оставляет после себя следы конских копыт. Во время любви лидерц высасывает из людей силы, соки и пьет их кровь. Кошмар, по-венгерски называется «лидерцньёмаш» (*lídércnyomás* — дословно «давление лидера»).

Но в то же время лидера можно искусственно вырастить с помощью операций над куриными яйцами<sup>3</sup> (если первое снесенное черной курицей яйцо положить под мышку и носить в течение 24 дней) или найти в старых вещах (кармане давно не ношенного пальто, в ящике, пустой бутылке или лохмотьях и т. д.). В этом случае он предстает как небольшое существо, способное дать своему владельцу богатство, успехи в любви и славу, но взамен лидерц забирает себе душу — характерная черта Эрдега. Поэтому лидерц называется также «временным Эрдегом» (*földi Ördög*). Прямым аналогом лидера в угро-финской мифологии является куйгорож (от «куй» — дословно «змея» и «горож» — дословно «сова» на языке мокша). У тюрков-чувашей это существо носит имя куйкăрăш. У волжских татар — «бисюра» (близкое к венгерскому босоркань). Очень много общего у лидера с балтийскими домашними духами — каукасами и айтварасами.

К образу венгерского лидера близки румынские «спиридуши» или «брехнеле», населяющие лес и имеющие маленький рост.

Под землей живут карлики (манюки, *manók* и терпеки, *tögrék*), а в труднодоступных горах — великаны ориасоки (*óriások*).

В этих фигурах мы сталкиваемся с классическими персонажами земледельческого культа, а также с духами, семантически близкими палеоазиатским культурам Сибири и Дальнего Востока<sup>4</sup>.

В целом же гипохтоническое измерение и демонология в венгерской традиции остаются неразвитыми и едва намеченными, а небес-

<sup>1</sup> Возможно, от латинского *spiritus*, дух, имеющего в румынском прямой аналог — «спиридуш».

<sup>2</sup> Прямой аналог этой фигуры у румын — збурэторул или змеу.

<sup>3</sup> Часто лидерц сам появляется в образе курицы.

<sup>4</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

ные и солярные божества, равно как и патриархальные гештальты и вертикальные симметрии дневного пантеона, преобладают на всех уровнях мифа. Позднее они органично вошли в контекст христианской культуры и стали органичной частью венгерского народного христианства.

## Роваши

Отличительной чертой мадьярской культуры является наличие у древних мадьяр особого типа письменности рунического типа. По-венгерски этот тип письма называется «роваши» (rovás). Само слово *rovás* означает «резьба» или «письмо». Этот тип письменности начал изучаться относительно недавно, поэтому общепринятой генеалогии не существует: разные исследователи предлагают разные версии. При этом есть ряд несомненных фактов, которые и предопределяют ключевые моменты в исследовании ровашей. Полнее всего история изучения письменности роваш представлена в работе современного венгерского историка и лингвиста Габора Хошсу «Наследие письменности»<sup>1</sup>, где излагаются и систематизируются все существующие точки зрения в вопросе о генезисе ровашей.

К разряду ровашей относят три разновидности рунического письма. Все они связаны в той или иной степени с венграми — географически и исторически.

Первый тип ровашей встречается в археологических пластах раскопок Карпатского бассейна (территории между Карпатами и Средним Подунавьем) в промежутке между VI и XI веками по Р.Х. Он представляет собой систему письма, которой пользовались авары и, возможно, близкие к ним народы. Так как этот тип письма не был широко распространен, можно предположить, что он имел сакральное значение и был принесен самими аварами из Турана. Скорее всего, этот алфавит служил для разметки календарных и географических структур, как позднее использовались и германские руны или тюркские тамга<sup>2</sup>. Более древняя версия ровашей или протороваши сложилась в Туране с I по VI век по Р.Х., представляя собой одну из разновидностей сакрального письма индоевропейских народов,

<sup>1</sup> Hosszú G. Heritage of Scribes. The Relation of Rovas Scripts to Eurasian Writing Systems. First Edition. Budapest: Rovas Foundation, 2011.

<sup>2</sup> Фундаментальное исследование календарной интерпретации рун проделано немецким исследователем Г. Виртом. Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936. См. также: Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

от которого остались лишь незначительные фрагменты. Возможно, руническими знаками этой системы пользовались гунны.

Второй тип ровашей представлен хазарским письмом, сложившемся в VII веке и остававшимся в употреблении до конца Хазарского каганата и у его наследников вплоть до XIII века. Он также строился на основе проторовашей, но в отличие от ровашей Карпатского бассейна народы, пользовавшиеся им, остались на территории Турана.

Третий тип ровашей — мадяро-секейские ровашы — появился в VIII веке и сохраняется вплоть до настоящего времени в некоторых секейских деревнях. По мнению Габора Хошсу, этот третий тип ровашей, связанный собственно с мадярами, представляет собой развитие хазарского письма, подвергшегося определенным изменениям под влиянием сходного с ним рунического письма, которое было распространено у народов Карпат и Паннонии еще до прихода мадяр в Европу. Так как мадяры находились под властью хазар, от которых они отложились вместе с тремя хазарскими родами — каварами, то преемственность хазарских ровашей вполне логична.

Габор Хошсу выстраивает генеалогию туранского письма, одним из направлений которого являются ровашы (всех трех видов), следующим образом. Проторовашы, идентифицируемые в пространстве Турана с I века по Р.Х., были развитием еще более древней системы письма, которую Габор Хошсу определяет как раннестепную<sup>1</sup>. Эта раннестепная система сложилась со II века до Р.Х. также в Туране (но, вероятно, намного восточнее Хазарии) и сохранялась до II века по Р.Х. Полноценных памятников этой раннестепной системы не сохранилось, и она реконструируется лишь частично. Народы, пользовавшиеся ею, были предположительно юэчжи<sup>2</sup>, гунны и савиры. Отчасти это повлияло на хазарские ровашы.

Несколько позже и не без влияния раннестепной системы сложилась письменность, называемая Габором Хошсу «проторовашы». Ею пользовался народ оногуров (а также кутригуры и утигуры). Вероятно, их развитием были и болгарские руны, а позднее аварские письмена. Кроме того, проторовашы оказали влияние на хазарские ровашы, что делает эту систему письма смешанной, восходящей, с одной стороны, напрямую к раннестепной модели (с индоевропейцами-юэчжами у истоков), а с другой, к производной от раннестепной модели, сопряженной с оногурами (вероятно, тюрками) — т. е. к проторовахам.

<sup>1</sup> Кляшторный С. Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003; Кызласов И. А. Рунические письменности евразийских степей. М.: Восточная литература, 1994.

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

Другой версией, сложившейся на основании этого раннестепного письма, были тюркские руны<sup>1</sup>, чье распространение датируется VIII—X веками по Р.Х. и соответствует периоду Второго тюркского каганата.

Далее уже от оногуров протороваши унаследовали авары, позднее — снова напрямую от оногуров — мадьяры, что стало основой ровашей Карпатского бассейна. В конце концов в эпоху христианизации венгров на основании ровашей Карпатского бассейна и с некоторым влиянием хазарских ровашей (возможно, через три племени каваров) и сложились венгро-секейские руны, вошедшие в обиход в IX веке, но позднее смещенные на периферию под влиянием латинизации, идущей из Рима и со стороны Германии.

Далее Габор Хошсу выводит раннестепную рунику из имперского арамейского письма, а его, в свою очередь, из финикийского, откуда по другой линии развивается греческий алфавит, латинский, а позднее германские руны и славянские глаголица и кириллица. При этом арамейское письмо стоит у истоков парфянской, сирийской, согдианской, набатейской письменности и пахлави, а иврит представляет собой отдельную ветвь, выделившуюся непосредственно из финикийского наряду с раннеарамейской и греческой системами. В этой — в целом конвенциональной — картине интерес представляет раннестепное письмо, которое можно рассматривать как *руническую письменность Турана*. При этом Габор Хошсу подчеркивает, что кроме собственно арамейских знаков в формировании этой системы участвовали и древнетюркские (или прототюркские) идеограммы неизвестного происхождения.

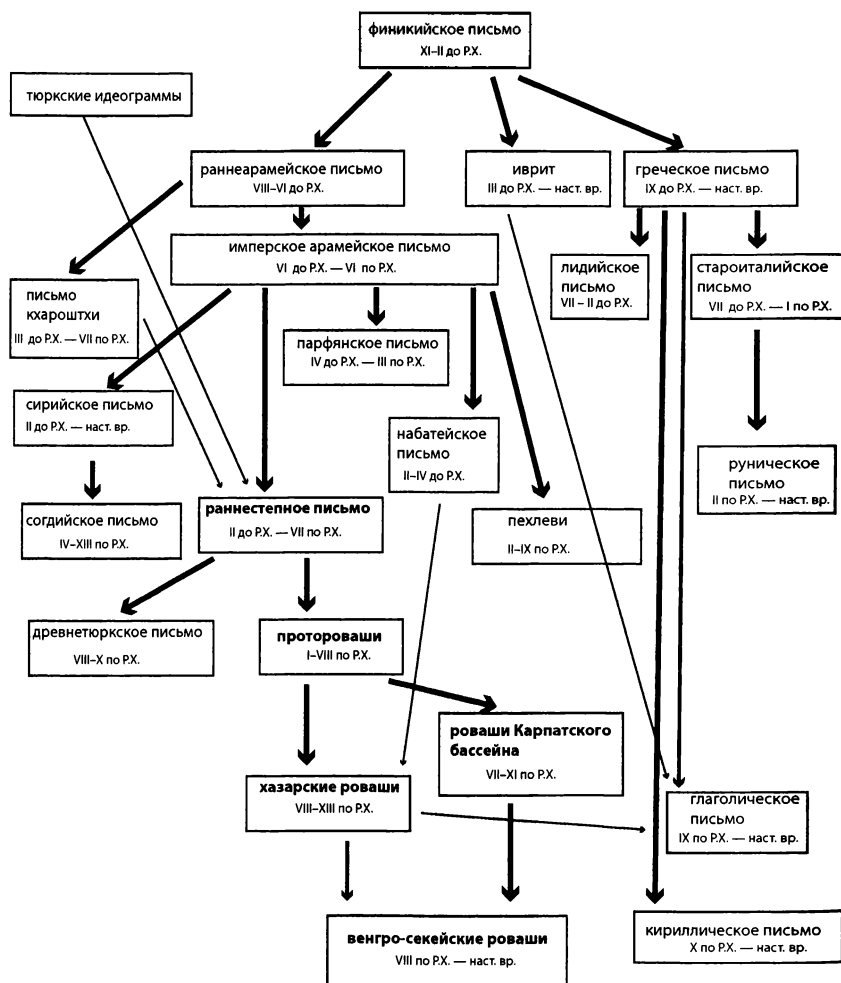
Венгерско-секейские ровашы изначально использовались для перевода христианских текстов в эпоху христианизации мадьяр, а в крестьянском обиходе секеев сохранились прежде всего в качестве разметки годовых праздников.

Немецкий исследователь палеоэпиграфики Герман Вирт<sup>2</sup> (1885—1981) предложил альтернативную версию происхождения рунического письма и письменности в целом, где в основе лежит не финикийская модель, но некоторый сакральный алфавит, представлявший собой изначально карту-календарь, сложившуюся в северных широтах и позднее распространившуюся (по логике «тео-

<sup>1</sup> Щербак А. М. Тюркская руника: происхождение древнейшей письменности тюрков, границы ее распространения и особенности использования. СПб.: Наука, 2001; Аврутина А. С. Древнетюркские рунические памятники: система письма и фonoлогическая реконструкция. М.: Едиториал УРСС, 2011.

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





### Генеалогия ровашей по Габору Хошшу

(толщина линий указывает на количество прямых заимствований)

рии культурных кругов»<sup>1)</sup> по территории Евразии и Америки. Финикийское же письмо было адаптацией этого сакрального ритуального календаря к практическим нуждам торговой цивилизации. Другие

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

народы сохраняли священный характер календарного алфавита, используя его прежде всего для религиозных целей, а также для определения праздников и разметки пространства (откуда тюркские тамга). Поэтому использование рунических знаков для календарных целей является более древней традицией, нежели арамейские алфавиты. По логике Вирта, рунические календари германцев продолжают древнейшую традицию, а сами германские руны развились не на основании латинского письма, но уходят в глубь времен, едва ли не к наскальным рисункам, где Вирт также выявляет и истолковывает символические, графические и ритуальные комплексы, остававшиеся неизменными в течение тысячелетий.

Не углубляясь в теорию происхождения ровашей, — знаков, фактически тождественных германским и тюркским рунам, — можно предположить, что изначально они представляли собой именно *карту-календарь*, воплощающую в себе символическое сакрально-календарное наследие культуры Турана — как индоевропейской, так и постиндоевропейской эпохи. В таком случае речь шла бы не только об особой системе письма, сохранившейся у венгров с древнейших времен — с эпохи пребывания в Великой Венгрии, и даже раньше, но о *связи венгерской культурной парадигмы с системой священных знаков и календарных структур*, позволяющих лучше понять основы и закономерности изначальной духовной традиции.

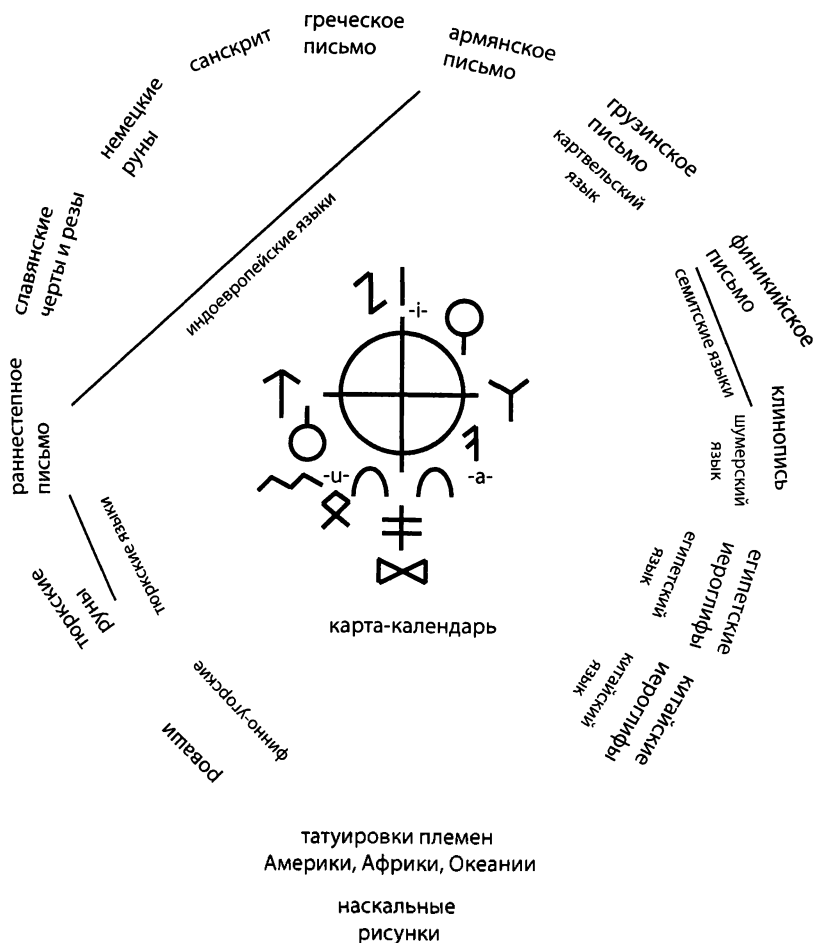
При этом исследование ровашей, которые поддаются практически однозначной расшифровке на основании венгерской фонетики, добавляет чрезвычайно важный элемент в общую картину огласовки знаков этого священного календаря. Мы имеем:

- довольно развитую систему *семитских* огласовок финикийского, арамейского и еврейского письма, которые в наиболее ранних формах почти полностью совпадают с руническими знаками;
- *индоевропейские* огласовки у греков, латинян и германцев, а также в индоевропейских алфавитах (например, парфянском) и особенно в германских рунах<sup>1</sup>;
- *тюркские* огласовки орхонских надписей;
- и теперь, наконец, *финно-угорскую* адаптацию рунического письма в случае ровашей.

Именно эти четыре языковые семьи — индоевропейская, семитская, алтайская и уральская — составляют основу ностратической общности, изучаемой отдельным направлением в современной

---

<sup>1</sup> Особый случай представляет собой армянское письмо, использующее особые знаки.



*Карта-календарь и системы письма по Г. Вирту  
и соответствия ностратическим языкам*

лингвистике. Поэтому можно — чисто гипотетически — ставить во-  
прос о «ностратической рунике».

Теоретически можно допустить наличие аналогичной руниче-  
ской карты-календаря у славян, что могло бы объяснить происхож-  
дение некоторых самобытных букв кириллицы и глаголицы. Это  
было бы подтверждением сообщения Черноризца Храбра, написав-

шего в начале X века в трактате «О письменах»<sup>1</sup>, что древние славяне, будучи язычниками, «чрътами и рѣзами чьтѣхъ и гатаахъ», то есть «читали и гадали с помощью черт и резов». Однако в этом же предложении Черноризец Храбр говорит «прѣжде оубо словѣне не имѣхъ писменъ» — «раньше же славяне не имели письменности». Поэтому «чьтѣхъ» следует понимать не «читали», но «по-читали», то есть «чтили». В этом случае «черты и резы», то есть собственно ровашки, руны, могли быть сакральными знаками, с помощью которых древние славяне почитали своих богов и совершали священные обряды гаданий, связанных со временем, а значит с календарем.

Если генеалогия рунического письма и, в частности, ровашей, оставляет несколько исторических лакун, где преемственность доказать и обосновать чрезвычайно трудно, то принятие гипотезы Германа Вирта о календарном и сакральном истоке письма и о распространении его с севера на юг по нескольким траекториям могло бы объяснить сходство в самих рунических знаках и возможно их *изначальной семантики* при различии огласовок, адаптированных под конкретные языки, единством общего священного комплекса — *письма как структуры*, в которой отражены базовые представления о мире — времени, пространстве, небе, земле, смерти, воскресении, богах и людях. В этом случае и другие системы письма — такие как шумерская и аккадская клинопись, санскрит, египетские и китайские иероглифы, а также знаковые системы народов Африки, Америки и Океании — могут быть проинтерпретированы как разные редакции «священной протописьменности человечества», что собственно и пытается обосновать (часто с большими натяжками) Герман Вирт. Хотя освобождение его трудов от погрешностей и слишком экстравагантных положений, а также соотнесение его выводов с новыми данными лингвистики, этнологии, антропологии, религиоведения и археологии представляют собой трудновыполнимое задание (в силу объема и некоторой хаотичности его книг), результат этой непомерной работы мог бы стать настоящим переворотом в лингвистике и истории, обосновав многие смелые теории о праязыках человечества, развиваемые сторонниками ностратической модели или гипотезы о единстве бореальных языков, выдвинутые такими компаративистами, как В. М. Иллич-Свитыч (1934 — 1966) и С. А. Старостин (1953 — 2005).

---

<sup>1</sup> Ягич И. В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке // Slavische Propyläen. B. 25. München: Wilhelm Fink Verlag, 1968.

## Глава 3. Средневековая Венгрия

### Иштван I Святой и его наследники: христианизация Венгрии

Переломным моментом венгерской истории является эпоха правления Иштвана I Святого (ок. 975 — 1038), сына Гезы и внука Такшоня. До крещения его имя было «Вайк». Еще отец Иштвана I принял христианство и начал преобразовывать венгерское общество по образцам соседних западноевропейских народов. Но Иштван I Святой довел эти начинания до логического завершения. Он не только принял католичество в 1000 году сам, но и обратил в христианство своих подданных, а вместо племенного союза учредил территориальное деление страны на комитаты. Иштван I Святой первым из венгерских властителей стал называться не «великим князем», но «королем», что означало повышение его статуса в глазах окружающих политий и окончательное формирование централизованного государства.

Прежде чем укрепиться у власти и сделать страну полностью христианской, ему пришлось победить восстание влиятельного аристократа Коппаня (? — ок. 997), который поднял против него мятеж с опорой на дружину, остававшуюся верной древним политеистическим верованиям. Коппань стремился сохранить племенные порядки и противостоял «западничеству» и «германофильству» Гезы и Иштвана I. Коппань также претендовал на трон, предложив матери Иштвана I Шарольт, вдове Гезы, выйти за него замуж. В решающей битве в Веспреме войска Иштвана I при поддержке немецких рыцарей нанесли армии Коппаня сокрушительное поражение, что и предопределило грядущую судьбу Венгрии. Это было *победой западноевропейской государственности с доминанцией римо-католичества в качестве официальной религии и германской модели в качестве политической системы, над туранскими традициями военноплеменного общества с преобладанием тэнгрианства и межплеменных союзов*, которые сохранились вплоть до эпохи Иштвана I в венгерском обществе. За успехи в христианизации венгров католическая церковь признала короля Иштвана I святым.

Иштван I столкнулся с противостоянием и православных правителей, которые управляли восточными областями Венгрии — Тран-

сильваний и Банатом (современные территории Западной Румынии). Теоретически христианизация венгров могла бы пойти по православной линии — так, православной христианкой была мать Иштвана I — трансильванская княжна Шарольт. Но после победы Иштвана I над своим дядей братом Шарольт Дьюлой-младшим и над правителем Баната Айтонем (? — 1002/1030) был определен исторический выбор именно западнохристианской идентичности Венгрии.

Иштвану I удалось добиться значительной независимости от Рима в управлении церковными епархиями и монастырскими землями, что усилило престиж и влияние Венгрии в Центральной Европе. С эпохи Иштвана Святого венгерские короли короновались особой Железной Коронай («корона святого Иштвана»), ставшей священным символом венгерской монархии.

Так как дети Иштвана I умерли еще при его жизни, то ему наследовал Петр Орсеоло (ок. 1011 — 1046/1059) — сын младшей сестры Иштвана I и венецианского дожа Оттона Орсеоло (992 — 1032). Правление Орсеоло было неудачным, так как венгерское общество его отвергло и дважды свергло с престола.

В первый раз на его место был избран Самуил Аба (ок. 990 — 1044), о происхождении которого до сих пор ведутся споры. Одни хроники говорят, что он был выходцем из знати тюркского народа куманов, причем его род, якобы, восходил к Атилле. Ряд исследователей считает, что он был родом из каваров — иудаизированных тюрок, пришедших вместе с мадьярами из Хазарии. Еще одна гипотеза связывает его с несторианством, широко распространенным в то время среди степных народов и в Азии в целом. Самуил Аба правил три года, после чего Петру Орсеоло, обратившемуся за помощью к Императору Священной Римской Империи Генриху III (1017 — 1056), удалось восстановить свою власть. Это поставило Венгрию в положение германского вассала.

В скором времени, однако, против Петра Орсеоло восстали венгры-язычники, предводителем которых стал князь из династии Арпадов Андраш I (ок. 1015 — 1060), ранее находившийся в изгнании в землях печенегов и Киевской Руси, где он взял в жены старшую дочь русского великого князя Ярослава Мудрого (ок. 978 — 1054) — Анастасию (ок. 1023 — 1074/1094). Хотя сам Андраш I был христианином, ему удалось встать во главе языческих повстанцев, что облегчалось еще и тем, что его родной брат Левента (? — 1047) придерживался дохристианских верований. После победы над Петром Орсеолой Андраш I восстановил христианство в правах, поскольку христианизация Венгрии к этому времени уже стала необратимой. Брат Андраша I Бела I (1016 — 1063) сверг его, а малолетний сын Ан-

драша I Шаламон (ок. 1052 — 1087) был вынужден бежать. При Беле I венгерские язычники предприняли последнюю попытку отвергнуть христианство в качестве государственной религии, но и на сей раз восстание сторонников тэнгрианства было подавлено.

## Арпады укрепляются

Белу I сменил на троне сын Андраша I Шаламон, вернувшийся из изгнания и вошедший в династический конфликт со своими двоюродными братьями — сыновьями Беле I, которые после победы над Шаламоном по очереди становились королями Венгрии — вначале Геза I (ок. 1040 — 1077), а затем Ласло I Святой (1046 — 1095). Шаламон попытался отвоевать трон с помощью германцев (в чем ему было отказано), а позднее с помощью печенегов, чьи армии были разбиты венграми. С Шаламоном в венгерском историографе связаны предания о том, что его мать Анастасия подвергла его проклятию, и что он выжил в ходе битвы с византийцами и удалился в один из монастырей Хорватии, где и умер, прожив остаток жизни в роли скромного монаха.

В период правления Ласло I в Венгрии усилились централизаторские тенденции. Кроме того, Ласло I, пользуясь тем, что в Хорватии пресеклась династия Трпмировичей, предъявил права на власть в этой стране и в 1091 году присоединил Хорватию к своим владениям, назначив правителем своего племянника, сына короля Гезы I Альмоша (1075 — 1127). Ласло I также отвоевал у Византии часть Сербии — Срем и Белград. Дочь Ласло I Ирина (венгерское имя Пирошка) стала супругой византийского Императора Иоанна II Комнина (1087 — 1143) и была канонизирована православной церковью.

После смерти Ласло I королем Венгрии становится второй его племянник Кальман I Книжник (1070 — 1116). Брат Кальмана Книжника Альмош не признал его, что привело к новому витку битвы за престол. Кальман продолжил политику Ласло I по усилению влияния Венгрии на западе Балкан. Так, в 1102 году он был коронован королем Хорватии в хорватском городе Биоград-на-Мору (Тенгерфехервар), объединив на правах личной унии Венгрию и Хорватию в единую политику<sup>1</sup>. Позднее движение венгров на запад было продолжено, и под их властью оказались адриатические порты Сплит и Зара. Усилил Кальман Книжник свое влияние и на востоке, подчинив Карпатскую Русь (территории современного Закарпатья на

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

Западной Украине, Прешовской Руси в Словакии и Марамуреш на севере Трансильвании).

После смерти Кальмана Книжника королем становится его сын Иштван II (1101 — 1131). Его правление сопровождается ожесточенной борьбой за власть, внутренними смутами и военными поражениями — от чехов, венецианцев, византийцев и т. д.

Следующим правителем Венгрии был Бела II (1108 — 1141), сын Альмоша и племянник Кальмана Книжника, которого, как и его отца, Кальман Книжник ослепил в ходе борьбы за престол.

Белу II на троне Венгрии сменил его сын Геза II (1130 — 1162), активно вмешивавшийся в усобицы русских князей.

После смерти Гезы II венгры признали королем его сына Иштвана III (1147 — 1172), но это попытался оспорить младший брат Гезы II, сын Бела II Ласло II (1131 — 1163), которого поддержали византийцы, так как Иштван III был непримиримым противником Византийской Империи и всячески сопротивлялся ее попыткам усилить свое влияние на Венгрию. Ласло II удалось свергнуть Иштвана III.

После смерти Ласло II, считавшегося в венгерской историографии «узурпатором», трон захватывает еще один сын Бела II — Иштван IV (1133 — 1165), также провизантийской ориентации. Иштван III выступает против него с опорой на немецкие войска и снова возвращает себе трон. В этот период провизантийская политика сменяется прогерманской.

Однако Иштван III в скором времени умирает, и снова при поддержке Византии к власти приходит его брат Бела III (ок. 1148 — 1196), который также был сторонником византийской геополитики и византийской культуры, что сделало Венгрию в этот период зависимой от Константинополя.

После его смерти вновь вспыхнула борьба за трон между его сыновьями — Имре (1174 — 1204) и Андрашом II (ок. 1175 — 1235).

После смерти Имре венгерским монархом номинально становится его сын Ласло III (1199 — 1205), умерший в младенчестве, и власть переходит к Андрашу II.

При Андраше II была принята Золотая булла, законодательным образом определявшая отношения между королем и крупными венгерскими аристократами (магнатами), включающая их гарантии и права. Это ограничивало концентрацию власти в руках короля и защищало положение венгерских дворян. Позднее правовой статус дворянства был возведен в принцип «скифской идеологии» — венгерского аналога польско-литовского сарматизма<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.



Андраш II возглавил Пятый крестовый поход в 1217—1221 годах, который, однако, не принес результатов.

В этот же период рыцари Тевтонского ордена, поселившиеся в Трансильвании, были изгнаны, что положило начало германизации Пруссии, куда переместился центр Ордена.

Старший сын Андраша II Бела IV (1206—1270) считается одним из самых значительных венгерских монархов. Бела IV резко ослабил влияние магнатов, усилил королевскую власть и единство государства. В период его царствования в центре внимания оказались вопросы происхождения мадьяр и история их прихода с востока, из земель Турана. Для того чтобы установить связь с «восточными мадьярами», оставшимися на исторической прародине в Великой Венгрии, Бела IV отправил доминиканского монаха Юлиана на восток. Юлиан добрался до Волги (территория Великой Булгарии), где и встретил представителей угро-финских племен, чей язык он опознал как родственный венгерскому. Таким образом, мадьярская легенда о том, что предки венгров пришли в Восточную Европу с востока, нашла свое подтверждение.

Во время второго путешествия в «Великую Венгрию» Юлиан узнал о разорении местных народов новыми гегемонами Великой Степи — монголами, о чем он и предупредил, вернувшись, Бела IV. Чтобы защитить восточные границы от монголов, Бела IV дал убежище половцам во главе с их ханом Котьяном Сутоевичем (? — 1241) и поселил их в Венгрии. Половецкая знать — в частности, сам хан Котьян — приняла католицизм. Дочь Котьяна Элизавета (ок. 1239 — ок. 1290) стала женой сына Бела IV, будущего короля Венгрии Иштвана V (1239—1272). Нравы половцев, однако, вызвали недовольство местного населения. Венгерские бароны вопреки воле Бела IV убили хана Котьяна и еще ряд половецких князей, а остальные половцы ушли в Болгарию к малолетнему царю Коломану I Асену (1234—1246). В решающей битве на реке Шайо монгольские войска под началом хана Батыя (ок. 1209—1255/1256) нанесли венграм сокрушительный удар. Бела IV был вынужден бежать в Далмацию. Ситуацию спасло лишь то, что монголы по своей воле вернулись в Азию, чтобы принять участие в выборах нового великого хана.

Вернувшись в Венгрию, Бела IV начал восстанавливать страну после сокрушительного монгольского нашествия и добился в этом значительных успехов. Постепенно укрепившись, он подчинил ряд территорий Австрии — прежде всего Штирию, но так как в ситуацию вмешался король Чехии Пржемысл Отакар II (1233—1278), нанесший венграм поражение, от претензий на австрийские территории Беле IV пришлось отказаться.

Белу IV и его сына Иштвана V связывали сложные отношения. Иштван V был фактически независимым от отца правителем Трансильвании, но оба они часто объединялись для ведения совместных военных кампаний. Время от времени между ними вспыхивало противостояние, что приводило к прямым столкновениям и вооруженным конфликтам.

## Конец Арпадов

Перед смертью Бела IV передал власть не Иштвану V, но своей дочери Анне Венгерской (1227—ок. 1285), а также ее зятю королю Чехии Пржемыслу Отакару II. Иштван V не согласился с этим решением и захватил трон. Во время противостояния с чехами он, согласно венгерской легенде, нашел в 1270 году в селении Михолянец меч, который был опознан как «священный меч скифов», дающий его обладателю власть над миром. Там же он столкнулся с отшельником, который, увидев Иштвана V, приветствовал его так же, как древние хроники называли Аттилу — «Бич Божий». Вдохновленный символической находкой Иштван V нанес сокрушительное поражение армиям чехов и австрийцев под началом Пржемысла Отакара II и обеспечил тем самым полную власть над венгерским королевством.

После его смерти началась новая эпоха распада страны, с чем безуспешно пытался бороться сын Иштвана V Ласло IV (1262—1290), которого называли также «Ласло Куном», так как его мать была из половецкой знати, а половцы в то время были известны как «куны». Ласло Кун в своих попытках сохранить единство страны опирался на половцев, но это вызвало сопротивление венгров и протесты со стороны Папы. Ласло IV был вынужден принять «Половецкие законы», предписывающие половцам отказаться от кочевого образа жизни и перейти к оседлости. Это вызвало восстание половцев, которые в конце концов убили короля, ворвавшись к нему в шатер.

В эпоху правления Ласло IV летописцем Шимоном из Кезы были составлены древнейшие венгерские хроники — «Жеста гуннов и венгров» (*Gesta Hunnorum et Hungarorum*<sup>1</sup>).

Последним королем из династии Арпадов был Андраш III (1265—1301), хотя основная линия Арпадов пресеклась уже со смертью Ласло IV. Царствование Андраша III прошло в битвах против других претендентов на венгерский престол, а после его смерти трон отошел к Карою I (1288—1342). Так завершилась эпоха правления ди-

<sup>1</sup> *Veszprémy L., Schaer F. (eds.) Simonis de Kéza Gesta Hungarorum. Budapest; N. Y.: Central European University Press, 1999.*

настии Арпадов, которая считается золотым веком венгерской государственности.

### **Анжуйская династия: геополитическая кульминация**

Карой I становится первым правителем Анжуйской династии на венгерском троне. Во время его правления он столкнулся с фрондой крупных магнатов, которую ему удалось сломить только к концу правления. Подавив сепаратизм венгерской (рода Кан, Чэк и т. д.) и хорватской (род Шубичей) аристократии, Карой I переносит столицу из Тимишоара в Трансильвании в Вишеград.

Усилиями Кароя I воспользовался в полной мере его наследник — следующий венгерский король Лайош Великий (1326 — 1382). Он не только еще более укрепил власть в самой Венгрии, но подчинил венгерскому влиянию многие балканские политии, оказавшиеся в прямой вассальной зависимости от Венгрии. На западе Балкан он нанес поражение венецианцам, подчинив себе Далматию. В Италии его армии дошли до Неаполя и захватили его. Он взял болгарский город Видин, который, однако, болгары сумели вернуть, вступив в союз с турками-османами.

В 1370 году Лайош Великий после смерти бездетного польского короля Казимира III Великого (1310 — 1370) принимает польскую корону, объединив два государства — Венгрию и Польшу в личной унии. При этом Лайош воспринимал себя прежде всего правителем именно Венгрии, а в политические процессы, развертывающиеся в Польше, глубоко не вникал. Более того, он присоединил часть территорий Польши (некоторые области Червонной Руси) напрямую к Венгрии.

В ответ на вторжение литовских князей венгры Лайоша Великого совершили ответный поход на Литву, взяв много городов и крепостей.

При Лайоше Великом столица Венгрии из Вишеграда переносится в Буду.

При Лайоше Великом Венгрия становится могущественной восточноевропейской Империей, включающей в себя основные территории Восточной Европы либо напрямую, либо в форме сюзеренитета. С геополитической точки зрения, это было кульминацией венгерского историаала: найденный Иштваном V «священный меч скифов» оказался пророческим знаком — *Венгрия достигла зенита своей славы*.

При Лайоше Великом растут горда и крепости, процветает образование, устанавливается правовая система.

На период правления Лайоша Великого приходится жизнь и подвиги знаменитого народного героя Венгрии Миклоша Толди (1320 — 1390). Будучи мелким дворянином из области Пожонь (современная Братислава), он отправляется на рыцарские подвиги, которые становятся легендами. Позднее патриотизм и героизм Миклоша Толди воспела целая череда венгерских поэтов.

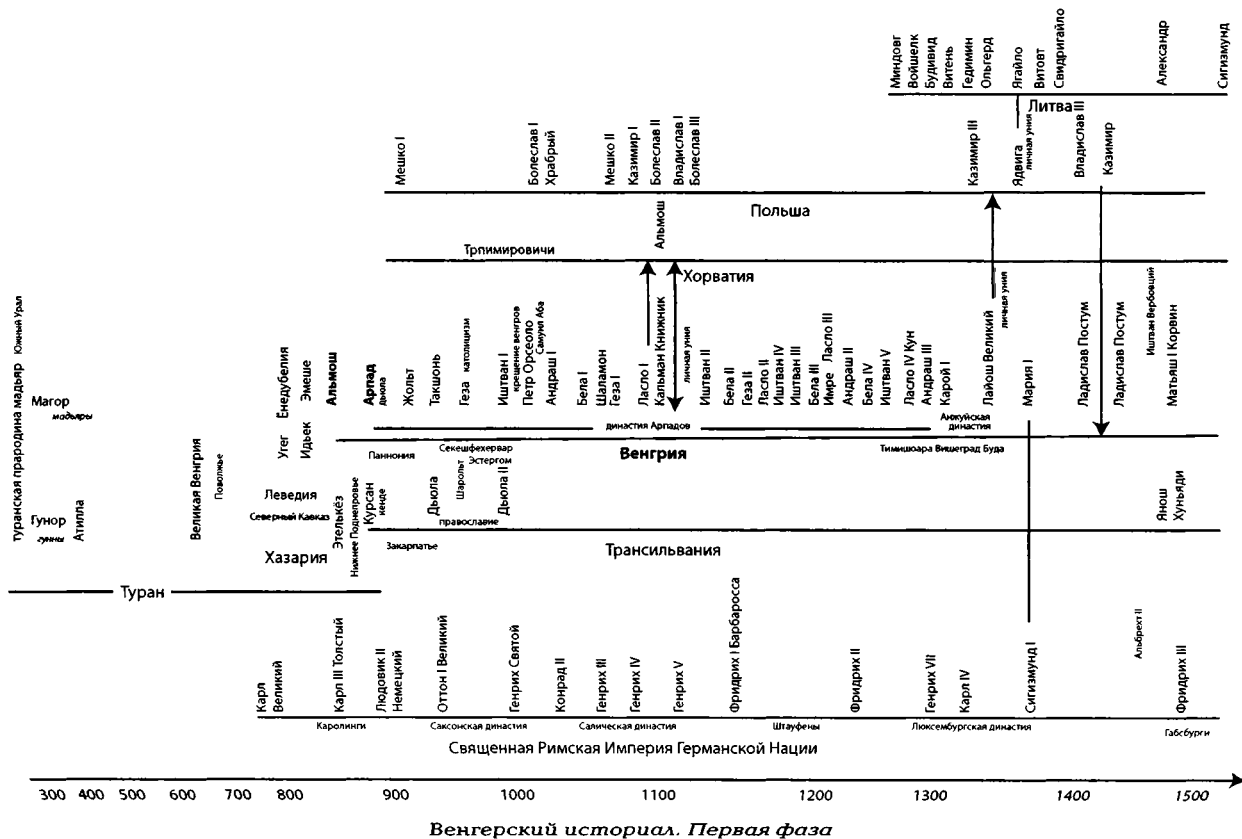
Однако то обстоятельство, что у Лайоша не было мужского наследника, оказалось фатальным. Старшая дочь Лайоша Мария (1371 — 1395) вышла за Сигизмунда I Люксембургского (1368 — 1437), который и стал следующим королем Венгрии, а также Императором Священной Римской Империи, что сделало Венгрию важнейшей составной частью этой Империи. Другая дочь — Ядвига (1373 — 1399), унаследовавшая польский престол, стала супругой литовского великого князя Ягайло, что предопределило объединение Польши и Литвы и, соответственно, судьбу еще одного восточноевропейского государства. Это было концом Анжуйской династии, в ходе которой Венгрия достигла вершины своего геополитического могущества, но в результате распалась на несколько составляющих, передав функции центра Священной Римской Империи в одном случае, и польско-литовскому королевству — в другом. *То, что было самодостаточным венгерским полюсом, превратилось в периферию, и в последующие эпохи венгерская политика и венгерское самосознание вдохновлялись примерами величия династии Арпадов и могущества Анжуйской эпохи как недосягаемыми в настоящем идеалами древности.*

## Матьяш Корвин: последний взлет

Сигизмунд I Люксембургский с большим трудом отстоял власть в Венгрии от хорватских и боснийских князей, которые пытались захватить корону. Но после того как он стал Императором Священной Римской Империи, его позиции укрепились, венгерские магнаты сплотились вокруг него, а хорваты оставили попытки свергнуть его с престола.

В этот период Венгрии и католической Европе в целом начинает угрожать с юга новая сила — османские турки, теснившие все больше и больше Византию и активно наступавшие на Балканы, угрожая южным границам Венгрии.

После смерти Сигизмунда I в первый раз королем Венгрии становится внук Сигизмунда I Ладислав Постум (1440 — 1457), но перед османской угрозой венгерские аристократы призывают на трон Венгрии польского короля Владислава III Варненчика (1424 — 1444), видя в нем надежду отстоять страну от турок. Однако, когда Влади-



слав III погиб в битве при Варне, королем Венгрии снова становится Ладислав Постум. В этот период усиливается трансильванский воевода Янош Хуньяди, который организует сопротивление османам и тем самым становится героем венгров, спасающим их от турецкого завоевания. В 1456 году Янош Хуньяди под Белградом остановил экспансию турок, но в скором времени умер от эпидемии чумы.

Следующим королем Венгрии, несмотря на противодействие Ладислава Постума, был избран сын Яноша Хуньяди Матьяш I Корвин.

Эпоха правления Матьяша Корвина представляла собой *новое возрождение Венгрии*. Матьяш I успешно отражает попытки Императора Священной Римской Империи Фридриха III (1415–1493) из династии Габсбургов свергнуть его с трона, снова устанавливает контроль над Хорватией, становится королем Чехии и завоевывает у Габсбургов многочисленные территории Австрии.

Матьяш Корвин реорганизует венгерскую армию, перейдя от феодального принципа к созданию регулярных войск — «Черной армии».

Перед лицом усиления осман, захвативших Византию, судьба Восточной Европы была поставлена под вопрос, так как в одиночку существующие политии не могли противостоять консолидированным силам турок. Единственным выходом из ситуации было создание единой геополитической силы, способной сплотить под своим началом все христианские народы от Балтики до Балкан. На эту роль претендовали Венгрия Матьяша Корвина, Империя Габсбургов и Польша Ягеллонов. Для выяснения того, кто станет такой объединяющей силой перед лицом Порты, и была выстроена внешняя политика Корвина. Так как Корвин был сторонником католицизма, он объявил войну гуситам и вторгся в Чехию для того, чтобы установить над ней контроль. Здесь он столкнулся с поляками, и власть над Чехией пришлось разделить — собственно Чехия досталась Ладиславу II Ягеллону (1456–1516), а Моравия и Силезия — Матьяшу I Корвину. Впоследствии Матьяш Корвин присоединил к своим владениям Австрию, Славонию, Штирию и Каринтию. Таким образом, при Корвине в последний раз Венгрия достигла единства и утвердилась как одна из главных сил Восточной Европы. Но объединения главных восточноевропейских держав так и не произошло, что делало Венгрию уязвимой перед лицом турок.

Эпоха Корвина была последним периодом, когда венгерское государство было полностью независимым. В венгерской летописи «Chronica Hungarorum», составленной в 1488 году Яношем Туроци (ок. 1435—ок. 1490), Матьяш Корвин назван «вторым Атиллой».

# Глава 4. Венгрия и модернизация

## Между Габсбургами и Портой

На смену Корвину пришел Владислав II Ягеллон, объединивший Чехию и Венгрию в личной унии под единой короной. Эта же модель правления сохранялась и при его сыне Лайоше II (1506 — 1526), который погиб в битве при Махаче. При этих правителях Венгрия постепенно теряет все территории, приобретенные Маттьашем Корвиным, возвращаясь к прежним границам.

В этот период Иштван Вербовций разрабатывает свою скифскую идеологию, которая отражала баланс статуса воинского сословия и монарха. Реформы Иштвана Вербовция вели к полному закреплению крестьян, лишившихся прежних социальных прав.

В 1514 году в Венгрии начинается крестьянское восстание под началом мелкого дворянина из Трансильвании секея Дьёрдя Дожи (1470 — 1514). Ядро восставших составили куруцы, то есть крестоносцы, откликнувшиеся на призыв Римского Папы Льва X (1475 — 1521) начать новый Крестовый поход — на сей раз против османских турок. Король Владислав II Ягеллон и венгерская аристократия, испугавшись роста крестьянской армии, отменили Крестовый поход. Тогда под влиянием идей аббата Месароша Лэринца (1466 — 1514) куруцы Дьёрдя Дожа обратили оружие против самих венгерских магнатов, считая их пособниками турок и угнетателями простого народа. Войскам короля и трансильванского князя (хорватского происхождения) Яноша I Запойяи (1487 — 1540) удалось подавить восстание. Янош Запойяи становится следующим королем Венгрии после смерти Лайоша II в 1526 году. Однако на титул короля Венгрии претендовал и Фердинанд I (1503 — 1564) из династии Габсбургов, который вторгся в Венгрию и захватил трон, заставив Яноша I бежать. Таким образом, Фердинанд I сделал то, чего не мог добиться Маттьаш Корвин — объединил под одной короной Габсбургов основные восточноевропейские политии — Австрию, Венгрию, Чехию, Моравию и Силезию.

Но прежде чем Фердинанд I сплотил эти территории, его владения подверглись сокрушительному вторжению Сулеймана Великолепного (1494 — 1566), который захватил все земли Венгрии и осадил

Вену. В Венгрии османы снова привели к власти Яноша I Запойи, который в 1529 году признал свою вассальную зависимость от Порты. За лояльность туркам и терпимость к протестантам Папа отлучил его от церкви. При этом Янош I тяготился таким положением и старался построить союзы с другими христианскими державами — даже со своим прямым конкурентом Фердинандом I. После смерти Яноша I турки, узнав о планах венгерского правителя, снова вторглись в Венгрию и захватили столицу — Буду. Сын Яноша I Янош II Запойи (1540 — 1571) продолжил оставаться вассалом Порты.

Вражда Фердинанда I с Яношем I перенеслась и на его сына, и в результате ряда военных конфликтов территория Венгрии была разделена на три части —

- северные области со столицей в Пресбурге (Пожонь<sup>1</sup>) отошли к Австрии,
- центральные и южные области включены в Османскую Империю (город Буда стал центром вилайята Венгрия),
- а Трансильвания стала самостоятельным княжеством под сюзеренитетом Порты.

Политика Яноша II Запойи отличалась веротерпимостью к протестантам, широко распространившимся в Венгрии и особенно в Трансильвании. В целом же Венгрия оставалась зоной противостояния Империи Габсбургов и Высокой Порты, где баланс сил постоянно менялся.

В конце жизни Янош II Запойи отрекся от престола в пользу Максимилиана II Габсбурга (1527 — 1576), сохранив за собой лишь титул правителя Трансильвании.

Максимилиан II, сын Фердинанда I, был на пороге того, чтобы осуществить план подчинения Габсбургам всей Восточной Европы, но в это время польский престол достался воеводе из Трансильвании Стефану Баторию (1533 — 1586), тогда как сам Максимилиан II был Императором Священной Римской Империи, королем Венгрии, Хорватии и Чехии, то есть правителем остальных восточноевропейских политий, оставшихся свободными от турок. Так как Баторий значительно укрепил Польшу, — прежде всего удачными войнами с Россией, — могущество Габсбургов было все же ограничено.

При Императоре Рудольфе II (1552 — 1612) католики начали наступление на протестантизм, что вызвало восстание протестантов в Трансильвании, во главе которого встал секей кальвинист Иштван Бочкаи (1557 — 1606). В своей антиавстрийской политике он прибег к помощи турок. Нанеся поражение армии Габсбургов, Бочкаи был

---

<sup>1</sup> Современная Братислава, столица Словакии.



избран правителем Трансильвании. В скором времени после этого избрания Бочкаи был отравлен. Во главе Трансильвании его сменил основатель трансильванской династии Ракоци Жигмонд (Сигизмунд) (1544 — 1608).

Рудольфа II на престоле Священной Римской Империи сместил его брат Матвей (1557 — 1619), принявший титул и короля Венгрии. Новая волна антиавстрийской политики (снова с опорой на турок) поднялась во время правления в Трансильвании Габора Бетлена (1580 — 1629), вступившего в 1618 году в Тридцатилетнюю войну на стороне протестантских держав. Он в союзе с чехами отвоевал у Габсбургов ряд территорий, установив контроль над большей частью Венгрии. В 1620 году он был коронован королем Венгрии, но быстро лишился короны в ходе контратаки австрийцев.

После смерти Бетлена правители Трансильвании Дьёрдь I Ракоци и Дьёрдь II Ракоци, также протестанты-кальвинисты, продолжили антиавстрийскую политику, но больше сосредоточились на восточном направлении, стремясь подчинить Валахию и Молдавию. После очередной Австро-турецкой войны османские войска (за исключением нескольких гарнизонов) были выведены с территории Трансильвании, но австрийская власть вызвала у местного населения еще большее отторжение, нежели османская. Это привело ко второму восстанию куруцев, названному так по аналогии с крестьянской войной начала XVI века. Вставший во главе куруцев Имре Тёкёли (1657 — 1705) в действиях против Габсбургов сумел добиться определенных успехов и был признан Портой князем Верхней Венгрии. Он участвовал в походе турок на Вену и, лавируя между австрийцами и османами, чаще всего оказывался на стороне турок.

После поражения турок в 1683 году под Веной австрийцы перешли в наступление и в 1686 году взяли столицу вилайята Венгрия Буду, подвергнув город разграблению. В 1687 году они завоевали и Трансильванию. Имре Тёкёли сумел на время — снова с опорой на Порту — восстановить свою власть в Трансильвании, но в 1690 году она была завоевана австрийцами окончательно.

## **Венгерский национализм: археомодерн и Транслейтания**

В 1703 — 1711 годах снова в Трансильвании, бывшей очагом независимой политики в структуре венгерского горизонта, началось очередное восстание куруцев, в ходе которого венгры снова отвоевали территорию Венгрии и готовились к походу на Вену. На сей раз во главе трансильванской армии стоял Ференц II Ракоци. Однако ав-

стрийцам удалось нанести силам восставших поражение. Ференц II Ракоци не смирился с австрийским господством, хотя и был вынужден отправиться в эмиграцию во Францию.

За то, что в ходе Войны за австрийское наследство венгры помогли сохранить власть и основные территории дочери Императора Карла VI (1685 – 1740) Марии-Терезии (1717 – 1780), Венгрия получила высокую степень автономии, а также право на полное господство в Хорватии.

В этот период начинается становление *венгерского национализма* — возникают первые «якобинские» кружки республиканцев, формируются политические силы националистической ориентации, все более широкое распространение получает венгерский язык, вытесняя из научного обихода официальную латынь.

В ходе революционных событий 1848 года венгры поставили австрийским властям ультиматум с требованиями национальных свобод и фактической независимости, что привело к национальному восстанию, с трудом подавленному австрийскими войсками при помощи России. Для предотвращения консолидации венгерского общества под влиянием националистических и республиканских идей Габсбурги приняли решение разделить территории Венгрии по этническому принципу, выделив в отдельные административные единицы, напрямую подчиненные Империи, Трансильванию, а также славянские области — Хорватию, Славонию, Банат и Воеводину, ранее входившие в состав Венгрии.

Становление и развитие идей национализма проходило в Венгрии в контексте политических процессов *секуляризации и модернизации*, центром которых была Западная Европа — прежде всего Франция. В европейском пространстве идеи политического национализма стали распространяться уже с протестантской Реформы, которая, предполагая отказ от надгосударственной миссии католической церкви, создавала идейные предпосылки для строительства протестантских церквей на строго национальной основе. Поэтому протестанты переводили Библию на различные европейские языки, способствуя тем самым формированию европейских политических наций.

Хотя в Тридцатилетней войне (1618 – 1648 годы) между протестантскими странами и католиками, представленными прежде всего Римом в союзе с Габсбургами, однозначного победителя не было, Вестфальский мир, заключенный по ее окончании, предполагал принятие всеми сторонами (и протестантами, и католиками) принципа государственного суверенитета<sup>1</sup>, который основывался

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Международные отношения (парадигмы, теории, социология). М.: Академический проект, 2014.

на нормативной модели чисто секулярного национального государства, что было идейной победой именно протестантов. Отныне национальное государство окончательно отрывалось от религиозного фактора (даже от протестантского и ограниченного национальной церковью), что наносило еще более фатальный удар по европейской традиции, основанной на диалектическом (и подчас противоречивом) союзе папского Рима и Империи. Кульминацией политического секуляризма стала Французская революция, в которой принцип национального суверенитета в сочетании с республиканской формой правления достиг своего наиболее контрастного выражения. И хотя Наполеон (1769 – 1821) построил на месте Республики Империю, эта Империя была на сей раз *буржуазной, либеральной и глубоко секулярной*, что предопределило ее противостояние традиционной католической Австрии Габсбургов не в меньшей степени, чем в эпоху Французской революции.

Все это глубоко аффектировало структуру венгерского национализма. В основе его лежал *венгерский традиционализм*, который предопределял венгерскую идентичность на всех этапах венгерской истории, уходя корнями в туранскую цивилизацию, в концепт преемственности мадьярской культуры и имперского наследия Аттилы от гуннов, в скифскую идеологию, в культ памяти династии Арпадов (Железная Корона святого Иштвана) и грандиозной восточноевропейской монархии Матьяша Корвина. Этот традиционализм, связанный с глубинной венгерской идентичностью, имел сакральные основания и отражал структуры венгерского Dasein'a, выстроившего в течение веков особые отношения с тем культурным пространством, где мадьяры поселились после прихода из областей Турана. Именно им и питались поздние секулярные и искусственные идеологии венгерского национализма, причем чаще всего искажая и редуцируя венгерский экзистенциальный горизонт в соответствии с канонами западноевропейского Модерна, построенного на Логосе, диаметрально противоположном аполлоническому Логосу Турана — с его патриархальной вертикалью и андрократической системой ценностей. Венгерский национализм был основан на секулярной и материалистической модели организации общества, но оправдывал ее инструментальным обращением к глубинным пластам венгерской идентичности. Поэтому с самого начала этот национализм представлял собой *археомодерн*<sup>1</sup>, идеологию, внешне отражающую установки Нового времени, но содержащую архаическое и премодернистское ядро.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Археомодерн.

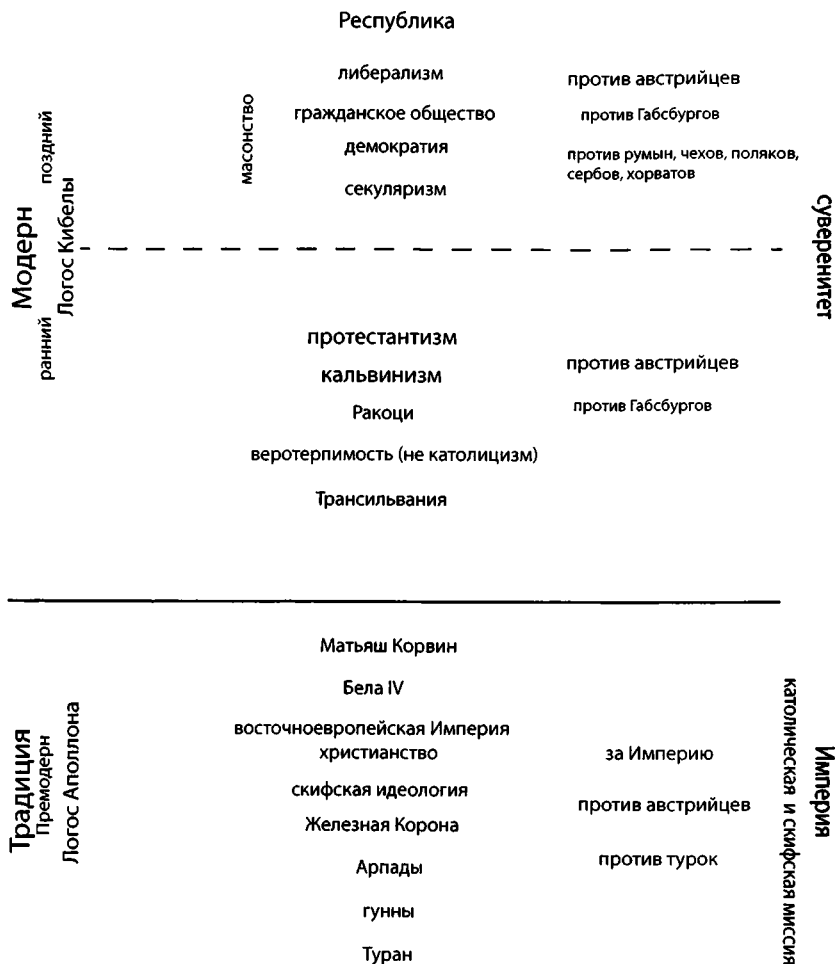
Приняв эти общие методологические соображения, мы можем проследить логические моменты формирования венгерского национализма. В основе его лежит венгерский протестантизм, получивший максимальное развитие в Трансильвании. Поэтому именно Трансильвания становится идеологическим полюсом венгерского национализма. Символично, что точно такую же функцию Трансильвания играет и в отношении национализма румынского, антагонистического по отношению к венгерскому, но имеющего совершенно гомологичную структуру и сходные идейные основания. Носителями такого модернистского национализма становятся прежде всего венгерские аристократы, исповедующие протестантизм и в самой Венгрии. Их претензии к Габсбургам имеют в своей основе еще и конфессиональное измерение: Австрия (Империя) выступает как политическая опора католицизма, против которого и направлена Реформация.

Вторым элементом венгерского национализма становится чисто *республиканская* — французская — идеология, чаще всего связанная с распространением сети масонских лож и основанная на атеистическом и материалистическом мировоззрении, включая его социальные формы — идеи прогресса, равенства, технологического развития и т. д. В этой версии сословное общество Габсбургов представляется «средневековым пережитком», а национальная борьба венгров за независимость видится как элемент социального прогресса Европы в целом. Эта версия венгерского национализма чисто секулярна и буржуазна, оторвана от христианства как такового и ориентирована на создание светского национального государства с демократической системой правления и рыночной экономикой.

Такой тип республиканского национализма развивался не только на востоке (в Трансильвании и Банате), но и Верхней Венгрии параллельно распространению масонских лож и республиканских идей и среди других народов Империи Габсбургов — как славян, так и германцев.

Таким образом, венгерский национализм представляет собой археомодернистское явление, которое можно представить в виде синхронного сосуществования нескольких пластов.

Важно подчеркнуть, что даже модернистские пласты прагматически обращаются к архаическим элементам, хотя с ноологической точки зрения они представляют собой совершенно *разные Логосы*. Именно это и делает венгерский национализм археомодернистским феноменом: в нем переплетены несовместимые — более того, антагонистические — слои ноологии, причем активным началом выступает именно Модерн, инструментально использующий венгерскую



### *Археомодернистская структура венгерского национализма*

идентичность для построения совершенно искусственных и отчужденных от сущности венгерского (туранского, скифского) Логоса конструкций.

На разных этапах истории современной Венгрии пропорции национализма менялись, но общий археомодернистский алгоритм оставался неизменным.

В контексте становления венгерского национализма, стремящегося к обретению все большего и большего суверенитета, после поражения в Прусской войне в 1867 году Габсбурги вынуждены были признать автономию Венгрии и переименовать государство в Австро-Венгрию, а также вернуть Венгрии Трансильванию, Хорватию, Славонию и Риеку. Эти области считались подчиненными венгерской короне, носителями которой были все те же Габсбурги, и назывались Транслейтанией. Франц Иосиф I (1830–1916) стал королем Венгрии и оставался им до Первой мировой войны.

В Транслейтании в контексте Австро-Венгрии, признающей даже в самом названии определенную степень автономии Венгрии, были намечены максимальные границы Великой Венгрии в ее модернистском понимании. Помимо собственно тех территорий, где преобладало венгерское или венгероязычное население, Транслейтания включала территории, заселенные румынами (Трансильвания) и славянами (Хорватия, Славония, часть Воеводины, Словакия, Карпатская Русь и т. д.). Включение этих территорий в контекст Венгрии подразумевало определенную модель модернистского «венгерского империализма», против которого выступали австрийцы, поддерживая целый спектр «малых национализмов» (румынского и славянского).

Премьер-министром Венгрии в рамках австро-венгерского дуализма становится граф Дьюла Андраши Старший (1823–1890). Это был прагматичный политик, преданный Австро-Венгрии как единой политике и заботившийся не столько о Транслейтании, сколько об Австро-Венгрии в целом. Фактически именно Дьюла Андраши и был архитектором внешней политики Австро-Венгрии и добился на этом поприще впечатляющих результатов.

Австро-Венгрия, тесно сблизившаяся с конца XIX века с Германией, вступила в Первую мировую войну на ее стороне. В ходе войны Франц Иосиф I умирает, и на трон Австро-Венгрии восходит последний австрийский и венгерский король Карл I (1887–1922), остававшийся у власти до 1918 года.

После поражения в Первой мировой войне Австро-Венгрия прекратила свое существование.

## **Несостоявшаяся Великая Венгрия**

Распад Австро-Венгрии поставил проблему поставстрийских политий, где Венгрия (в границах Транслейтании — Великая Венгрия) представляла собой наиболее готовое к обретению полноценной независимости государство. Отречение Карла I от власти означало конец личной унии, а следовательно, делало легальной полную неза-

висимость Венгрии. В 1918 году была провозглашена Венгерская Народная Республика, президентом которой стал граф Михай Каройи (1875 — 1955).

Новая Венгрия была поставлена перед сложным вызовом — сохранение в своем составе территорий с преобладающим венгерским населением, тяготевшим к возникшим в это время новым национальным государствам — Румынии, Югославии и Советской России. Статус проигравшей в Первой мировой войне державы ставил Венгрию в зависимость от стран Антанты, которые выдвигали свои условия и навязывали свои планы на будущее Венгрии. Кроме того, под впечатлением от успехов большевистской революции в России в Венгрии стало активно подниматься коммунистическое движение, лидерами которого были преимущественно венгерские евреи, составлявшие в Венгрии небольшой процент населения, но чрезвычайно активные в политике и культуре. Кроме радикальных коммунистов широкое распространение получили и социалистические идеи, которым симпатизировал и сам Михай Каройи, добровольно раздавший свои поместья крестьянам.

Согласно Трианонскому договору, вся Трансильвания, которую сами венгры считали неотъемлемой частью Венгрии, переходила Румынии. Это было ударом по Великой Венгрии. Такая же судьба была и у Словакии, вошедшей в Чехословакию, и у Хорватии, ставшей частью Югославии, равно как и у Воеводины, присоединенной к Сербии. Таким образом, в отличие от других держав Восточной Европы, появившихся на осколках распавшихся Империй, Австрийской и Османской, Венгрия оказалась в самом ущемленном положении, поскольку не смогла решить в свою пользу ни одного территориального спора, а венгерское население, оставшееся за пределом Венгрии, оказалось в роли национальных меньшинств, тогда как раньше, напротив, пользовалось всеми привилегиями фактически «руководящего этноса»<sup>1</sup> (С.М. Широкогоров).

Михай Каройи оказался не способным править распадавшейся на глазах страной, чем воспользовались ориентированные на Москву венгерские коммунисты, провозгласившие в 1919 году Венгерскую Советскую Республику. Главой ее стал венгерский коммунист еврей Бела Кун (1886 — 1938). Хотя Венгерская Советская Республика продержалась чуть больше трех месяцев, она существенно дестабилизировала Венгрию, усугубив хаос и не позволяя сосредоточиться на сохранении Великой Венгрии перед лицом наступающих со всех сторон других восточноевропейских государств.

<sup>1</sup> Широкогоров С. М. Этнос // Широкогоров С. М. Избранные работы и материалы. Кн. 1. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2001.



*Великая Венгрия (Транслейтания и проект)*



Против коммунистов на территории Венгрии была создана альтернативная политическая структура с центром в комитате Арад. Ее возглавил двоюродный брат Михая Каройи правый националист Дьюла Каройи (1871 — 1947). После того как Арад оккупировали румыны, Дьюла Каройи перебрался в город Сегед на юге Венгрии, который стал новым центром антисоветской оппозиции. На пост военного министра в правительстве Дьюлы Каройи был приглашен адмирал Миклош Хорти (1868 — 1957), придерживавшийся консервативных правонационалистических взглядов. Миклош Хорти принадлежал к аристократическому роду венгерских кальвинистов (что объясняет раннемодернистскую версию его консервативного национализма).

Ему в короткие сроки удается создать Национальную армию, которая постепенно устанавливает свой контроль над основными территориями Венгрии, а сам Хорти становится фактическим правителем нового государства. Официально Миклош Хорти считался «регентом Венгерского королевства», хотя место короля оставалось вакантным.

Хорти установил союзные отношения с Германией Гитлера, а венгерские войска участвовали в немецком вторжении в Югославию. Позднее венгерские боевые подразделения вместе с нацистами сражались в войне против СССР.

В 1940 году Германия передает Венгрии северную часть Трансильвании, тогда как южная половина остается в составе также союзной Гитлеру Румынии Антонеску. Таким образом, союз с Гитлером хотя бы частично позволяет на время расширить территориальные границы Венгрии, упущенные после Первой мировой войны.

Миклош Хорти не был убежденным сторонником нацистской идеологии и рассматривал союз с Гитлером как прагматический способ вернуть ряд утраченных территорий Великой Венгрии. Поэтому, когда поражение стран Оси стало очевидным, он попытался вывести Венгрию из войны, договорившись с союзниками и в том числе наступавшими в Восточной Европе советскими войсками. Это ему не удалось, и под давлением Гитлера он был вынужден передать власть представителю радикального венгерского национал-социалистического движения «Скрещенные стрелы» (Nyilaskeresztes párt) Ференцу Салаши (1897 — 1946), который был оппонентом Милоша Хорти в предыдущие годы (это аналогично противостоянию «Железной Гвардии» Кодрыну в Румынии и консервативного правительства Антонеску). Чтобы заставить Милоша Хорти сделать это, по приказу Гитлера немецкий диверсант Отто Скорцени (1908 — 1975) взял в заложники его сына. В силу обстоятельств Венгрия во второй раз

в XX веке утратила возможность обосновать свои территориальные права — в отличие от Румынии, которая, также будучи союзником в обеих мировых войнах проигравшей стороны, всякий раз успевала в последний момент сменить лагерь и приобрести от этого определенные выгоды. Хорти был шантажом смещен именно тогда, когда он начал договариваться с союзниками и искать контактов с СССР. Но жизнь сына оказалась для него важнее Великой Венгрии (в частности, Северной Трансильвании, судьба которой могла бы стать предметом переговоров о переходе на сторону союзников).

При Ференце Салаши Венгрия на короткое время меняет название и становится официально «Венгерским союзом древних земель».

В ходе наступления советских войск сопротивление Салаши было сломлено, сам он бежал в Австрию, а затем схвачен американцами и выдан новому правительству просоветской Венгрии. В 1946 году он был казнен в Будапеште. То обстоятельство, что Венгрия Салаши оставалась союзником Гитлера до самого конца войны, во многом предопределило отношение к ней в послевоенный период и со стороны западных держав, и со стороны СССР (в отличие от Румынии или Югославии). В частности, Северная Трансильвания была снова передана Румынии, а часть территорий, населенных венграми — Словакии и СССР (Западная Украина).

Таким образом, дважды в силу исторических обстоятельств при Михе Каройи и Миклоше Хорти Венгрия упустила исторический момент настоять на своих территориальных интересах.

## Советская Венгрия

После вхождения советских войск в Венгрию были проведены выборы, на которых победили умеренные силы, взявшие больше голосов, чем коммунисты. Премьер-министром новой страны стал Ференц Надь (1903—1979). Но под давлением СССР, несмотря на меньшинство в парламенте, правительство Венгрии было составлено преимущественно из коммунистов. В 1949 году была провозглашена Венгерская Народная Республика, где установилась коммунистическая диктатура во главе с Венгерской партией трудящихся, главой которой в то время был венгерский еврей Матяш Ракоши (1892—1971), участвовавший еще в правительстве Бела Куна и ставший в 1952 году премьер-министром Венгрии.

На этом посту его сменяет другой коммунист Имре Надь (1896—1958), проводивший более мягкую и умеренную политику. Однако в 1955 году Имре Надь был смещен со своего поста, и власть снова оказалась у группы, возглавляемой Матяшем Ракоши.

В 1956 году в Будапеште началось антисоветское восстание. Восставшие отменили однопартийную систему, упразднили коммунистическую диктатуру и выдвинули требование вывода советских войск с территории Венгрии. Была создана независимая Национальная гвардия. Однако СССР принял решение о подавлении Венгерского восстания и о насильственном восстановлении советского режима. В Будапешт были введены советские танки, а главой Венгрии стал поддержанный Москвой коммунистический лидер Янош Кадар (1945 — 1989).

Янош Кадар ограничил репрессии против участников Венгерского восстания лишь его непосредственными руководителями, что привело к примирению между просоветскими и антисоветскими группировками в элите Венгрии. В частности, он вернул в Венгрию сбежавшего в Югославию философа-марксиста еврейского происхождения Дьёрдя Лукача (1885 — 1971), который играл заметную роль в окружении Имре Надя. Лукач был основателем Будапештской школы марксизма, отстаивавшей крайние формы материалистического толкования истории и эстетических явлений<sup>1</sup>. Согласно философии Лукача, в пролетариате субъект должен совпасть с объектом<sup>2</sup>. Лукач был одним из главных инициаторов террора, направленного против венгерских интеллектуалов немарксистской ориентации в послевоенный период. Вернувшись из Югославии, Лукач также исправно обслуживал режим Яноша Кадара, как ранее Имре Надя. Позднее большинство последователей Дьёрдя Лукача (Дьёрдь Маркуш, Ференц Фехер, Агнеш Хеллер и т. д.) отказались от коммунизма и перешли на либерал-глобалистские позиции.

При мягком отношении к Лукачу Имре Надь был казнен в 1958 году (повешен за «государственную измену»). Вместе с Надем были казнены генерал Пал Малетер (1917 — 1958) и журналист Миклош Гимеш (1917 — 1958), основатель оппозиционной газеты «Венгерская свобода».

Кадар правил Венгрией в духе советских режимов, строго следуя за линией Москвы и не отклоняясь от нее ни в сторону национал-коммунизма (как Чаушеско), ни в сторону Движения неприсоединения (как Иосип Броз Тито).

## Постсоветская Венгрия

Когда в Советском Союзе началась перестройка, руководство венгерской Компартии сделало попытку преобразовать политику и структуру государства в демократическом ключе. Яноша Кадара

<sup>1</sup> Лукач Д. Своеобразие эстетического: В 4 т. М.: Прогресс, 1985 — 1987.

<sup>2</sup> Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М.: Прогресс, 1991.

сменил Карой Грос (1930—1996), который, однако, не смог удержать власть и эффективно перестроить партию, и в конце концов, в 1990 году в ходе первых многопартийных выборов к власти пришла антисоветская либеральная партия во главе с Йожефом Анталлом (1932—1993), спешно начавшая проводить политические реформы в прозападном буржуазно-демократическом и рыночном ключе. Йожеф Анталл стал первым премьер-министром новой постсоветской Венгрии. После смерти Анталла в 1993 году и недолговременного правления либерального политика Петера Бороша к власти пришли умеренные социалистические силы во главе с Дьюлой Хорном (1932—2013), который ранее был одним из инициаторов демократизации партии венгерских коммунистов.

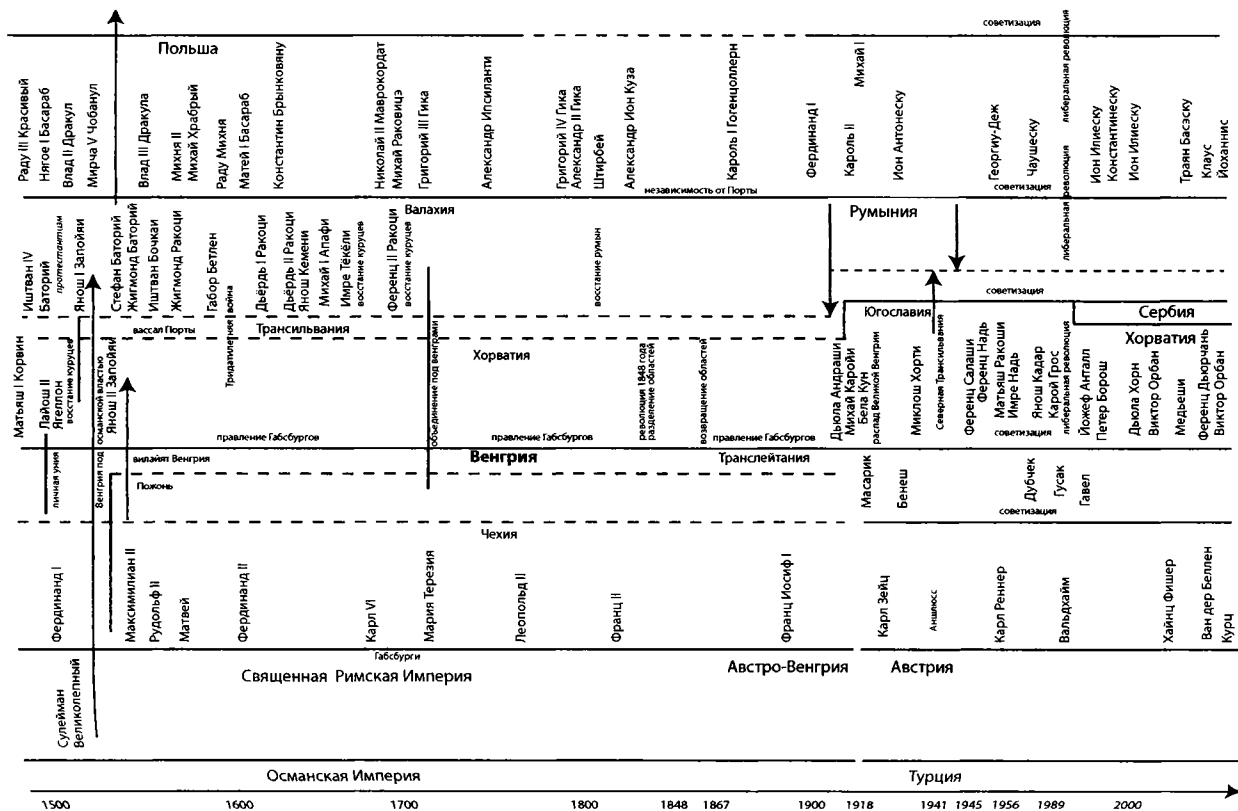
В 1998 году левых у власти в Венгрии сменила праволиберальная партия «Фидес» — Венгерский гражданский союз (Fidesz — Magyar Polgári Szövetség) во главе с Виктором Орбаном. Постепенно партия меняла свои позиции от изначального прозападного либерализма к либеральному национализму и консерватизму, что обеспечило ей все возрастающую поддержку. Виктор Орбан неоднократно становился премьер-министром Венгрии. В 2010 году Виктор Орбан меняет официальное название страны с «Республики Венгрия» на «Венгрию», что призвано было подчеркнуть более широкое толкование венгерской идентичности, включающей в себя и наиболее консервативные (а не только республиканские) слои.

Параллельно росту влияния и популярности «Фидес» в Венгрии силу набирает партия еще более крайних националистов «Йоббик» под руководством Габора Воны, которая сочетает органический и архаический традиционализм, национализм и элементы Четвертой Политической Теории<sup>1</sup>. В целом в венгерском обществе в последние годы происходит резкий поворот в сторону поиска глубинной венгерской идентичности, дистанцирование от либеральных и западноевропейских идей и тенденций, от социального мультикультурализма и Постмодерна.

Показательна судьба крайне либерального идеолога и мирового спекулянта венгерского еврея Джорджа Сороса, эмигрировавшего в США, который поставил своей жизненной целью потратить нажитые спекуляциями богатства на дело продвижения космополитического глобалистского порядка — «открытого общества». Сорос и его структуры принимали активное участие в либерализации Венгрии и ее интеграции в глобалистские структуры. Центральное учебное заведение, ставящее перед собой цель формирования глобалист-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.



### Венгерский историкал. Вторая фаза

ской либеральной элиты и кадров для борьбы с национальными государствами и консервативными институтами и политическими силами — Центрально-европейский университет — Сорос разместил именно в Будапеште, стремясь сделать Венгрию, традиционно отличавшуюся антисоветскими настроениями, форпостом либерализации и модернизации всей Восточной Европы. По мере смещения общественного мнения Венгрии к консервативному полюсу влияние Сороса и его структур в этой стране падало, пока при Орбане и особенно во время второго срока его пребывания на посту премьер-министра деятельность Фонда Сороса на территории Венгрии не была приостановлена.

Несмотря на то что Венгрия в ходе постсоветских реформ вступила в Европейский союз и НАТО, в последние годы постепенно нарастают иные настроения. Так в Европарламенте Орбан вошел в коалицию «Европейской народной партии», объединяющей консервативные политические силы и ряд евроскептиков. Позиции партии «Йоббик» еще более радикальны и открыто направлены на выход Венгрии из ЕС.

Орбан со своей стороны резко критикует политическую модель современной Европы, выступает против беспрепятственного и неограниченного приема мигрантов, скептически относится к перспективам либеральной экономики и прямо ставит вопрос о необходимости выработки альтернативной идеологической модели.

Так, пройдя в XX веке самые разные формы идеологического Модерна, — либерализм, коммунизм и крайний национализм, — венгерское общество постепенно обращается к поискам венгерского Логоса и обоснованию венгерского *Dasein*<sup>1</sup> за пределом трех доминирующих политических идеологий Модерна<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. На венгерском с предисловием венгерского традиционалиста Тибора Бараньи: *Dugin A. A negyedik politikai eszme*. Budapest: Kvintesszencia Kiadó, 2017.

# Глава 5. Венгерский язык и его поэзия

## Католики и протестанты-просветители

В силу католической ориентации Венгрии и ее нахождения в контексте Священной Римской Империи литература на венгерском языке возникла довольно поздно — вплоть до XIX века хроники, религиозные произведения и поэзию венгры писали на латыни. Становление полноценной литературной традиции на венгерском языке началось в XVII веке, но полноценного развития достигло в XIX веке по мере оформления основных версий венгерского национализма.

Считается, что первые литературные произведения на венгерском языке были написаны католическим кардиналом, иезуитом Петером Пазманем (1579 — 1637). Он принял католичество добровольно, хотя его родители были протестантами. Так как именно протестанты чаще всего обращались к национальным языкам, убежденный противник Реформации Петер Пазмань вполне в духе иезуитского учения решил использовать их метод для распространения и защиты католицизма. Так, Пазмань развернул активную полемику с одним из главных идеологов Реформации в Венгрии Иштваном Мадьяри<sup>1</sup> (1565 — 1605). Критика идей протестантизма является основным содержанием его многочисленных полемических произведений, стиль которых считается основополагающим для венгерского барокко.

Труды Пазманя были посвящены вопросам католической теологии и метафизики, комментариям на труды Фомы Кемпийского и мистическое произведение «Imitatio Christi». Он сделал переводы на венгерский ряда богословских апологетических трактатов, а также Катехизиса. Самым главным его трудом считается «Путеводитель к небесной истине»<sup>2</sup>.

Еще один из ранних научных текстов, написанных на венгерском языке, «Венгерская Энциклопедия», был создан несколько позже, чем работы Пазманя, в XVII веке протестантским ученым и ма-

---

<sup>1</sup> Színnyei J. Magyar írók élete és munkái VIII. (Löbl — Minnich). Budapest: Hornyánszky, 1902.

<sup>2</sup> Pázmány P. Hodegus. Igazságra vezérlő kalauz. Nagyszombat: Jézus Társasága Akadémia, 1766.

тематиком Яношем Апажай Чере (1625 — 1659). Этот текст содержал изложение математических идей Рене Декарта (1596 — 1650), тексты логиков и астрономов и некоторых сведений о теологии, естественной истории, космологии и т. д. Однако этот труд был почти забыт из-за Контрреформации, набравшей в тот период силу и стремившейся уничтожить любые признаки протестантизма.

Другой протестантский пастор, бывший этнически словаком по отцу, Матьяш Бел (1684 — 1749), хотя и писал на латыни, предпринял первые попытки систематизировать венгерскую письменность, уделяя, в частности, внимание древним венгерским рунам (ровашам), которыми пользовались простолюдины Трансильвании — прежде всего секеи — во время его жизни (руническое письмо было в ходу в Трансильвании и позже — вплоть до XIX века). Кроме того, Матьяш Бел составил подробный обзор венгерских территорий «Новые историко-географические сведения о Венгрии»<sup>1</sup>, снабженный чрезвычайно важными историческими деталями, заложив тем самым основы венгерской географической школы.

Хотя эти авторы использовали венгерский язык, что способствовало становлению терминологии и определенной систематизации грамматики, полноценной литературной традицией эти ранние опыты назвать нельзя. Она складывалась позднее — уже в XIX веке.

## Шандор Петефи: поэзия, политика и венгерский субъект

Одним из первых поэтов, писавшим на венгерском языке, был генерал Иозеф Гваданы (1725 — 1801). Но настоящий взлет венгерской поэзии произошел в XIX веке в лице двух поэтов, ставших классиками венгерской литературы — Шандора Петефи<sup>2</sup> (1823 — 1849) и Яноша Араня (1817 — 1882). Шандор Петефи родился в Пожони (Братислава) и считал себя венгром, несмотря на то что его предки по отцу были сербами (изначально фамилия Петефи звучала как «Петрович»), а по матери — словаками. Венгерская идентичность стала основой поэтического и политического мировоззрения Шандора Петефи: он считал необходимым бороться за венгерское государство и венгерскую свободу, сочетая поэзию, черпающую вдохновение в венгерской мифологической народной традиции, и участие в политической борьбе за свободу Венгрии от господства Габсбургов,

<sup>1</sup> *Bel M. Notitia Hungariae novae historico-geographica. Partis I — II. Viennae: Iohannes Petri van Ghelen, 1735 — 1742.*

<sup>2</sup> *Петефи Ш. Собр. соч.: В 4 т. М. Государственное издательство художественной литературы, 1952 — 1953.*



что сделало Петефи одним из главных идеологов венгерского восстания в 1848 году. Петефи с другими венгерскими патриотами составили меморандум «12 пунктов», представлявший собой ультиматум, выдвинутый австрийскому генерал-губернатору и требующий предоставления Венгрии независимости и гарантии политических и гражданских свобод. Генерал-губернатор под влиянием восстания, охватившего широкие слои населения, был вынужден принять ультиматум и пойти на уступки революционерам — в частности, освободить другого венгерского поэта и националиста, сторонника якобинской идеи Михая Танчича (1799 — 1884). В то же самое время Петефи пишет стихотворение «Национальная Песня» (Nemzeti dal), которое мгновенно становится гимном восстания — ее распевают толпы на улицах Буды и Пешта, а позднее и все венгры.

Начинается «Национальная Песня» следующими словами:

Встань, мадьяр! Зовет отчизна!  
 Выбирай, пока не поздно:  
 Примириться с рабской долей  
 Или быть на вольной воле?  
 Богом венгров покланяемся  
 Навсегда —  
 Никогда не быть рабами,  
 Никогда!<sup>1</sup>

Talpra magyar, hí a haza!  
 Itt az idő, most vagy soha!  
 Rabok legyünk vagy szabadok?  
 Ez a kérdés, válasszatok! —  
 A magyarok istenére  
 Esküszünk,  
 Esküszünk, hogy rabok tovább  
 Nem leszünk!

Здесь следует обратить внимание на выражение «Богом венгров» (a magyarok istenére), которое может означать как указание на верность Христу (причем как в католическом, так и в протестантском, свойственном больше венграм и секеям Трансильвании ключе), так и обращение к древнему дохристианскому началу эпохи тэнгрианства. Так как Петефи испытывал глубокий интерес к древним корням венгров, то это «языческое» прочтение заведомо исключать нельзя, тем более что протесты направлены против австрийцев, которые, в свою очередь, также были христианами и считались в европейском контексте как раз защитниками христианской идентичности.

Далее Петефи призывает умереть за Венгрию — причем не столько за государство, сколько за *народ*. В этом и состоит основное послание «Национальной Песни». Если раньше венгерские герои сражались за *державу*, то теперь — время войны и героической гибели за *идентичность*.

<sup>1</sup> Петефи Ш. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 297.

Низок, мерзок и ничтожен  
Тот, кому сейчас дороже  
Будет жизнь его дрянная,  
Чем страна его родная!

Богом венгров покланяемся  
Навсегда —

Никогда не быть рабами,  
Никогда! (...)

Где умрем — там холм всхолмится,

Внуки будут там молиться,

Имена наши помянут,

И они святыми станут.

Богом венгров покланяемся

Навсегда —

Никогда не быть рабами

Никогда!<sup>1</sup>

Sehonnai bitang ember,

Ki most, ha kell, halni nem mer,

Kinek drágább rongy élete,

Mint a haza becsülete.

A magyarok istenére

Esküszünk,

Esküszünk, hogy rabok tovább

Nem leszünk!

Hol sírjaink domborulnak,

Unokáink leborulnak,

És áldó imádság mellett

Mondják el szent neveinket.

A magyarok istenére

Esküszünk,

Esküszünk, hogy rabok tovább

Nem leszünk!

Важно, что этот патриотический призыв был обращен не только к другим, но и к самому себе. Так, Шандор Петефи с самого начала участвует вместе с народом и венгерскими патриотами в восстании, а когда Габсбурги призывают русские войска Николая I (1796 — 1855), чтобы подавить восстание силой, Петефи вступает в Венгерскую Революционную Армию и в ее рядах гибнет в битве при Шегешваре вместе с теми, кто до конца отказывался признать поражение и отозвать требования свободы и независимости от Австрии. Достоверных свидетельств самой смерти Шандора Петефи в этой битве не сохранилось, поэтому она вошла в венгерскую поговорку «исчез, как Петефи в тумане» (Eltűnt, mint Petőfi a ködben). Последовательность великого поэта в творчестве, войне, идеях и жизни сделала для многих поколений венгров его образцом для подражания. Он стал венгерским мифом, народным национальным святым (Mondják el szent neveinket), как он и предрекал в своей «Национальной Песне».

В творчестве Шандора Петефи проступают многие глубинные архетипы венгерского Dasein'a, точно вскрытые им несмотря на славянское происхождение. Так, Петефи подчеркивает, что собственно венгерским пейзажем являются не горы (Карпаты), но долины. Именно «Долинам» (Az Alföld) как нормативному и органичному экзистенциальному горизонту мадяров посвящено одно из его самых знаменитых стихотворений.

<sup>1</sup> Петефи Ш. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 297 — 298.

Что с вами не так, Карпатские горы?

Дикие романтические леса, где колыхание сосен,  
внушает чувство величия,

Но не затрагивает моего воображения — я не люблю вас.

Но вот долины и низменности —

Я там, это мой мир<sup>1</sup>.

Mit nekem te zordon Kárpátoknak

Fenyvesekkel vadregényes tája!

Tán csodállak, ámde nem szeretlek,

S képzetem hegyvölgyedet nem járja.

Lenn az alföld tengersík vidékin

Ott vagyok honn, ott az én világom.

В этой глубинной памяти состоит структура венгерской идентичности: венгры — народ Степи, *долины*, низины; кочевой простор составляет для венгров наиболее естественный «вмещающий ландшафт» (Л. Гумилев). Эти образы национального поэта не просто отражали структуры венгерской идентичности в их отношении к пространству, но и придавали им новую жизнь и новую силу, становясь органичной частью воссоздаваемого (и одновременно в некоторой степени конструируемого) венгерского Логоса.

Еще один яркий архетип венгерского самосознания описал Шандор Петефи в поэме «Витязь Янош»<sup>2</sup>. В ней он в духе народного мифа описывает структуру *венгерского субъекта* — воина, который движим любовью, верностью и стремлением к подвигам. Героя поэмы Кукорица Янчи младенцем нашли на кукурузном поле. Затем он стал пастухом (указание на скотоводческую основу венгерского общества). Повзрослев, Янчи влюбился в деревенскую девушку Илушку, но ее злая мачеха противилась их любви. После того как Янчи однажды не уследил за стадом, его хозяин выгнал его из деревни, и Янчи присоединился к гусарам, которые отправлялись на битву с турками, чтобы спасти от их нашествия Францию и французского короля.

После долгих путешествий по фантастическому маршруту (через Татарию, населенную песьеголовцами, и Индию — отсылка к Турану) и многочисленных приключений отряд гусаров прибывает во Францию и наносит поражение туркам, причем в бою Янчи отличается особой храбростью и покрывает себя славой, спасая французскую принцессу от тюркского царевича. Война также является классическим занятием мадьяр (скифская идеология). Благодарный король Франции готов отдать Янчи свою дочь, но тот остается верным Илушке. Тогда король возводит его в чин рыцаря, и далее он выступает как «витязь Янош».

<sup>1</sup> *Petőfi S.* Translation from Alexander Petőfi: *The Magyar Poet*. L.: Trüber & Co, 1866. P. 146.

<sup>2</sup> *Петефи Ш.* Витязь Янош // Петефи Ш. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 41 — 86.

Вернувшись в родную деревню, витязь Янош узнает, что Илушку сжила со света ее мачеха, и сорвав с ее могилы цветок, он отправляется в неизвестном направлении. В конце концов он доходит до страны великанов, короля которых он побеждает, а оставшихся гигантов подчиняет своей власти. Ночуя на кладбище, он едва не становится жертвой вставших из могил покойников.

Далее витязь Янош попадает в Страну Мрака, населенную ведьмами, самой главной из которых является мачеха Илушки. Это прямое указание на гипохтонические области и царство Великой Матери. Такой спуск в мир матерей обнаруживает дионисийские черты венгерского субъекта (что, возможно, связано с земледелием — символизм кукурузного поля, где нашли Янчи — и даже со славянскими корнями самого Петефи). Витязь Янош побеждает ведьм с помощью великанов, и Страна Мрака, описанная как лес, становится все более светлой. Так Дионис, Солнце Полночи, освещает и просветляет стихии мира. Здесь можно также вспомнить золотой, серебряный и медный сады мадьярской мифологии, которые становятся все более чистыми и сияющими по мере подъема вверх к Небесам. Так витязь Янош, побеждая ведьм, превращает *темный лес* в *световой сад*.

Продолжив свои поиски, витязь Янош достигает края Вселенной, где находится океан Оперенциаш (Óperenciás), и пересекает его на плечах великана, добравшись таким образом до Острова фей (Tündérorság). Там он побеждает чудовищ-медведей, львов и дракона, охранявших ворота.

Описание Острова фей воспроизводит идеализированный образ мира бога Диониса — царства вечной весны.

Нет ночи в царстве фей, нет ни зимы, ни снега.

Там дышат круглый год одной весенней негой.

Там не слышал никто об осени и лете,

Там алая заря, как утром на рассвете.

Там смерти нет, там дни весенних равноденствий,

Там тонут юноши и девушки в блаженстве,

Там не едят, не пьют, нет ни воды, ни хлеба, И нежности любви — единая потреба.

Там горе слез не льет, но плачут от веселья,

И слезы фей текут в нутро земли сквозь щели

И образуют там, в глубинах зарождений,

Tündérorságban csak híre sincs a télnek,

Ott örökös tavasz pompájában élnek;

S nincsen ott nap kelte, nap lenyugovása,

Örökös hajnalnak játszik pirossága.

Benne tündérfiak és tündérleányok

Halált nem ismerve élnek boldogságnak;

Nem szükséges nekik sem étel, sem ital, Élnek a szerelem édes csókjaival.

Nem sír ott a bánat, de a nagy örömtől Gyakran a tündérek szeméből könny gördül;

Leszivárog a könny a föld mélységébe,

Смарагдов залежи, алмазов отложения.  
 От выжатых волос в глуби речного ила  
 Родятся россыпи и золотые жилы,  
 И золото течет по всем дорогам мира  
 В ведро старателя и в лавку ювелира.  
 Там дети фей плетут цветную ткань для радуг  
 Из шуток юношей и девичьих оглядок,  
 Когда достаточной длины навьют плетенье,  
 Обтягивают край небес для украшения.  
 Спят феи на цветах, и ветра колыханье,  
 Укачивая их, полно благоуханья.  
 От этих запахов все более пьянея,  
 Лежат и видят сны царицы края, феи.  
 Весь этот остров фей лишь тень их сновиде-  
 ний.  
 Еще пышнее их игра воображенья.  
 Впервые любящего первое объятье  
 Дает о жизни фей неполное понятие<sup>1</sup>.

És ennek méhében gyémánt lesz belőle.  
 Szőke tündérlányok sárga hajaikat  
 Szálanként keresztülhúzzák a föld alatt;  
 E szálakból válik az aranyak ércé,  
 Kincsleső emberek nem kis örömére.  
 A tündérgyerekek ott szivárványt fon-  
 nak  
 Szemsugarából a tündérlányoknak;  
 Mikor a szivárványt jó hosszúra fonták,  
 Ékesítik vele a felhős ég boltját.  
 Van a tündérekek virágnyszolyája,  
 Örömtől ittasan heverésznek rája;  
 Illatterhes szellők lanyha fuvalatja  
 Őket a nyoszolyán álomba ringatja.  
 És amely világot álmaikban látnak,  
 Tündérország még csak árnya e világnak.  
 Ha a földi ember először lányt ölel,  
 Ennek az álomnak gyönyöre tölti el.

Однако для витязя Яноша страна абсолютного счастья невыно-  
 сима, поскольку в этом мире весеннего андрогината он представляет  
 лишь половину совершенного существа, будучи лишенным возлюб-  
 ленной Илушки. Собираясь покончить с собой на берегу озера из  
 тоски по умершей возлюбленной, он бросает розу в воду, но озеро  
 оказывается наполненным водой жизни, и роза превращается в вос-  
 кресшую Илушку. Так витязь Янош и Илушка снова находят друг  
 друга, становятся королем и королевой фей.

Очевидно, что здесь кроме строго аполлонического и чисто мадьяр-  
 ского (военно-кочевого) аспекта мы видим и дионисийскую составля-  
 ющую венгерского субъекта, которая становится особенно ярко выра-  
 женной во второй части поэмы. Образы гигантов, посещение Страны  
 Мрака, населенной ведьмами, потеря и воскрешение возлюбленной,  
 пересечение океана и Остров фей — эти мотивы матриархального хто-  
 нического цикла, в который солнечный герой — витязь Янош — нисхо-  
 дит для того, чтобы потом подняться и возвести земное к небесному,  
 очистив, просветив и спасая имманентное женское начало.

Петефи считается крупнейшим поэтом Венгрии, а его произведе-  
 ния изучаются как классика, что подчеркивает его глубинное созвучие  
 венгерскому Dasein'у и тончайшее искусное мастерство в его выраже-  
 нии. Столь же ценны и нормативны патриотические взгляды Петефи.

<sup>1</sup> Петефи Ш. Витязь Янош. С. 84.

Великий немецкий философ Фридрих Ницше (1844 — 1900) в юности восхищался стихами Петефи и даже написал на них музыку.

### Янош Арань: венгерское раскрытие сокрытого

В тот же период, что и Шандор Петефи, жил другой классик венгерской поэзии Янош Арань<sup>1</sup> (1817 — 1882), который был другом и политическим единомышленником Петефи. Во время революции 1848 года Янош Арань также написал ряд патриотических стихотворений, ставших чрезвычайно популярными в народе. В стихах Петефи и Араня венгерский язык приобретает классические черты, восходя от народного наречия к возвышенным и изысканным формам. Этому способствует перевод на венгерский язык пьес Шекспира, в чем Арань принимает самое живое участие. Кроме того, Арань делает ряд переводов русских поэтов (Пушкина, Лермонтова и т. д.). При этом Арань, как и Петефи, обращается к народной традиции, мифам и венгерской истории. Так, Арань посвящает целый цикл поэм («Толди», «Вечер Толди», «Любовь Толди») Миклошу Толди — венгерскому герою эпохи Лайоша I, придав его характеру — как Петефи витязю Яношу — парадигмальные черты венгерского субъекта.

Арань обращается и к древнейшим мотивам венгерской мифологии — к преданию об охоте Хунора и Магора за Белой Ланью и к битве предводителя гуннов Аттилы с его братом Будой (поэма «Смерть Буды»).

Арань был кальвинистом, поэтому его отношение к христианству отражает в целом протестантскую теологию. Но при этом глубокий интерес к венгерскому Dasein'у, венгерской традиции и романтические влияния, исходящие из европейской поэзии, которую Янош Арань переводил, подводили его, скорее, к мистическому толкованию Божества, как *скрытого центра*, к обнаружению которого обращено тайное движение человеческой истории. Знаменитое стихотворение Яноша Араня «Данте» заканчивается такими строками:

Может быть дух (сознание) — это часть Божества?	Lehet-e e szellem az istenség része?
Ведь Божество это нераздельное целое.	Hiszen az istenség egy és oszthatatlan;
Сможет ли смертный увидеть в полном сознании духовный мир?	Avagy lehet-é, hogy halandó szem nézze
Тысячелетие проходит, новое тысячелетие начинается,	A szellemvilágot, teljes öntudatban?
Но мечта человека скитается в этом (нижнем) мире,	Évezred hanyatlik, évezred kel újra,
	Míg egy földi álom e világba téved,

<sup>1</sup> Арань Я. Избранное. Стихи и поэмы. М.: Гослитиздат, 1960.

Пока неверующий человек не осознает, Hogy a hitlen ember imádni tanulja  
 Какому скрытому в тумане Божеству надо мо- A kód oszlopában rejltő Istenséget!<sup>1</sup>  
 литься.

Это «скрытое в тумане Божество» соответствует не столько сухой догматике Кальвина, сколько второй — духовной — Реформации<sup>2</sup>, близкой Якову Бёме (1575—162) или Шеллингу (1775—1854). Причем именно у Шеллинга в центре внимания стоит вопрос о соотношении Бога и истории (сравни «Тысячелетие проходит, новое тысячелетие начинается» Араня), порождающем — как онтологическое и теологическое измерение *будущего* — семантику открытия сокровытого. В этом состоит метафизика венгерского историала, как он выражен у величайших венгерских поэтов. Движение в будущее есть не просто освобождение и суверенитет, но исполнение духовной миссии, вверенной венграм, начиная с истоков их культуры. В католической традиции для придания этой миссии непротиворечивого выражения нет соответствующего концептуального инструментария. Но в менее догматизированном протестантизме определенные возможности появляются, особенно если обратиться к протестантской мистике и соединить ее с особым этническим историалом. Именно это и представляет собой поэзия Яноша Араня, обосновывающая вместе с поэзией Шандора Петефи новую версию венгерского самосознания. *Открытие, обнаружение «скрытого в тумане Божества» становится миссией человека и человечества*, но одновременно эта миссия реализуется каждым народом в соответствии со своим уникальным историческим путем. Для венгерского будущего важно, чтобы исполнение этой миссии двигалось по линии *мадьярского историала*, — от туранских корней (гунны, «черные угры» Великой Венгрии и Леведии) через величие Арпадов, Империю Лайоша I и Матяша Корвина до борьбы венгров XIX века за свою государственность, — а было лишь пассивным и периферийным соучастием в том, как своим путем идет — пусть к той же цели — германский, славянский или какой-то иной европейский народ.

## Имре Мадач: спор о смысле истории

Теологию истории сделал основой своего главного драматического труда «Трагедия Человека»<sup>3</sup> друг Яноша Араня Имре Мадач

<sup>1</sup> Arany J. Kisebb költemények // Arany J. Összes Művei. V. 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1951. P. 161.

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

<sup>3</sup> Magac И. Трагедия Человека. М.: Наука, 2011.

(1823 — 1864). Это основательное произведение считается венгерским аналогом «Фауста» Гете (1749 — 1832). Главными действующими лицами Мадача выступают Адам, Ева и Люцифер. Они странствуют через эпохи с целью выяснить, наличествует ли в истории какой-то высший смысл (так полагает Адам), или она представляет собой набор бессвязных и хаотических событий, творимых жадными, низменными и эгоистическими людьми (на этом настаивает Люцифер). Люцифер стремится на различных исторических примерах показать тщету и механистичность философских моделей, жизненных мотиваций и пустых забот. Фактически Люцифер выступает как обличитель фигуры *das Man* Хайдеггера, отчужденного экзистирования, помещающего человеческое бытие на периферию его самого<sup>1</sup>. Это — *неаутентичное экзистирование*, сделанное явным для Адама, по мысли Люцифера должно привести его к отчаянию и самоубийству. Но Адам, балансирующий на грани такого вывода, в конце концов решает иначе — беременность Евы внушает ему надежду на иной исход истории, на онтологию будущего, что позволяет сделать выбор в пользу аутентичного экзистирования — по ту сторону *das Man*'а и соответственно уловок Люцифера. Это не значит, что история и человеческое бытие уже приобрели в глазах Адама смысл. Это значит, что они *могут* приобрести его, но для этого надо *сражаться с отчуждением*. И снова как и у Яноша Араня и Шандора Петефи открывается перспектива венгерского будущего, состоящего в борьбе за смысл истории, что и становится последним выводом пьесы. Призыв к борьбе раздается из уст самого Бога в финальной сцене.

Господь

Я говорю: Адам, надейся и борись!<sup>2</sup>

Az Úr

Mondottam, ember: küzdj és bízza bízál!

Несмотря на то что многие венгры, особенно среди националистов были кальвинистами (как например, Янош Арань, поэт Эндре Ади и т. д.), а это учение отрицает свободу воли, в последних строках «Трагедии Человека» прославляется именно способность к совершению выбора, который есть всегда и который совпадает с самой сущностью человека как *свободного* существа. В терминах философии Хайдеггера — *Dasein* всегда может сделать выбор в пользу аутентичного (к бытию) или неаутентичного (к забвению бытия) экзистирования, а это и означает соучастие в историале, в онтоистории (*Seynsgeschichte*).

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

<sup>2</sup> Магач И. Трагедия человека. С. 286.



## Глава 6. В ожидании венгерской философии

### Лукач и Будапештская школа: визг пустоты

Венгерская философия по сравнению с глубиной, оригинальностью и пронзительной резкостью румынской мысли представляет собой нечто предварительное и пока не сложившееся. Одна из причин этого заключается в доминировании Будапештской школы, связанной с именем венгерского философа еврейского происхождения Дьёрдя Лукача (1885—1971). Лукач был самой яркой фигурой венгерской философии в течение нескольких десятилетий, поэтому вся венгерская мысль так или иначе определялась отношением к нему и к его последователям — Дьёрдю Маркушу (1934—2016), Ференцу Фехеру (1933—1994), Николасу Крашшо (1930—1986), Иштвану Месарошу (1930—2017), Агнеш Хеллер и т. д.

Лукач получил философское образование в Германии, где он познакомился с крупнейшими немецкими социологами — Георгом Зиммелем (1858—1918) и Максом Вебером (1864—1920), что сказалось на философии Лукача, уделяющей повышенное внимание социологическому измерению. Лукач с юности примкнул к коммунистической партии и был одним из создателей Венгерской Советской Республики Белы Куна. После поражения коммунистов Лукач эмигрировал в Вену, где на короткий период стал генеральным секретарем венгерской коммунистической партии, но вскоре был снят с этого поста. С конца 1920-х по 1940-е годы он подолгу жил в Москве, став одним из активных и популярных марксистских философов в СССР.

В целом философия Лукача представляла собой марксизм, принявший поправки ленинизма (троцкизма) о возможности пролетарской революции в одной стране, и даже отчасти сталинизма (о возможности построения социализма в одной стране), хотя позднее — вместе с изменениями общих настроений — Лукач занял критическую позицию в отношении Сталина. Броские формулы Лукача в области эстетики скрывали под собой классический марксистский материализм и *теорию отражения*, согласно которой человеческое

сознание есть не что иное, как рефлексия внешнего и объективно существующего мира. При этом буржуазная идеология, утверждающая некоторую автономность субъекта, должна быть снята, по Лукачу, в акте пролетарской революции и в процессе построения коммунистического общества, в ходе которого дух и материя сольются в человеке нового типа — пролетарии. Пролетарий мыслится Лукачем как фигура, снимающая дуализм субъекта и объекта в новом типе существа, где (материальный) образец и его (субъективные) отражения становятся *одним и тем же*. Исследование этой процедуры определяло сущность эстетики Лукача, оказавшей большое влияние на марксизм в целом.

При этом Лукач занял антисоветскую позицию в период Имре Надя и стал главным идеологом Венгерского восстания. Несмотря на свою защиту слияния субъекта и объекта, он поддержал реформы в мелкобуржуазном ключе, то есть политически оправдал то, против чего боролся идеологически. Это стало своего рода предвосхищением еврокоммунизма, когда бывшие марксистские ортодоксы и «ленинисты» стали переходить к леволиберальным позициям и настаивать на «демократизации», подрывая тем самым структуры Третьего Интернационала и единство коммунистической системы в целом — как в Западной Европе, так и в Восточной.

Однако и на этой позиции Лукач не задержался, и после помилования со стороны Яноша Кадара и возвращения в Венгрию из Югославии, куда он сбежал после ввода советских войск в Будапешт, он снова вернулся к марксистской ортодоксии в ее советской версии.

Это не помешало его последователям из Будапештской школы двигаться в ключе еврокоммунизма, пока наконец подавляющее большинство из них не заняло прямо либеральные и даже антикоммунистические позиции.

Таким образом, довольно громкая история Будапештской школы философии, построенной вокруг идей Лукача, оказалась довольно банальным и малосодержательным с философской точки зрения явлением, в котором ранний радикальный и даже экстремистский марксизм (Лукач был идейным вдохновителем гонений на все немарксистские формы мысли и апологетом репрессий против инакомыслящих, включая прямой коммунистический террор) плавно трансформировался в вульгарный и плоский либерализм, защиту глобализации, атлантизма и других смыслообразующих моментов западноцентричной и чисто буржуазной, капиталистической однополярности.

Тем не менее Лукач и Будапештская школа нанесли колоссальный урон венгерской мысли, не просто заморозив процесс станов-

ления независимой и собственно венгерской философской школы (венгерская идентичность вызывала у Лукача и его последователей глубокое отвращение), но отвлекая внимание от философской пустоты, завуалированной крикливой и броской, хотя при этом и совершенно бессмысленной и оппортунистической, псевдофилософской вербальности.

## **Лакатос и Сорос: невенгерская методология научности и политики**

Если Лукач был венгерским евреем, защищавшим и развивавшим Вторую политическую теорию (коммунизм)<sup>1</sup>, другой известный венгерский еврей, Имре Лакатос (1922 — 1974) стал выразителем философского позитивизма и развивал Первую политическую теорию (либерализм). Имре Лакатос был учеником Лукача и коммунистом, но позднее — как и многие другие ученики Лукача — сместился в сторону либерализма, за что и подвергся репрессиям в период правления в Венгрии Матяша Ракоши.

В центре внимания Лакатоса были идеи австрийского либерала и философа науки Карла Поппера (1902 — 1994), теоретика «открытого общества». Показательно, что современный спекулянт и проводник идеи «открытого общества» в жизнь в глобальном масштабе Джордж Сорос, взявший идеи Поппера как программу действий, также был венгерским евреем. Но если Джордж Сорос продолжал и развивал политическую линию Поппера, написав в том числе ряд философских произведений («Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм»<sup>2</sup>, «О глобализации»<sup>3</sup>, «Алхимия финансов»<sup>4</sup> и т. д.), то Лакатос сосредоточился на научной теории Поппера, называемой «фальсификационизмом»<sup>5</sup>. Согласно Попперу, классический позитивизм впадает в ошибку, используя устарелый принцип доказательства научности того или иного положения через его *верификацию* (верификационизм). Вся история становления философии Людвиг Витгенштейна (1889 — 1951) доказывает, что прямого и однозначного соответствия материального факта обозначающему его знаку достичь невозможно, а значит,

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

<sup>2</sup> Сорос Дж. Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. М.: Некоммерческий фонд «Поддержки культуры, образования и новых информационных технологий», 2001.

<sup>3</sup> Сорос Дж. О глобализации. М.: Эксмо, 2004.

<sup>4</sup> Сорос Дж. Алхимия финансов. М.: Инфра-М, 2001.

<sup>5</sup> Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.

далеко не все онтические ситуации подлежат строгой и однозначной проверке, верификации. Поппер принимает это положение, но вместо отказа от позитивизма и перехода к структуриализму или выяснению «языковых игр» (поздний Витгенштейн) он стремится скорректировать основной критерий научности, выдвигая тезис о *фальсификационизме*. Теперь «научным» считается тот факт, который возможно *оспорить* путем логического доказательства. Именно альтернативность или конкуренция интерпретаций и делает факт научным. Здесь легко можно увидеть принцип открытого рынка, который Поппер защищал в политике и применял к науке. Факты становятся научными, если вокруг них возможно развернуть поле конкурентной активности, а значит, баланс спроса и предложения.

Лакатос пытается придать фальсификационизму более строгий характер (возможно, в этом сказывается его марксистская подготовка и уроки тоталитарного материалиста Лукача). Поэтому Лакатос ограничивает фальсификационизм тем, что он называет «предохранительным поясом» научной программы, тогда как ее ядро считает нерушимым. Если для чистого либерала Поппера нет проблем признать «рыночной», то есть постоянно меняющейся, систему всей структуры научных знаний, то для коммуниста Лакатоса необходимо разделить догму (подсознательно отождествляемую с марксизмом) и контингентную область ее применений, которая может быть полем конкуренции, где и применим фальсификационизм как метод. Это как раз отражает мелкобуржуазную интерпретацию коммунизма, демократизацию и научно-методологическую подготовку еврокоммунизма, как перехода от Второй политической теории к Первой. Таким образом, Будапештская школа (Лукач и последователи), Лакатос и Сорос встречаются в общем интеллектуальном контексте у того историко-философского места, где приток коммунизма впадает в реку либерализма, признавая себя ее рукавом, а не отдельным историко-философским маршрутом.

Показательно, что здесь вообще полностью отсутствует что-либо собственно венгерское: народная идентичность совершенно чужда как Лукачу, так и Лакатосу или Соросу, и это отличает венгерский коммунизм и венгерский либерализм от соседних восточноевропейских обществ, где сплошь и рядом национальное начало проявляло себя в археомодернистских версиях национал-коммунизма или национал-либерализма (Польша, Румыния, Сербия и т. д.). В случае венгерской философии это венгерское начало было жестко блокировано.

## Рихард Хёнигсвальд: парадоксы монад

Ничего венгерского мы не встречаем и в мысли еще одного известного философа, родившегося в Венгрии, также еврея Рихарда Хёнигсвальда (1875 — 1947), бывшего учеником и последователем австрийского феноменолога и онтолога Алексиуса Мейнонга (1853 — 1920). Рихард Хёнигсвальд принадлежал к неокантианской школе и ставил в центре внимания отношения субъекта («монады»<sup>1</sup> на его философском языке) и предмета. При этом Хёнигсвальд отвергал как феноменологию Гуссерля и Dasein-философию Хайдеггера, так и гегелевскую диалектику, разрешающую эти отношения через сложную систему разворачивания моментов сознания.

Хёнигсвальд следует за Лейбницем (1646 — 1716), выдвигая на первый план концепт «монады» как мыслящего начала, заведомо несущего в себе все возможное интеллектуальное содержание, которое потенциально абсолютно, но проекции которого вовне всегда относительны<sup>2</sup>. Однако он трактует монаду в кантианском ключе, отождествляя ее в целом с чистым разумом. При этом принцип монады позволяет найти компромисс между эмпирическим индивидуумом и обобщенным чистым разумом Канта (1724 — 1804), поскольку таким образом разрешается вопрос об общем и частном: структура монады является универсальной, но ее реализация — то есть отношение с конфигурируемой ею самой вещностью — частной (это же в целом утверждал и Лейбниц). Таким образом, Хёнигсвальд получает представление об индивидуальном субъекте с универсальным содержанием.

Хёнигсвальд полагает, что монада (субъект) существует всегда в качестве индивидуальности, но ее способность мыслить оформляет окружающую среду в систему предметов. Предметность вещей воплощена в знаках, с помощью которых монады вступают между собой в коммуникацию. Язык в таком случае становится изначальной всеобщей подосновой особенного и индивидуального<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Так же трактовал монаду учившийся у Хёнигсвальда немецкий философ Вольфганг Крамер (1901 — 1974). У Канта «монада» выступает синонимом «ноумена». Неоплатоники (в частности, Прокл) противопоставляли монаду (как закрытую единицу) генаде (как сопричастности к апофатическому "Ev). Джордано Бруно (1548 — 1600) в своей герметической доктрине понимал под «монадой» телесно-духовную единицу, причем подчеркивая ее связь с женской природой. Бруно вводит иерархию монад: перво-монаду (саму идею) он называет Амфитритой, по имени Океаниды, второ-монаду (тень идеи) Дианой, отождествляя ее с человеческим интеллектом, а третью монаду в ее конкретной «индивидуальной» обособленности Актеоном.

<sup>2</sup> Hönigswald R. Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen. Leipzig, B.: Teubner, 1925.

<sup>3</sup> Hönigswald R. Philosophie und Sprache. Problemkritik und System. Basel: Haus zum Falken Verlag, 1937.

Так как каждая монада ставит себя в центре вещей, то общая картина предметности оказывается схожей, что порождает у монады индивидуальное и коллективное представление о единстве мира, которое основывается вместе с тем на чисто индивидуальном (то есть фрагментарном, частном) опыте. Опириуя с предметным миром, монады отождествляются с телами, что опредмечивает их самих и затушевывает примордиальный опыт внешней среды, который является в своих истоках нетелесным и индивидуальным.

Хёнигсвальд полемизирует с Хайдеггером, так как в его монадической системе понятия экзистенции, *Dasein*'а и столкновения с ничто не находят себе места.

Хёнигсвальд применяет свое учение и к политической философии, рассматривая с этой точки зрения теорию государства Гоббса<sup>1</sup>. Здесь его интересует, как монады (граждане) договариваются о создании Левиафана как всеобщего на основе своих строго индивидуальных интересов. Политика в таком ракурсе становится частным случаем языка и представляет собой один из слоев процесса опредмечивания.

В целом теории Хёнигсвальда представляют собой одно из направлений европейского неокантианства, а так как его книги написаны на немецком языке и не содержат в себе никаких отсылок к венгерской идентичности, то его философию следует отнести к западноевропейской.

## Карл Кереньи: свободу мифу

Выдающимся венгерским мыслителем XX века был Карл Кереньи<sup>2</sup> (1897 – 1973), который, однако, значительную часть жизни провел вне Венгрии — в Швейцарии. В 1940-е годы в период усиления диктатуры Миклоша Хорти он вынужден был покинуть страну. После окончания Второй мировой войны наступила эпоха марксистской диктатуры, которая также отвергла самобытную философию Кереньи, как и пронацистский режим Хорти.

Карл Кереньи был специалистом по Древней Греции, ее культуре, мифологии и религии. Особое внимание Кереньи привлекала проблема онтологии религиозного опыта, то есть вопрос о том, чему соответствовали боги и на что были направлены обряды древних культур, а также сохранились ли эти явления в онтологии или в человеческой психике в наше время. В своих исследованиях мифов и древних богов Кереньи открыл идеи немецкого специалиста по античности Вальтера Ф. Отто (1874 – 1958), идеи которого он развил

<sup>1</sup> *Hönigswald R.* Hobbes und die Staatsphilosophie. München: E. Reinhardt, 1924.

<sup>2</sup> *Kerényi K.* Werke in Einzelausgaben. 8 Bänden. München: Langen-Müller, 1966 – 1988.

в своих трудах. Дружба связывала Кереньи со швейцарским писателем Германом Гессе (1877 — 1962) и с Томасом Манном (1875 — 1955), с обоими он состоял в интенсивной переписке<sup>1</sup>.

Но особенно сильное влияние на него оказали идеи Карла Густава Юнга (1875 — 1961), который стал близким другом и соавтором<sup>2</sup> Кереньи. Как и Юнг, Кереньи был убежден, что мифы описывают глубинные стороны человеческой идентичности, которая остается в целом неизменной, несмотря на смену эпох, а значит, древние легенды, образы и символы продолжают жить и в душе современного человека, предопределяя его культуру, психологию и мышление. Но если Юнг применял мифологические сюжеты к конкретной психологической практике, то Кереньи исследовал сами древние предания, стараясь найти семантические ядра сложных мифологических конструкций, обрядов, ритуалов и исторических хроник.

Кереньи отталкивается от того, что признает большинство трактовок древних мифов, прежде всего греческих, которыми он занимался всю свою жизнь, не достаточными и искаженными, отражающими чаще всего идеологии тех эпох, когда ключи к корректной и изначальной интерпретации были уже потеряны. И поздняя Античность, и христианство, и Новое время смотрели на миф с такой позиции, которая заведомо отказывала ему в доверии, высокомерно относя его к несовершенным, наивным и примитивным формам познания. Тем самым миф превращался в аллегория, утрачивая свое экзистенциальное живое преобразующее измерение. С тем же самым столкнулся Карл Густав Юнг, обнаружив мифы как устойчивые и неизменные архетипы коллективного бессознательного, не способные проявиться в сознании поздних эпох напрямую, вынужденно принимая чуждые и искаженные облики и способствуя тем самым болезненным расстройствам психики. Задачей Кереньи было спасение мифа от тоталитарной цензуры. Сам Кереньи в фашистской и коммунистической Венгрии столкнулся с идеологической диктатурой на личном опыте. Тем ярче для него открывалась судьба мифа, находившегося в таком состоянии более двух тысячелетий.

## Миф о Начале

Хотя в трудах Кереньи не было ничего специфически венгерского, следует отметить грандиозный вклад этого венгерского мыслителя

---

<sup>1</sup> *Kerényi K., Hesse H. Briefwechsel aus der Nähe. München: Langen-Müller, 1972; Kerényi K., Mann Th. Gespräch in Briefen. Zürich: Rhein-Verlag, 1960.*

<sup>2</sup> *Jung K. G., Kerényi K. Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien. Amsterdam: Pantheon, 1942.*

в европейскую философию и, в частности, в традиционализм, ставящий своей целью реставрацию сакрального измерения бытия. В этом смысле значение и миссию Карла Кереньи трудно переоценить.

Свой метод Кереньи называет «*мифологическим фундаментализмом*» или «погружением в себя»:

Результатом такого погружения и становится «мифологический фундаментализм», в результате чего наш взор открывается для созерцания образов, исходящих из «основания» (Grund), тогда мы понимаем, что подошли к точке, где два начала (*árchai*) — относительное и абсолютное — совпадают<sup>1</sup>.

Абсолютное начало — начало мира; относительное — начало человеческого бытия в его экзистенциальной конкретности. Миф рождается из той точки, которую Кереньи, вслед за немецким писателем Штефаном Паулем Андресом (1906 – 1970), предлагает называть «бездна зародыша», «бездна ядра», «*нуклеарная бездна*»<sup>2</sup>. Из этой точки разворачивается наше бытие, и именно в ней берет свое начало миф, самой трудной и глубинной формой которого является «миф о Начале». Для Кереньи базовыми формами такого «мифа о Начале» служат сюжеты о Боге-Ребенке<sup>3</sup> и о Деве-Богине<sup>4</sup>. С ними сопряжены обряды и ритуалы закладки и освящения нового города, строительства храма, дома и т. д. Всякий раз мы имеем здесь дело с обращением к «бездне ядра» («нуклеарная бездна»), отталкиваясь от опыта которого начинается собственно разворачивание культуры и мифа, лежащего в основе каждой культуры (цивилизации), определяющего ее уникальные и оригинальные черты.

Вслед за Л. Фробениусом Кереньи принимает теорию трех моментов культуры — Одержимость (Ergriffenheit), Выражение (Ausdruck) и Применение<sup>5</sup> (Anwendung), — более детально рассматривая момент перехода от Одержимости к Выражению. Здесь Кереньи вводит понятие «прыжка», который представляет собой момент решимости человека столкнуться лицом к лицу с «нуклеарной бездной», то есть с самим источником Одержимости, с самим сакральным. При этом субъектность человека Кереньи так же как Хёниг-

<sup>1</sup> Kerényi K., Jung K.G. The science of mythology. L.; N. Y.: Routledge, 2002. P. 10.

<sup>2</sup> The abyss of the nucleus.

<sup>3</sup> Jung K.G., Kerényi K. Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien.

<sup>4</sup> Kerényi K. Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion. Eine Studie über Pallas Athene. Zürich: Rhein-Verlag, 1952.

<sup>5</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.



свальд называет монадой, хотя и дает ей несколько иное толкование. Кереньи пишет:

Прыжок, одержимость и монада вбрасывают нас во время и пространство; а основатель города или художник [придающие им законченную форму. — А.Д.] помещают нас в контексте вполне определенного народа<sup>1</sup>, если понимать под «народом» источник могущества и таланта, а также исток тех характеристик, которые восходят монаду<sup>2</sup>.

Художники, даже целые нации художников, строителей городов и строителей мира являются подлинными творцами, основателями и «фундаменталистами» (Begründer) лишь в той мере, в какой они черпают свои силы и основывают свои деяния на том истоке, откуда берут свое начало и свою структуру мифологии — то есть на том, что является предшествующим монадическому, но что проявляется в монадическом<sup>3</sup>.

Таким образом, Кереньи вводит нечто предшествующее индивидуальной монаде, намекая на идею Юнга о «коллективном бессознательном». Монада в таком случае становится не чем-то статичным и законченным (как субъект неокантианства), но моментом напряженного динамичного процесса «монадизации» (индивидуации Юнга). Эта теория прекрасно применима к анализу самого явления историала и показывает, каким образом великие люди народа проявляют в своих монадах «нуклеарную бездну», предшествующую и предопределяющую не только их индивидуальность, но и историческое бытие народа в целом. На этом теоретическом основании и следовало бы возводить полноценный венгерский историал, намеки на который мы ясно различаем в поэзии Шандора Петефи или Яноша Араня, но что позднее в XX веке было блокировано трагической во многих отношениях историей современной Венгрии, утратившей себя в контексте чуждых венгерской идентичности навязанных извне политических идеологий Модерна (национализма, коммунизма и либерализма).

## Кереньи и три Логоса

Для проекта «Ноомахии» труды Кереньи имеют особое значение. Во-первых, он написал фундаментальные труды о фигурах гре-

<sup>1</sup> «Народ» здесь выступает как синоним конкретной культуры (цивилизации).

<sup>2</sup> То есть тенденции, направленные на то, чтобы перевести «монаду» в ясно выраженную форму (Gestalt), дать ей выражение (Ausdruck).

<sup>3</sup> Kerényi K., Jung K. G. The science of mythology. P. 26.

ческих богов, которые в «Ноомахии» выступают главными метафизическими метафорами — Аполлон, Дионис и Кибела.

Аполлону и мифологическому циклу, с ним связанному, посвящен отдельный фундаментальный труд — «Аполлон»<sup>1</sup>. Тщательно собранные и систематизированные здесь материалы дают представление обо всем семантическом объеме этого гештальта, расширяя как содержание его Логоса, так и представление о его исторических вариациях и диалектике интерпретаций в разных контекстах и в разные эпохи. Для выяснения структуры Логоса Аполлона это совершенно необходимая работа.

Еще более фундаментальным является труд Кереньи, посвященный Дионису<sup>2</sup>. Это одно из самых основательных исследований образа Диониса, где особое значение имеет прослеживание связей культа Диониса с прадионисийскими мистериями Великой Матери. Кереньи дает исчерпывающее описание культа Диониса с множеством чрезвычайно ценных деталей и подробностей, что позволяет наметить развернутую структуру символов, сопровождающих этот фундаментальный архетип.

И наконец, бесценным является вклад Кереньи в исследование образа Кибелы, Великой Матери. Кереньи посвящает отдельный том<sup>3</sup> идеям Бахофена (1815–1887), первым отчетливо сформулировавшим тезис матриархальной цивилизации Средиземноморья, предшествующей приходу носителей индоевропейского патриархата, и подчеркивает его значение для понимания структур европейской культуры, проводя параллели с образом Ариадны у Ницше. Крайне обстоятельна книга «Дева и Мать в греческой религии»<sup>4</sup>. Но особенно важным для понимания структуры Логоса Кибелы и ее связи с культом Деметры, фундаментальным для всей земледельческой культуры Средиземноморья, является труд, посвященный Элевсинским мистериям<sup>5</sup>.

В самой Венгрии труды Карла Кереньи известны довольно узкому кругу интеллектуалов и в подавляющем большинстве своем на венгерский язык не переведены.

<sup>1</sup> Kerényi K. Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Wien: Leo, 1937.

<sup>2</sup> Kerényi K. Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens // Kerényi K. Werke in Einzelausgaben. 8 Bänden. B. 8. München: Langen-Müller, 1976. Рус. перевод: Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: НИЦ «Ладомир», 2007.

<sup>3</sup> Kerényi K. Bachofen und die Zukunft des Humanismus. Mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne. Zürich: Rascher, 1945.

<sup>4</sup> Kerényi K. Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion. Eine Studie über Pallas Athene. Zürich: Rhein-Verlag, 1952.

<sup>5</sup> Kerényi K. Die Mysterien von Eleusis. Zürich: Rhein-Verlag, 1962. Рус. перевод: Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000.

## Бела Хамваш: венгерский традиционализм

Столь же мало известны в Венгрии труды венгерского философа-традиционалиста, последователя Рене Генона, Белы Хамваша (1897 – 1968). Будучи венгерским патриотом, Бела Хамваш, родившийся в Пожони (Братиславе), в момент создания Чехословакии отказался признавать лояльность этому новому политическому образованию, считая эти земли неотъемлемой частью Великой Венгрии, что заставило его покинуть Пожонь и переехать в Будапешт. Здесь Бела Хамваш входит в кружок «Сигет» венгерских писателей еврейского происхождения, интересующихся мистическими сторонами жизни — Антал Сербом (1901 – 1945) и Ласло Неметом (1901 – 1975) и композитором Антал Мольнаром (1890 – 1983).

Работая библиотекарем, Бела Хамваш начал с культурологических эссе, которые он регулярно публиковал в журнале «Гиперон»<sup>1</sup>, и с переводов классических текстов древней философии — Гераклита и основателя даосизма Лаоцзы. Позднее он переводил с санскрита и иврита, писал статьи о каббале, индуизме и суфизме<sup>2</sup>. В то же время его внимание привлекла философия Карла Ясперса (1883 – 1969) и, в частности, его экзистенциалистский подход к истории. Параллельно он познакомился с трудами Рене Генона<sup>3</sup> и Юлиуса Эволы, что предопределило его отношение к Новому времени. Как и Генон, Бела Хамваш видел в Модерне глубокую деградацию человеческого духа, завершающий этап упадка цивилизации, который начался на Западе, но постепенно распространялся и на Восток<sup>4</sup>. При этом для Белы Хамваша было чрезвычайно важно восстановить живые связи с сакральной традицией как Запада, так и Востока, и он искал и находил эти связи прежде всего в сфере искусства. Так, он позитивно отнесся к сюрреализму и абстрактному искусству, полагая, что в этих течениях пробуждаются древние архетипы, свидетельствующие об укорененном присутствии мифа и сакральности в человеческой душе. Этому он противопоставлял реалистическое искусство как кульминацию деградации и вырождения. В книге «Революция в искусстве: абстракционизм и сюрреализм в Венгрии»<sup>5</sup> он дает глубокий анализ символических мотивов и сакральных архетипов в полотнах таких венгер-

<sup>1</sup> *Hamvas B. A magyar Hüperion I.* Budapest: Magvető Kiadó Kft., 2007.

<sup>2</sup> *Хамваш Б. Scientia Sacra (Священное знание)* М.: Три квадрата, 2004.

<sup>3</sup> *Hamvas B. René Guénon és a társadalom metafizikája // Hamvas B. 33 esszéje.* Budapest: ELTE Bölcsészettudományi Kar, 1987.

<sup>4</sup> *Hamvas B. A világválság.* Budapest: Neumann Kht., 2003.

<sup>5</sup> *Hamvas B. Forradalom a művészetben: absztrakció és szürrealizmus Magyarországon* Pécs: Baranya Megyei Könyvtár, 1989.

ских авангардистов, как Тивадар Чонтвари (1853 — 1919), Лайош Гулач (1882 — 1932) и Карой Ференци (1862 — 1917).

Метафизическим учениям и мистическим теориям Бела Хамваш посвящает отдельный труд, названный «Человеческая антология — мудрость пяти тысячелетий»<sup>1</sup>, который задуман им как введение в альтернативную Модерну интерпретацию сакральной традиции. Эта идея была вполне созвучна деятельности Мирчи Элиаде, который, однако, смог осуществить ее в более масштабной версии и придать своим трудам мировое звучание. Но оба мыслителя — Бела Хамваш и Мирча Элиаде — отталкивались от общей установки: *необходимость преодоления современного мира с его тоталитарным материализмом и возврат к священному*. Согласно Беле Хамвашу, на разных этапах истории человечество выражает принципиально одни и те же мысли, но высказываемые в разных формах и с разными акцентами. Заблуждение современности в том, что она абсолютизирует прогресс и тем самым отрывает себя от прошлого, от того прошлого, которое длится и которое составляет неизменную сущность человеческого бытия, в том числе и *будущего*.

Кроме философских трудов и эссе Бела Хамваш писал литературные произведения, где традиционалистские идеи были выражены в фантастических сюжетах и многочисленных символических образах. Наиболее известным в Венгрии является его роман «Карнавал»<sup>2</sup>, где действие происходит на разных континентах и в разных мирах, в том числе в аду и в раю.

Весьма символично, что в коммунистическую эпоху главным гонителем Бела Хамваша, изгнавшим его с работы, запретившим печатать его произведения и развязавшим против него травлю в прессе был все тот же Дьёрдь Лукач, словно задавшийся целью воспрепятствовать становлению полноценной венгерской мысли и стремящийся удушить на корню любые попытки ее оформления. Эта борьба марксистов Будапештской школы, которые оказались в конце концов не сторонниками ортодоксии, а конформистами и оппортунистами, против самой возможности возникновения венгерского Логоса велась с удивительной последовательностью, причем ее негативная составляющая оказалась более устойчивой, нежели ее позитивная программа, которая многократно менялась, тогда как ненависть к венгерской идентичности осталась неизменной. Точно такую ненависть к венгерскому Логосу и любым его проявлениям в культуре или политике демонстрирует более последова-

<sup>1</sup> Hamvas B. Anthologia humana: Ötezer év bölcességé. Szombathely: Életünk Könyvek, 1990.

<sup>2</sup> Hamvas B. Karnevál. Budapest: Medio Kiadói, 2008.

тельный Джордж Сорос, объявивший войну всем типам коллективной идентичности и проводящий в жизнь свою космополитическую идею с использованием гигантских финансовых активов, приобретенных в ходе масштабных спекуляций на фондовом рынке и других аналогичных практик.

В настоящее время идеи Белы Хамваша и других традиционалистов развивают в Венгрии философы Тибор Бараньи<sup>1</sup>, Роберт Хорват<sup>2</sup>, Андраш Ласло<sup>3</sup> и т. д.

---

<sup>1</sup> *Baranyi T. I.* Hagymány és magyarság. Debrecen: Kvintesszencia, 2011.

<sup>2</sup> *Horváth R.* Indiai feljegyzések. Debrecen: Kvintesszencia, 2007; *Idem.* A politika funkciója Julius Evola életművében. Budapest: Camelot, 1998.

<sup>3</sup> *András L.* Tradíció és metafizika. Debrecen: Kvintesszencia, 2007; *Idem.* A jobboldaliság alapelvei. Debrecen: Kvintesszencia, 2013.

# Глава 7. Черная Венгрия: в плену меланхолии

## Кружок Белы Тарра: затонувшая страна

Драматическая судьба венгерского Логоса в XX веке в совокупности с утраченными возможностями Великой Венгрии создали в венгерской культуре к концу XX века настроение общей *депрессии*. Несмотря на обретение свободы от тоталитарной коммунистической идеологии, эта идеология в скором времени была заменена другой — либеральной, оставлявшей столь же ничтожно мало места для становления и развертывания полноценной венгерской идентичности, как и коммунизм или узкий догматический национализм, также не приемлющий свободного творческого духа и онтологических глубин. Поэтому культурной доминантой в Венгрии стала глубокая историческая меланхолия, обусловленная отчаянием, негативным историческим опытом, обманутыми надеждами на прорыв к «бездне ядра» и новому Началу и неспособностью адекватно выразить венгерскую идентичность в контексте трех политических идеологий Нового времени<sup>1</sup>.

Эта депрессия, в свою очередь, стала семантической осью, глубже всего отражающей место современных венгров в структуре своего собственного историала. В каком-то смысле большинство мыслителей и творцов современной Венгрии отражают именно такое положение дел. Но полнее и нагляднее всего это проявляется в группе художников, поэтов, музыкантов и писателей, сложившейся вокруг знаменитого венгерского кинорежиссера Белы Тарра. Все они так или иначе участвовали в его фильмах, выступая как сценаристы, актеры, создатели музыки или сюжетных линий. Хотя эта группа не имеет какого-то общего названия, все произведения ее участников несут на себе ясно различимую печать общего мировосприятия. Это мировосприятие глубоко трагично и сопряжено с фундаментальным отчаянием и пессимизмом, во многом аналогичным идеям Эмиля Чорана, кстати, выходца из Трансильвании, которая самими венграми считается органичной частью их Родины. Поэтому метафизи-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

ку отчаяния Чорана можно истолковать как в контексте румынского Логоса, так и в контексте венгерского.

Особенностью кружка Белы Тарра, где основными фигурами являются писатель и автор сценариев самых известных фильмов Белы Тарра — «Проклятие», «Гармонии Веркмейстера», «Сатанинское танго», «Туринская лошадь» и т. д. — Ласло Краснохоркаи и поэт, композитор и актер Михай Виг, можно считать создание особого мира, в котором нетрудно угадать Венгрию, но *Венгрию метафизическую*, затонувшую в современности и мерно опустившуюся на дно бытия. Это — «Черная Венгрия», но не в том смысле, в каком древние народы толковали «черных утров», предков мадьяр, но *Венгрия конца времен*, завершившая свой исторический путь и на глазах растворяющаяся в черном тумане, утрачивая все измерения времени — прошлое, настоящее и будущее.

### «Проклятие»: растворение дождем

Фильм «Проклятие» (Kárhozat) по одноименному роману Ласло Краснохоркаи является расширенной метафорой сконцентрированного и полного отчаяния. Снятый, как и все фильмы Бела Тарра, на черно-белую пленку, он разворачивает картину взаимоотношений главного героя (Каррер) и певицы из местного бара, которая изменяет с ним мужу — Себастьяну. Однако отношения треугольника основаны не на страсти, ревности, любви и т. д., но на полном и абсолютном *безразличии* всех друг к другу. Сами персонажи и город вокруг них, полный диких собак, неопрятных посетителей ресторанов, мусора и дождя, представляются давно умершими и лишь отраженными в дежурных анналах безразличного регистратора — как снятые на уличную камеру бессмысленные рутинные картины повседневности. Лишь время от времени это поле ровной, едва колеблющейся смерти — людей, мыслей, отношений, чувств, состояний, ситуаций, хозяйственных практик и юридического контроля — озадряется мгновенными вспышками субъектности, слишком слабыми, однако, чтобы вернуть безвозвратно ушедшую жизнь.

«Проклятие» не социальная сатира и не индивидуальная меланхолия. Это свидетельство о действительно состоявшемся конце мира, где все органические и семантические связи распались окончательно, а пространство заселено плотными телесными теньями, утратившими то измерение, которое делало их чем-то содержательным или по крайней мере надеющимися на обретение смысла и цели.

Однако в структуру бесконечного дождя время от времени вторгается трансцендентальный мотив. Так, пока Каррер ждет отъезда

мужа своей возлюбленной, к нему подходит пожилая женщина с черным зонтом и произносит долгий фрагмент из Иезекииля:

7.14 Затрубят в трубу, и все готовится, но никто не идет на войну: ибо гнев Мой над всем множеством их.

7.15 Вне дома меч, а в доме мор и голод. Кто в поле, тот умрет от меча; а кто в городе, того пожрут голод и моровая язва.

7.16 А уцелевшие из них убегут и будут на горах, как голуби долин; все они будут стонать, каждый за свое беззаконие.

7.17 У всех руки опустятся, и у всех колени задрожат, *как вода*.

7.18 Тогда они препояшутся вретисцем, и обоймет их трепет; и у всех на лицах будет стыд, и у всех на головах плешь.

7.19 Серебро свое они выбросят на улицы, и золото у них будет в пренебрежении. Серебро их и золото их не сильно будет спасти их в день ярости Господа. Они не насытят ими душ своих и не наполнят утроб своих; ибо оно было поводом к беззаконию их.

7.20 И в красных нарядах своих они превращали его в гордость, и делали из него изображения гнусных своих истуканов; за то и сделаю его нечистым для них;

7.21 и отдам его в руки чужим в добычу и беззаконникам земли на расхищение, и они осквернят его.

7.22 И отвращу от них лице Мое, и осквернят сокровенное Мое; и придут туда грабители, и осквернят его.

7.23 Сделай цепь, ибо земля эта наполнена кровавыми злодеяниями, и город полон насилий.

7.24 Я приведу злейших из народов, и завладеют домами их. И положу конец надменности сильных, и будут осквернены святыни их.

7.25 Идет пагуба; будут искать мира, и не найдут.

7.26 Беда пойдет за бедою и весть за вестью; и будут просить у пророка видения, и не станет учения у священника и совета у старцев.

7.27 Царь будет сетовать, и князь облечется в ужас, и у народа земли будут дрожать руки. Поступлю с ними по путям их, и по судам их буду судить их; и узнают, что Я Господь<sup>1</sup>.

Именно это и происходит в современной истории: труба трубит, но уже никто не слышит ее, так как сознание полностью растворено бытом. Святыня поругана, вокруг воцарилась мерзость запустения, но никому до этого нет никакого дела. Поэтому закончив цитату из Иезекииля, венгерская пенсионерка из «Проклятия», обращаясь

---

<sup>1</sup> Иезекииль. Гл. 7. 14 – 27.



к Карреру упрямо и мрачно рвущемуся к скучному прелюбодеянию, иронично завершает свою речь:

Я вижу тебе пора идти, я не буду тебя больше задерживать...

В конце фильма (романа) Каррер идет по пустырю, где на него нападает стая собак. Он становится на четвереньки и рычит на пса, оказываясь на его уровне и меряясь с ним протяженностью дистанции от скрывшейся в небытии субъектности. Текст Ласло Краснохоркаи и утонченно переданные языком кино кадры Белы Тарра создают среду столь черной меланхолии, что любой предмет, ситуация, образ или сцена, оказывающиеся в центре внимания, немедленно утрачивают свое значение, выпадая из структур означающее/означаемое. Так хайдеггеровская повседневность (*Alltäglichkeit*) достигает своего нигилистического дна, где отношение к бытию полностью растворено, а фигуры и практики еще задержались перед тем, как исчезнуть окончательно. И хотя действие «Проклятия» развертывается в безымянного городке, метафора Венгрии читается прозрачно. Это общество проклято во всех смыслах и во всех измерениях, опустошено и вот-вот исчезнет.

Музыка и стихи Михая Вига с предельной точностью отражают основной настрой (*Stimmung*) фильма: банальность аккордов и обрывочность фраз сливаются с самим меланхолическим полем кадров, создавая нерасчленимое целое.

## Черное воскресенье венгерского духа

Глубинную близость венгерского *Dasein*'а к стихии черной меланхолии мы можем увидеть также в знаменитой песне венгерского композитора Режё Шереша (1899–1968) еврейского происхождения «Черное воскресенье» (*Szomoru vasárnap* на венгерском, *Gloomy Sunday* на английском), считающейся самой мрачной в истории современной музыки. Другим названием является «Конец мира» (*Vége a világnak*). Ее воздействие оказалось настолько сильным, что под ее влиянием был совершен целый ряд самоубийств, что стало причиной запрещения ее исполнения в некоторых странах. Она считается исключительным случаем «песни-убийцы» или «проклятой песней»<sup>1</sup>.

Существует две поэтические версии слов этой песни. Автором строк является венгерский поэт Ласло Явор (1903–1956), но воз-

---

<sup>1</sup> Сам Шереш попытался покончить с собой, выпрыгнув из окна, но оставшись чудом в живых, уже находясь в госпитале, все же удушил себя проводом.

можно одну из версий переработал (или написал) сам Шереш<sup>1</sup>. Литерическая версия «Черного воскресенья» такова:

Черное воскресенье с сотнями белых цветов

Я ждал тебя, моя любимая, с молитвой,

В это воскресное утро, увлеченный моими меч-  
тами.

Но карета моей тоски вернулась ко мне без тебя.

С тех пор все мои воскресенья несчастны,

Слезы мое единственное питье, скорбь — мой  
единственный хлеб.

Черное воскресенье

Это будет последним воскресеньем. Моя возлю-

бленная, пожалуйста, приди ко мне на этот раз

Ведь там будет священник, будет гроб, катафалк  
и саван.

Там будут цветы для тебя и гроб тоже

Под деревьями в цвету это будет моим послед-  
ним путешествием

Мои глаза будут открыты, так что я смогу уви-  
деть тебя в последний раз

Не бойся моего мертвого взгляда — это я благо-  
словляю тебя в моей смерти...

Последнее воскресенье

Szomorú vasárnap száz fehér virág-  
gal

Vártalak kedvesem templomi imá-  
val

Álmokat kergető vasárnap délelőtt

Bánatom hintaja nélkül visszajött

Azóta szomorú mindig a vasárnap

Könny csak az italom kenyerem a  
bánat...

Szomorú vasárnap

Utolsó vasárnap kedvesem gyere el

Pap is lesz, koporsó, ravatal, gyász-  
lepel

Akkor is virág vár, virág és — kopor-  
só

Virágos fák alatt utam az utolsó

Nyitva lesz szemem hogy még

egyszer lássalak

Ne félj a szememtől holtan is áldal-  
ak...

Utolsó vasárnap.

Иная версия, которая либо принадлежит самому Шерешу, либо является альтернативной версией Ласло Явора (об этом сегодня ведутся споры), имеет иную тематику. Она более соответствует названию «Конец мира» (Vége a világnak). Здесь черная меланхолия связана не с несчастной любовью героя, но с предчувствием гибели человечества в войне. Стихи звучат так:

Это осень и это спешит время

Желтые листья и человеческая любовь

Умирают на земле.

Слезам бездонной тоски

Плачет осенний ветер.

Мое сердце никогда не получит надежды новой весны.

Бесполезно я плачу,

Бесполезно надеюсь.

Ősz van és peregnek

A sárgult levelek

Meghalt a földön az

Emberi szeretet.

Bánatos könnyekkel

Zokog az őszi szél

Szívem már új tavaszt

Nem vár és nem remél.

<sup>1</sup> Witchel H. You are what You Hear: How Music and Territory Make Us who We are. N. Y.: Algora publishing, 2010.

Люди несчастны и злы,  
 Они превратились в камень.  
 Любовь мертва.  
 Мир кончается.  
 Надежда теряет свой последний смысл.  
 Города умирают. Слышна только музыка шрапнели.  
 Кровь человечества заливают луга,  
 Которые стали красными.  
 Мертвые мертвы на всех путях и дорогах.  
 Я снова и снова обращаю к Тебе свою молитву:  
 «Господи, люди грешны — они всё снова и снова совер-  
 шают ошибки!»  
 Так кончается мир!

Hiába sítók és  
 Hiába szenvedek  
 Szívtelen rosszak és  
 Kapzsi az emberek  
 Meghalt a szeretet.  
 Vége a világnak  
 Vége a reménynek  
 Városok pusztulnak  
 Szapnelek zenélnek.  
 Emberek vérétől  
 Piros a tarka rét.  
 Halottak fekszenek az  
 Úton szerteszét.  
 Még egyszer elmondom  
 Csendben az imámat:  
 «Uram, az emberek  
 gyarlók és hibáznak...»  
 Vége a világnak!

Гомология смерти от несчастной любви и приглашение потер-  
 рянной возлюбленной на последнее свидание в момент похорон,  
 с одной стороны, и гибели человечества в войне и вырождении,  
 с другой, является важной чертой восточноевропейского гори-  
 зонта. В обоих случаях речь идет о фундаментальном *притяжении*  
*смерти*, столь остром, что оно превосходит любые масштабы и при-  
 чины, размерности субъекта и границы ситуации. Сущность *черной*  
*меланхолии* в том, что она обязательно наделена вселенским — то-  
 тальным — размахом. Скорбь по возлюбленной превышает размер-  
 ность человечества. И в гибели всего человечества в беспощадной  
 бойне современной войны поэт видит прежде всего смерть своей  
 личной глубинной любви. Конец мира (vége a világnak) и смерть  
 любви (meghalt a szeretet) *совпадают*. Речь идет не о том, что мы  
 имеем дело с двойным символизмом: большое указывает на малое,  
 а малое на большое. В черной меланхолии поэтическое сознание  
 достигает той инстанции, где индивидуальное и общественное бо-  
 лее неразличимы, так как доходят до своего общего онтологиче-  
 ского знаменателя — до того пласта, где располагается собственно  
 человеческое, еще не разделенное на особи, их суммы, сочетания,  
 комбинации или вычитания, — человеческое как таковое. И здесь  
 можно увидеть пространство для собственно *венгерского* начала:  
 оно находится *между* личной драмой любви и всеобщей драмой  
 войны. Это еще один элемент гомологии, подразумеваемый *черной*

меланхолией. Именно это измерение мы ясно видели у Мицкевича в структуре польской идентичности и у Эминеску — в структуре румынской. Показательно, что, как и Мицкевич, автор песни «Черное воскресенье» Режё Шереш также был евреем и одновременно искренним венгерским патриотом, а значит, находясь на определенной дистанции от венгерского Dasein'a, мог воспринимать его целиком, приняв решение встать на его сторону, отождествиться с ним. Этим Шереш отличается от Сороса, Лукача или венгерских марксистов, сделавших из своей контриденитичности прямо противоположный вывод — в радикальной оппозиции венгерскому Логосу. Шереш же погрузился в него необратимо.

Друг и единомышленник Бела Тарра, писавший музыку ко всем его фильмам и принимавший в них участие в качестве актера, венгерский композитор Михай Виг продолжал эту традицию *черной меланхолии* в области популярной музыки. Так, композиция Михая Вига из фильма «Проклятие» по глубине и остроте отчаяния вполне может сравниться с «Черным воскресеньем» Шереша.

Кончено, всё кончено,  
 Всему конец.  
 Уже всё.  
 Больше никого не будет и  
 Больше ничего хорошего  
 Вообще никогда,  
 Да, наверное, никогда.  
 Это все полный кошмар.  
 Остается гадать: будет ли кто-нибудь новый,  
 Откуда он придет, если вообще придет...  
 Или не придет никогда,  
 Да, наверное, никогда.  
 Как есть, так и хорошо.  
 Но что же теперь делать?  
 Слова застряли у тебя в горле,  
 Ты не должен оставлять меня.  
 Ты не можешь так просто уйти,  
 Я стану твоей защитницей,  
 У меня достаточно сил,  
 Ты сможешь быть только со мной.  
 С этим все кончено уже давно,  
 Так сладостно ожидать нирваны,  
 (ожидать ее в Нирвана-баре).

Kész az egész,  
 Mindennek vége,  
 Vége már és  
 Nem lesz másík  
 Nem lesz jó  
 Soha már,  
 Soha talán.  
 Rémkép az egész.  
 Talány, hogy honnan lesz új,  
 Hogy honnan jön el, ha jön,  
 Vagy nem jön el soha már.  
 Soha talán.  
 Ez van, ezt kell szeretni.  
 Most már mit lehet tenni,  
 Torkodra forr szavad,  
 Elmennek nem szabad.  
 Elmennek nem lehet,  
 A rendőrd leszek,  
 Az erő engem szeret,  
 Te csak velem lehetsz.  
 Ennek rég vége már,  
 Jó hogy nirvána vár,  
 (Vár a Nirvána bár)

Как хорошо, что меня не будет,  
 Как есть, так и хорошо.  
 Скажи, почему...  
 Милый, почему...  
 Почему все кончено, совсем кончено.  
 Больше никого не будет,  
 Больше ничего хорошего вообще никогда,  
 да, наверное, никогда.  
 Он взял мою душу,  
 Вот так и бывает,  
 Без него все голо и пусто,  
 С ним же счастливо и наполнено,  
 Так все кончилось, осел...  
 Вообще никогда, да, наверное, никогда.  
 Конец, это конец, или нет, не конец,  
 Уже всё.  
 Но этого же не может быть... Это не может вот так  
 взять и быть стертым навсегда...  
 Вообще никогда...  
 Да, наверное, никогда.

Jó hogy nem fogok lenni,  
 Ez van, ezt kell szeretni.  
 Mond, miért,  
 kicsim, miért,  
 miért van vége, vége már  
 s nem lesz másik,  
 nem lesz jó soha már,  
 soha talán, soha már.  
 Tőle és vele van a lélek,  
 Neki lelkesülnek a dolgok,  
 Nélküle minden kopár,  
 Vele meg teljes és boldog,  
 Hogy lenne vége, számár,  
 Soha már, soha talán.  
 Kész, ez kész, nincs vége,  
 Vége már.  
 Nem múlhatott el és nem fog  
 Elmúlni soha már. Soha talán.  
 Talán soha már.

У Михая Вига, как и в одной из версий «Черного воскресенья» Ласло Явора, речь идет о личной драме — потере возлюбленного (или возлюбленной в мужской версии песни). Но онтологический контекст венгерской меланхолии, столь наглядно представленной фильмами Бели Тарра, придает этому отчаянию метафизическое измерение. Отсюда тема буддистской нирваны, которая в данном случае выступает как метафора нигилистического исчезновения, достигнутого предела энтропии, который возможен только в самых глубинных зонах территории Великой Матери. И снова конец любви тождественен концу Света, причем и любовь, и свет, и сам конец обретают полноту своей семантики именно в структурах венгерского Dasein'a, унаследовавшего мистику меланхолии от древнейших культур Восточной Европы.

### «Сатанинское танго»: тайное общество, которого нет

Предельно развернуто метафизика отчаяния описана в еще одном романе Ласло Краснохоркаи «Сатанинское танго»<sup>1</sup>. В нем речь идет о последней стадии распада сельского общинного хозяйства,

<sup>1</sup> Краснохоркаи Л. Сатанинское танго. М.: Corpus, 2017.

в котором связи между людьми, трудовые практики и общий тонус жизни настолько ослабли, что люди становятся не отличимыми от бытовых и почти негодных предметов. Фильм Бела Тарра длится семь часов, а события развиваются подчеркнуто медленно, чтобы передать ослабление экзистенциального ритма. Община умирает.

Единственное, что нарушает процесс растворения, это вернувшийся в деревню Иrimiаш (его играет Михай Виг), о котором ходили слухи, что он умер. Иrimiаш в сопровождении своего товарища Петрины, который скептически относится к его линии поведения (боясь, что вся история выйдет из-под контроля), приносит новую надежду: он обещает всем, что в нескольких днях пути есть прекрасное райское место, дойдя до которого сбудутся все ожидания и начнется новая жизнь. Он также намекает на то, что он принадлежит к особой тайной организации, связь с которой наделяет его высшими полномочиями и доступом к особому уровню знаний.

Преодолевая недоверие, полурастворившиеся в земляном дожде и опустошении селяне отдают Иrimiашу свои сбережения и решают идти с ним. Вместо рая Иrimiаш приводит их в развалины, а когда его начинают подозревать в обмане, сначала возвращает деньги, а затем укоряет всех в маловерии. Людям становится стыдно, и они снова отдают ему деньги.

Тогда Иrimiаш сообщает всем, что обстоятельства изменились и теперь всем надо отправиться в разные места, чтобы скрыться под маской обычных людей (хотя обычнее персонажей Краснохоркаи представить себе невозможно). В конце фильма оказывается, что Иrimiаш был осведомителем полиции, который выдумал тайную организацию только для того, чтобы потом самому же и донести на нее. Но и это он сделал без какого бы то ни было умысла, так как при всей его остаточной жизненности и своего рода хитрости ума в нем не больше, чем в жертвах его совершенно бессмысленной интриги.

В центре фильма стоит нарочито затянутый эпизод, в котором крестьяне нелепо танцуют странный танец, поражающий своим приглушенным и вполне органичным идиотизмом. Бела Тарр тонко передает квинтэссенцию банальности, увиденную безучастным ангелом. Ни жизнь крестьян, ни их коллизии, ни их поражающий воображение своей прямолинейной обычностью и беззащитностью узнаваемостью танец не озарены ни малейшей частицей субъектного света. Складывается впечатление, что зрители смогли подсмотреть галлюцинацию труп.

Как и в случае «Проклятия», название «Сатанинское танго» недвусмысленно указывает на Преисподнюю и дьявола. Но дьяволом в «Сатанинском танго» оказывается не мистический провокатор

Иримиаш, а неназванное и необозначенное *присутствие*, которое пронизывает черную меланхолию всего произведения, делающую попытку вырваться за свои пределы, но вновь опускающуюся еще ниже — вплоть до слияния (как и в «Проклятии») с серой влагой, оставшейся единственной стихией погасшего мира.

То, что местом действия «Сатанинского танго» является деревня, имеет огромное значение. Как мы видели, глубинная венгерская идентичность связана с кочевьем и войной. Земледельческая культура больше соответствовала славянам, жившим на территории Венгрии до прихода мадьяр. Постепенно к аграрному труду перешли и венгры, или местное население переняло венгерский язык. А вместе с сельской культурой венгры вобрали и хтонические мотивы, крайним случаем которых является структура восточноевропейской Нави<sup>1</sup>. Черная меланхолия Краснохоркаи и Белы Тарра — это как раз развернутая панорама хтонической стихии, особенно наглядно представленная именно в деревенском пейзаже. Земля поглотила тех, кто ее обрабатывал, поменялась с ними местами, сделала их своим инвариантом. Крах мессианских надежд и сама ничтожность лжепроекта Иримиаша означают последний аккорд «сатанинского танго»: если раньше люди обрабатывали землю, то теперь земля обрабатывает людей, полностью переварив их субъектность, от которой остались гротескные, хотя все еще странно обаятельные скорлупы.

### **«Меланхолия сопротивления»: бессмертие мертвых китов**

В романе «Меланхолия сопротивления»<sup>2</sup>, сюжет которого послужил основой для другого фильма Белы Тарра «Гармония Веркмайстера», в том же депрессивном ключе описывается конец теологии и политической философии, построенной на ее основе. Сюжет «Меланхолии сопротивления» состоит в том, что в безымянный город привозят чучело кита (отсылка к Левиафану Гоббса). Кит, выставленный на площади, символизирует собой *обесчещенный абсолют*, предельно десакрализованное божество. Бог, в которого больше уже никто не верит, тем не менее *есть*, так как он зависит от веры не полностью, не до конца. То, что от него осталось, и было выставлено в венгерском городке на обозрение. Люди шли посмотреть на него спокойно и дисциплинированно, но позднее им это надоело.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Krasznahorkai L. Az ellenállás melankóliája. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1989.

Вертикаль — религии и политики — превратилась в чистый вес, больше никого не пугающий и не вдохновляющий. Само определение «сакрального» — это ужас в сочетании с восторгом<sup>1</sup>. Вычитая из Бога и из власти и то, и другое, остается «божество атеиста» или «государство анархиста» — «слабая теология»<sup>2</sup>, «аполитейя». Это исчезновение людям трудно осознать — точно так же они не знают, что делать с китом на главной площади. Перебирая наугад возможные ответные меры, они пробуют восстание. Тщета революции показана Белой Тарра с предельной убедительностью: разъяренная толпа врывается в больницу, беспощадно уничтожает все на своем пути, чтобы за последней грязной целлофановой шторой обнаружить едва живого худого старика с капельницей — еще одна метафора Князя, лишенного онтологии.

Для Краснохоркаи и Белы Тарра отныне равно бессмысленны и тезис, и антитезис, и власть, и восстание, и Бог, и его отсутствие. Бесполезно вставать на ту или иную сторону: в мире растворенных границ больше нет сторон. Но тем не менее мир — или его ослабевший аналог — все еще *есть*, хотя, строго говоря, бытие в нем отсутствует.

Все эти мотивы можно было бы интерпретировать как личную позицию писателя, кинорежиссера, поэта и композитора, но выразительность произведений Белы Тарра убеждает в ином: речь идет о глубокой и драматической *солидарности* венгерских гениев с трагическим моментом историала — крахом в построении венгерского Логоса, на развалинах которого отражаются осколки чуждых идеологий, конфликтов, оппозиций и ценностей. Бела Тарр подводит итог венгерскому XX веку: все попытки утвердить венгерскую идентичность в рамках предлагавшихся идеологий европейского Модерна привели к краху, блокировав становление венгерской мысли в те ключевые моменты, когда это было одновременно возможно и необходимо (на каждом новом витке становления венгерского государства). При этом политически венгры потеряли больше всех среди соседних восточноевропейских народов, несмотря на то что вплоть до распада Австро-Венгрии были сильнейшей и наиболее самостоятельной политией (кроме Австрии, Турции и России — трех традиционных Империй).

В черной меланхолии Белы Тарра можно увидеть «конец Венгрии», и в этом случае будут вполне логичны всплывшие гештальты хтонического подсознания Восточной Европы, явно проступающие

<sup>1</sup> *Otto P.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008.

<sup>2</sup> *Caputo J.D.* The Weakness of God. Bloomington: Indiana. University Press, 2006.



в обманной крестьянской эсхатологии «Сатанинского танго». Но нельзя исключить, что здесь подводится черта под неудачным веком и расчищается концептуальная территория для нового витка развертывания мадьярской идентичности — по ту сторону «Проклятия».

# **ЧАСТЬ 4. ОТ ИЛЛИРИИ К АЛБАНИИ: ДРАКОНЫ И ВОИНЫ**



# Глава 1. Истоки Албании

## Древние иллирийцы

Албанцы, населяющие в настоящее время регионы Западных Балкан, относятся к индоевропейской семье. Принято считать их потомками иллирийских племен, которые населяли Западные Балканы и юго-восточные области Италии в древности. Некоторые историки и лингвисты оспаривают это, причисляя предков албанцев к фракийцам. В любом случае не подлежит сомнению то, что албанский язык является индоевропейским, и что древние иллирийские народы также были индоевропейцами. В самом албанском историале преемственность иллирийцев является основополагающим моментом народного самосознания, поэтому мы будем руководствоваться именно этой гипотезой, признавая албанцев потомками иллирийцев.

О древних иллирийцах сохранилось очень мало сведений. Первые упоминания о них появляются у греческих авторов в VI веке до Р.Х., но, согласно археологическим — хотя и довольно условным — реконструкциям, иллирийцы появились на западе Балкан в XIII веке до Р.Х. или еще раньше — вместе с предками древних греков и фракийцев. Иллирийцы практиковали курганный тип погребения, занимались коневодством, вели воинственный образ жизни, что делает их типичными индоевропейцами и выходцами из Турана<sup>1</sup>. По одной версии центром их расселения были Западные Балканы, где с ними и столкнулись греки, а позднее римляне, но некоторые лингвисты и историки (в частности, Г. Крае<sup>2</sup>, В. Георгиев<sup>3</sup>, О. Трубачев<sup>4</sup> и т. д.) полагали, что изначально иллирийцы населяли побережье Балтийского моря, постепенно в течение II тысячелетия перемещаясь к югу.

Название «иллирийцы» — греческое Ἰλλυριοί — имеет темное происхождение. По одной из версий оно восходит к греческому ред-

---

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

<sup>2</sup> Krahe H. Die Sprache der Illyrier. I. Teil: Die Quellen. Wiesbaden: Harrassowitz, 1955.

<sup>3</sup> Georgiev V. I. Illyrier, Veneter und Vorslawen // Linguistique balkanique. XIII. № 1. 1968. S. 5.

<sup>4</sup> Трубачев О. Н. Языкознание и этногенез славян. Древние славяне по данным этимологии и ономастики I // Вопросы языкознания. 1982. № 4. С. 10 — 26.

кому слову ἰλλίς или ἰλλός, означавшему «вьющийся», «извивающийся», что, по интерпретации самих греков, подчеркивало культ змей, распространенный у этих народов. Также со змеей связывает иллирийцев и другая возможная этимология, согласно которой корень \*ilur- у доиндоевропейского населения Балкан означал змею. Показательно также иллирийское племя хелидонов (Χελιδόνες), жившее на территории современной Албании между реками Мат и Дрин, чье имя означает на греческом «люди-змеи».

Эти замечания чрезвычайно важны, так как указывают на то обстоятельство, что до прихода воинственных индоевропейских племен на территории Иллирии — Западных Балкан — существовала *матриархальная* культура, отличительным признаком которой является поклонение змее. Собственно эти области и входили в западную часть балканской цивилизации Великой Матери.

Согласно греческой мифологии, первопредком иллирийцев был герой Иллирий, сын Кадма и Гармонии (показательно, что в мифах Кадм был превращен в змею, и от любви к нему змеей стала и Гармония), а по другой версии сын циклопа Полифема и нимфы Галатеи. Другими сыновьями были Гал и Кельт, что подчеркивает близость в глазах греков между иллирийцами и кельтами, так как кельтские племена широко расселились к северу от Балкан, постепенно проникая и южнее.

Потомками Иллирия были основатели иллирийских племен — сыновья:

- Энхелей (родоначальник народа энхелеев, считавшихся греками «людьми-угрями» и живших при Охридском озере),
- Автарий (предок автариатов),
- Дардан (предок дарданов),
- Майд,
- Тавлант или Таулос (прародитель тавлантов),
- Перреб (прародитель перребов)
- и дочери
- Парто (родоначальница партенов, входивших в племенной союз дераместиев),
- Даорто (основательница племени даорсов),
- Дассаро (первопредок дассаретов).

В IX веке до Р.Х. иллирийцы заселили регионы Апулии (другое название Энотрия) в юго-восточной части Апеннинского полуострова, где стали известны как народ япигов. Сами римляне называли их «апулийцами», «калабрами» или «салентийцами». К народу япигов относили племена певкетов, давнов и мессапов. Все они говорили на индоевропейских языках. В V веке до Р.Х. япиги (прежде всего мес-

сапы) в Италии отбили атаки греков, основавших на границах Мессапии свою колонию — Тара. Во время войны Афин и Спарты мессапы заняли сторону Афин. После покорения Саленто римлянами в 266 году до Р.Х. япиги были ассимилированы римской культурой и утратили свой язык и свою идентичность.

Рядом с иллирийцами мы встречаем племена венетов, точная идентификация которых является предметом споров. Восточные и северные венеты (венеды) были, скорее всего, славянским племенем, упоминавшимся в германских хрониках с VI века по Р.Х. (венды, винды). Адриатические венеты, по имени которых названа область Венето и город Венеция на северо-востоке Италии, представляли собой отдельный народ, возможно, близкий к иллирийцам (до определенного времени их считали одним из иллирийских племен). И наконец, немецкое племя вандалов также иногда сближают с венетами. Все эти народы в разные периоды времени жили на территории Центральной и Восточной Европы, и самоназвание или экзоним (то есть наименование тех или иных народов их соседями) могли передаваться от одной этнической группы к другой. В любом случае венеты, как и иллирийцы, населяли Западные Балканы и северо-восток Италии и были, безусловно, индоевропейским народом.

## Иллирийские политии на Балканах

Среди балканских племен иллирийцев известны ардиен, дарданцы (подчас их причисляют к фракийцам), автариаты, далматы, даорсы, девры, дезитиаты, диционы, кавии, паннонии, партены, пирусты, плереи, тавлантии, энхелеи, яподы и т. д. Народы либурнов и истров иногда относят к иллирийцам, а иногда к адриатическим венетам.

Иллирийцы исторически столкнулись с тремя волнами завоеваний, которые постепенно привели к их исчезновению и ассимиляции другими народами (за исключением албанцев). Вначале самыми серьезными противниками иллирийцев были македонцы, оспаривавшие у них гегемонию на Центральных Балканах. С ними иллирийцы продолжали воевать вплоть до эпохи римских нашествий.

С III века до Р.Х. в Иллирию стали все чаще вторгаться с севера кельтские племена, расселившиеся в Паннонии и Подунавье. Первым под давлением кельтов было ассимилировано иллирийское племя паннонов. Некоторые племена кельтов — например, скордиски и тавриски — создали свои межплеменные союзы. Столицей скордисков был город Сингидун (современный Белград в Сербии), а таврисков — Сегестика (хорватский город Шишак). Скордиски и тавриски жили в непосредственной близости к иллирийским племе-

нам, что обусловило их взаимовлияние. Вероятно, из тесного взаимодействия складывались смешанные — кельтско-иллирийские — общества.

Третьей волной стали римские походы, в результате которых все независимые политии иллирийцев были напрямую включены в Римскую Империю в качестве провинции Иллирикум и других административных образований (Паннония, Далмация, Истрия и т. д.).

Одной из первых иллирийских политий, сведения о которых сохранились в хрониках, было царство дарданов, находившееся в Центральных Балканах — между фракийским народом трибаллов в Мёзии, иллирийцами Адриатики и Македонией (территория Косово и Южной Сербии). В IV веке до Р.Х. царем дарданов был Бардил (? — 358 до Р.Х.), объединивший под своей властью различные племена. Ему удалось подчинить себе Эпир, а также разбить македонских царей Аминту III (? — 369 до Р.Х.) и его сына Пердикку III (? — 359 до Р.Х.). С дарданами пришлось столкнуться Филиппу II Македонскому (382 — 336 до Р.Х.), женой которого была дарданская царица Аудата. Филипп II Македонский в 358 году до Р.Х. разбил Бардила, а также его союзников ардиеев и авториатов под началом могущественного правителя царя Плеврата (правившего в 356 — 335 до Р.Х.), в битве с которым, однако, едва не погиб. Кроме того, к антимакедонской коалиции примкнули и фракийцы-трибаллы.

После этого на короткое время усилилось иллирийское племя грабаев и его вождь Грабос. Однако эта полития сохраняла свое значение лишь в течение двух лет, и после нового поражения в 356 году до Р.Х. от македонцев значение ее резко снизилось.

В то же время у дарданов сохранилась прямая династическая преемственность — после смерти Бардила их царем стал его сын Клейтус (правивший в 356 — 355 годах до Р.Х.), а затем внук Бардил II (правивший в 295 — 290 годах до Р.Х.). Бардилу II удалось восстановить царство дарданов в другой области Иллирии — Дассаретии. В этот период происходит вторжение галлов, которые подрывают основы многих иллирийских политий. Снова о дарданах упоминания появляются спустя несколько десятилетий после правления Бардила II.

Еще одно иллирийское племя, авториаты, считавшееся некогда самым многочисленным и могущественным, еще в IV — V веках до Р.Х. создали сильную независимую политику. Однако в 310 году до Р.Х. авториаты были разгромлены кельтами и вынуждены были спасаться на южных территориях, перейдя под господство македонцев, с которыми ранее враждовали.

Дарданский царь Лонгин, правивший с 231 по 206 год, продолжил антимакедонскую политику и освободил от македонцев соседнюю

Пэонию. В период его правления дарданы существенно укрепились в Центральных Балканах, отчасти за счет ослабления западнобалканских политий (прежде всего Иллирийского царства). Эту же политику эффективной борьбы с Македонией продолжили два сына Лонгина, унаследовавших трон — Бато, правивший в 206 — 176 годах до Р.Х., и Монуний II, правивший с 176 по 167 год до Р.Х. В 167 году до Р.Х. дарданы оказались под властью Рима, хотя продолжали еще какое-то время обладать определенной самостоятельностью.

Македонцы для противодействия дарданам пригласили германские племена бастарнов, которые нанесли им поражение, но затем вернулись на свои прежние территории, отказавшись поселиться в Иллирии. Окончательно дарданы потеряли независимость в ходе завоевания Балкан римским Императором Октавианом Августом (63 до Р.Х. — 14 по Р.Х.).

Хроники упоминают еще одну иллирийскую политию, созданную племенами тавлантов, живших на Адриатическом побережье в окрестностях города Эпидамна (современный албанский город Дуррес). Первым легендарным правителем тавлантов, жившим по преданиям в VII веке до Р.Х., считался царь Галавр. После определенной лакуны в хронологии уже в IV веке до Р.Х. упоминаются:

- Сиррас (? — 390 до Р.Х.), иногда причислявшийся к грекам, а иногда к иллирийцам — его дочь Евридика стала женой македонского царя Аминты III и матерью Филиппа II Македонского, который, таким образом, также имел иллирийские корни;
- Мановний,
- Плеврий I и
- Главкий.

Царь тавлантов Плеврий I, так же как и другие иллирийские правители, сражался с Филиппом II Македонским, и в одной из битв ему удалось его ранить. Позднее он был вынужден заключить с македонцами мир. Однако в 335 году до Р.Х. уже после смерти Филиппа II началось иллирийское восстание против Македонии, в котором принял активное участие царь тавлантов и сын Плеврия I Главкий, бывший союзником Клейтуса.

Окончательно племя тавлантов было завоевано кельтами в 278 году до Р.Х.

В IV веке до Р.Х. политию создает еще один иллирийский народ — ардиеи, сложившийся либо на территории современной Боснии и Герцеговины, либо в окрестностях реки Неретва.

Вероятно, «ардиеи» (Ardiaei) было экзонимом, так как на латыни *Ardea* означает «цапля», и иллирийское племя было названо по имени этой птицы. К III веку до Р.Х. ардиеи подчинили себе соседние



племена иллирийцев (прежде всего самое многочисленное из них авториатов, усилившихся особенно в VI — IV веках до Р.Х., а позднее кельтизированных) и создали в Западных Балканах на северо-востоке Адриатического моря (названного так по их имени) могущественную самостоятельную державу — Иллирийское царство. Самым известным его вождем был Агрон (? — 230 до Р.Х.), подчинивший себе Эпир и контролировавший с помощью пиратской флотилии торговлю на Адриатике. До Агрона Ардией в период с 260 по 250 год до Р.Х. правил его отец Плевратус II, а до него хроники упоминают основателя царства Плеврата I.

Рост влияния Иллирийского царства при Агрене вызвал беспокойство Рима, что привело к началу Иллирийских войн. В ходе первой войны Агрон умер.

После смерти Агрона ему наследовала вдова Тевта. Столица Иллирийского царства во время ее правления находилась недалеко от современного албанского города Шкодер.

Неуважение, проявленное Тевтой к римским послам, повлекло за собой крупную военную экспедицию, в ходе которой римляне впервые пересекли Адриатику. Война была проиграна иллирийцами, римские легионы взяли столицу и принудили Тевту признать вассальную зависимость от Рима.

Последним царем Ардии был Гентиус (? — 167 до Р.Х.). В начале своего правления он заключил союз с римлянами против македонцев, но позднее изменил решение, что стало фатальным для его царства. После того как римляне нанесли ардией поражение и захватили страну, к 168 году до Р.Х. все территории были превращены в Римские провинции без малейшей доли автономии.

К северо-западу от ардией на территории Хорватии и вплоть до Паннии (современная Венгрия) расселились кочевые племена иллирийцев-далматов<sup>1</sup>. Ранее саму Паннию населяло иллирийское племя паннониев, которое было позднее ассимилировано кельтами. От имени далматов берет начало название область Далмация. Далматы были кочевым воинственным народом с типично туранскими чертами и, вероятно, заселили территорию Западных Балкан позднее других иллирийских племен и адриатических венетов.

Первые упоминания о них появляются в IV веке до Р.Х. В это время они создали племенной союз, в который вошли также либуры (илирийское или венетское племя, жившее на этой территории до прихода далматов и обладавшее более утонченной культурой). Ли-

<sup>1</sup> На современном албанском языке слово *delmë* означает овцу, что, возможно, указывает на скотоводческий образ жизни, составлявший культурную особенность именно далматов.

бурны жили в Северо-Восточной Адриатике еще в VIII веке до Р.Х., когда с ними столкнулись греческие мореплаватели из Коринфа, основавшие на острове Керкира (Корфу) свою колонию, изгнав оттуда предварительно либурнов<sup>1</sup>. Греки неоднократно сталкивались с либурами и в дальнейшем в противостоянии за контроль над береговой зоной Северной Адриатики, где до определенного времени либуры были гегемонами, контролировавшими морское пространство, откуда пошло выражение «талассократия либурнов». Язык либурнов относился к кентумной группе индоевропейских языков. К либурам были близки истры, жившие на соседних территориях, происхождение которых также неясно — иногда их причисляют к иллирийцам, а иногда к венецам. Римляне сообщали, что либуры поклонялись богине Анзотике, которую отождествляли с Венерой, а истры божествам Эйя, Малесок, Бория и Ирия.

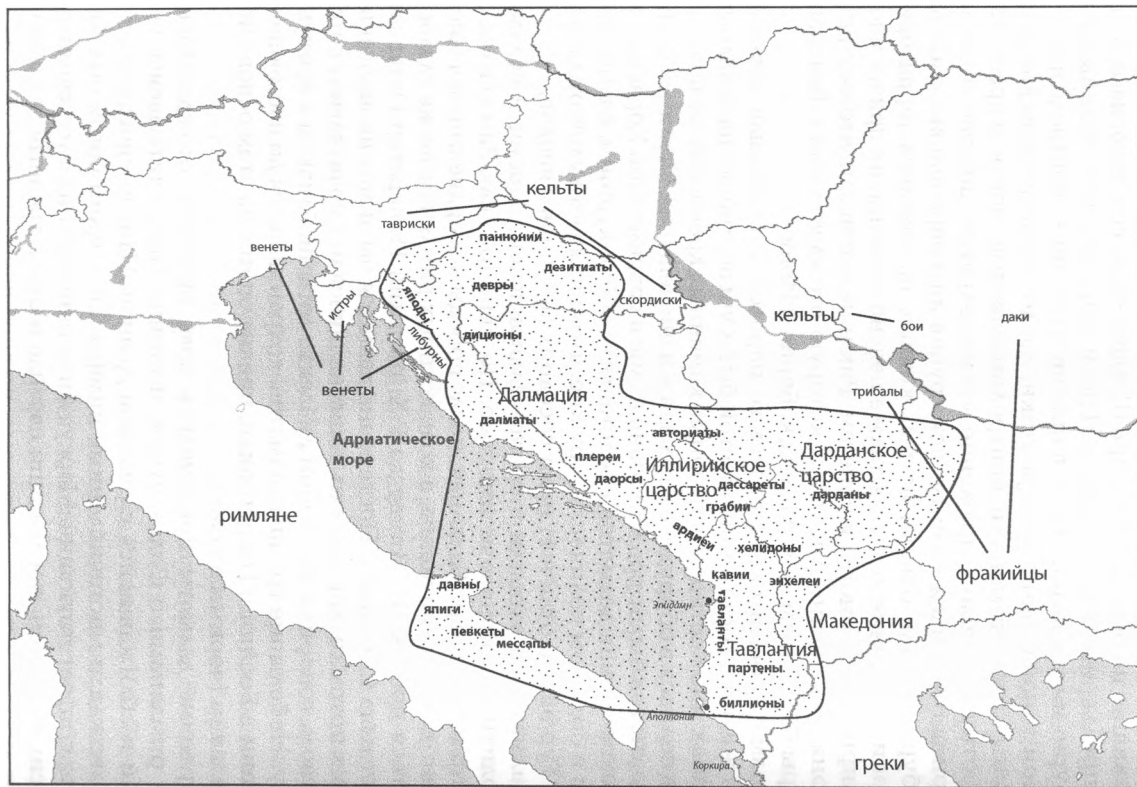
Далматы были скотоводческим народом и сохраняли кочевой образ жизни и достаточно простой быт. Они построили на Западных Балканах множество укрепленных каменных крепостей, но простой народ селился в оборудованных для жизни пещерах. Столицей политики далматов был город Соетовия (Клис в современной Хорватии).

Захоронения далматов представляли собой курганы, а в могилы клали в большом количестве оружие, что связывает культуру далматов с Тураном и отличает их от соседних либурнов и яподов.

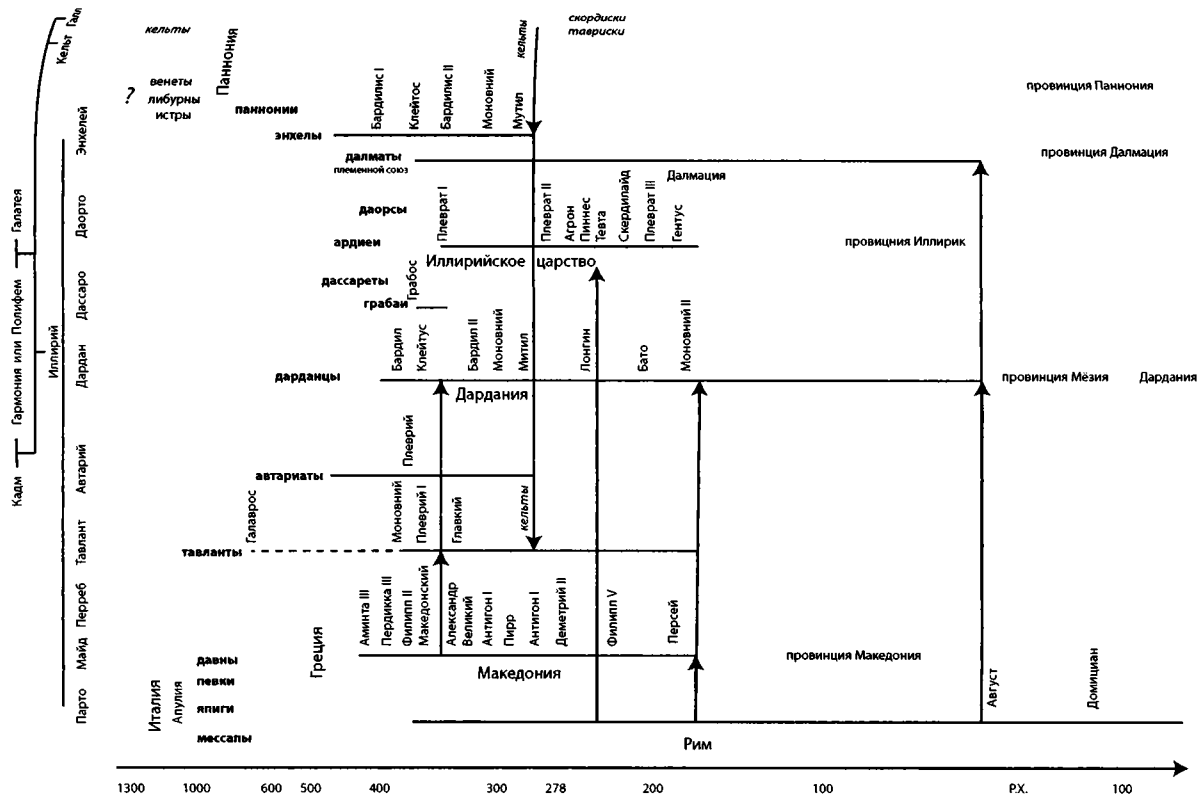
Далматы не входили в состав Иллирийского царства и обладали политической независимостью. По мере того как Рим усиливал свое присутствие на Балканах, после победы над ардиеями, начались римско-далматские войны, в ходе которых римлянам также удалось добиться победы. В 33 году до Р.Х. римский Император Октавиан Август взял Соетовию. Постепенно далматы были латинизированы, хотя их потомки, как и влахи, занимающиеся исключительно скотоводством, говорили на особом диалекте латыни, близком к аромунскому. Небольшие группы далматов, сохранившиеся до настоящего времени в Боснии и Герцеговине, причисляются на этом основании к морлахам (черным влахам).

Древние далматы поклонялись богу Видасусу, отождествленному римлянами с Сильванусом, и богине Тане, считавшейся его женой и сближавшейся с римской Дианой. Пару высших божеств сопровождали многочисленные нимфы. Еще одним богом был Арматус, соответствующий Марсу. Антагонистом Видасуса считался небесный Дракон, поедающий светила и ответственный за солнечные и лунные затмения, которые, по сообщению римских авторов,

<sup>1</sup> *Dzino D. «Illyrians» in ancient ethnographic discourse // Dialogues d'histoire ancienne. Année. 2014. № 40 — 42. P. 45 — 65.*



Приблизительные границы иллирийских политий и племен в IV—I веках до Р. Х.



## Иллирийский исторический

внушали далматам панический страх (нечто подобное было свойственно фракийцам).

К северу от далматов и либурнов находилось еще одно иллирийское племя яподов или япидов. Иногда римляне считали его родственным япигам Италии и указывали на существование города Япигия на Балканах. По сообщению римлян, яподы чтили бога моря, которого называли именем Биндус.

В бассейне реки Неретва между IV и I веками до Р.Х. жило иллирийское племя даорсов. Останки их столицы Даорсона находятся недалеко от города Столаца в Боснии и Герцеговине. Даорсы строили огромные дворцы и здания, напоминающие по своему циклопическому стилю постройки Микенской эпохи. Среди них был распространен культ Кама и Гармонии, а также змеиные изображения, что указывает на культурные связи с древнейшими доиндоевропейскими культурами. Символично, что они возводили свое происхождение именно к дочери Кама Даорто.

## Албанцы и иллирийцы

Впервые упоминание об албанцах, в том смысле, в котором сегодня понимается соответствующий народ и его язык, мы встречаем в XI веке в византийских хрониках. В них речь идет о восстании албанцев (Αλβανοί) из фемы Диррахий (Дуррес) в 1043 году против Константинополя. Речь идет о народе, жившем на территории современной Албании. Согласно историалу самих албанцев, они являются потомками иллирийских племен, населявших территории современной Албании — тавлантов и дарданцев, а также биллионов, партепов и ардиеев. Кроме того, у Птолемея было упомянуто иллирийское племя албанов и их главный город Албанополис, находившийся по одной из версий недалеко от современного албанского города Круя. Археологические раскопки показывают, что эта местность была населена с VII — VI веков до Р.Х. скорее всего иллирийцами, а во II веке до Р.Х. основное население переместилось южнее к современным городам Дуррес и Лежа.

Кроме преобладающей точки зрения, что албанцы являются прямыми потомками иллирийцев, есть версия, что они были смешанным народом, где наряду с иллирийскими были греческие, кельтские, фракийские и позднее славянские элементы. Наибольшее распространение получила гипотеза болгарского историка и лингвиста Владимира Георгиева (1908 — 1986) о дако-фракийском происхождении албанцев, об их родстве с аромунатами и о довольно позднем по-

явлении на территории современной Албании<sup>1</sup>. Тем не менее важно, что для самих албанцев их предками являются именно иллирийцы.

Так как между первым упоминанием албанцев в византийской хронике и обрывом сведений об иллирийских племенах в первых веках I тысячелетия по Р.Х. прошла почти тысяча лет, логично предположить, что за этот период албанцы участвовали в самых разнообразных этнических процессах — романизации, эллинизации и после V—VI веков — славянизации. Приход славян на Балканы привел к тому, что самые различные группы местного населения — греки, фракийцы, кельты, сарматы и иллирийцы — были ассимилированы и включены в славянский контекст. Это отражено в топонимике Балкан, где славянское влияние было чрезвычайно обширным и масштабным. Так, славяне фундаментально освоили Иллирию, что отражено в топонимике Албании. Скорее всего, собственно иллирийцы, предки албанцев, сохранились лишь на очень небольшой территории Северной Албании — в горах Мирдита, Дукагини и Малиссии, тогда как южные области Албании, не говоря уже о Косово, Хорватии и Боснии, были плотно заселены славянскими племенами. Именно северные районы и стали центром распространения албанцев по прилегающим территориям, что привело ко вторичной албанизации славян.

Сами албанцы называют Албанию «Шчиперия» (Shqipëria), а самих себя «шчиптарами» (shqiptarët). Это слово, вероятно, происходит от албанского корня «shqip» — дословно «излагать мысль», «говорить», что часто используется как этноним (например, церковно-славянское «язык» в смысле «народ»). Сами албанцы считают, что Shqipëri или Shqipëria означает «Страна Орлов», а Arbëria или Arbëresh (то есть Албания) — «Дети Орлов»<sup>2</sup>. В албанском мифе поясняется, что речь идет о четырех орликах, традиционно сопровождавших небесное верховное божество — Баба Томора.

В настоящее время албанцы делятся на две группы, имеющие определенные отличия в культуре и в языке. На севере Албании живут преимущественно геги (gheg), а на юге Албании, а также в Греции — тоски (tosk).

<sup>1</sup> Георгиев В. Тракийският език. София: Издание на БАН, 1957.

<sup>2</sup> Frasheri K. The history of Albania (a brief survey). Tirana: Hamm, 1963.

## Глава 2. Албанские мифы: женские и мужские драконы

### Области мира и их боги

В XI веке албанцы были уже полностью христианизированы, и о дохристианских периодах их истории, равно как и о религии древних иллирийцев, достоверных сведений практически не осталось. Однако определенные представления об изначальных верованиях албанцев можно составить на основе мифов и народных легенд, собранных в XIX веке писателями Димитером Камарда (1821 – 1882), Зефом Юбани (1818 – 1880) и Фими Митко (1820 – 1890). Большое значение имеет сборник «Албанская пчела»<sup>1</sup> («Bleta shqiptare»), выпущенный Фими Митко. Обширный материал содержится также в цикле «Песен передовых воинов»<sup>2</sup>, сложившемся в XVII веке, но отражающем некоторые древние сюжеты. Песни и баллады исполнялись албанскими бардами (лахутарами) вплоть до XX века, и эта традиция жива и поныне.

Общая структура албанской мифологии отражает классические индоевропейские представления о вертикальной структуре космоса, о трехчастном делении на Небо, Землю и Преисподнюю, о непрерывной священной войне солнечных богатырей с хтоническими чудовищами и т. д. Однако в общей структуре легко различим и древнебалканский пласт, сохранивший следы древнейшего матриархата.

Высшим божеством, вероятно иллирийского времени, был албанский бог Томор. Он представлялся прародителем богов и людей, небесным седовласым старцем. Обычно он изображался в сопровождении двух орлиц, а также четырех ветров, которые были его слугами. Его паредрой выступала богиня Земли — Э Букура э Зеут.

Патриархальным индоевропейским божеством албанцев был Перенди, бог Грома и Неба с ярко выраженными солярными чертами<sup>3</sup>. По мнению некоторых исследователей (например Иванов/Гамкре-

---

<sup>1</sup> Mitko Th. Bleta shqypëtare e Thimi Mitkos. Wien: Ne shtyp. e Rabeck-ut, 1924.

<sup>2</sup> Elsie R., Mathie-Heck J. Songs of the Frontier Warriors. Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, Incorporated, 2004.

<sup>3</sup> Elsie R. A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture. N. Y.: New York University Press, 2001.

лидзе<sup>1</sup>), это иллирийское божество близко к балтийскому Перкунасу и славянскому Перуну, имеющим параллели в хеттской мифологии и сопряженным с почитанием священных дубов (от индоевропейской основы \**perǵ-(kwu)-*)<sup>2</sup>. Паредрой Перенди является богиня Пренде, священным днем которой была пятница (e premtë на албанском), что функционально сближает ее с Венерой, а также с Параскевой-Пятницей восточных славян. Богиня Пренде почиталась в Северной Албании (особенно женщинами), праздником посвященным ей, был день 26 июля. Радуга называлась «поясом Пренде». После христианизации она была отождествлена со святой Анной (Shënpremte на албанском).

Мужское божество ветра Вербти представлялось слепым. В христианский период оно было отождествлено с дьяволом. Вербти представлен в мифах врагом нечистоты и злословия, за что он жестоко наказывает согрешивших. Если Вербти изображен слепым божеством, то другой бог Шурзи, бог Облаков и Туч, а также Грома, считался глухим. Чтобы отогнать грозу, албанцы, как и фракийцы в отношении бога Грозы Зибелсудруса, начинали кричать, стрелять и бить в колокола. Возможно, образ этого божества имеет фракийское происхождение.

Архаический сюжет о делении мироздания на три области представлен в мифе о трех Владычицах мира:

- Э Букура э Кьелитт (Красавица Небес),
- Э Букура э Детит (Красавица Морей) и
- Э Букура э Зеут (Красавица Земли).

Показательно, что мужская версия Э Букура э Кьелитт — И Букури и Кьелитт — служит в албанском для наименования христианского Бога. То, что эти фигуры имеют изначально женский характер, вероятно, является как раз следствием влияния матриархальной цивилизации на вертикальную индоевропейскую модель мироздания. Показательно также, что Э Букура э Зеут, царица Преисподней, хотя и считается опасной и подчас творящей зло, окруженной чудовищами, предстает вместе с тем прекрасной золотоволосой девушкой, дающей тем, кто сможет справиться с ее трудными заданиями, свою любовь. При этом она может принимать образ черного человека, и в этой роли приносит несчастья. Царица Морей Э Букура э Детит связана со стихией воды и с метаморфозами. Ее символами выступа-

---

<sup>1</sup> Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе Т. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ языка и протокультуры. Т. II. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов.



ют существа из классического окружения Великой Матери — змея, черепаха и лебедь.

Показательно, что в данном случае трех мужских божеств классической трехфункциональной индоевропейской модели у албанцев и, видимо, у иллирийцев заменяют *три богини*. С этим можно сопоставить и традицию «клятвенных девственников» (*vajzë e betuar*), распространенную среди албанцев. Согласно ей, в семье, где не оказалось старшего мужчины, одна из девушек приносила клятву оставаться девственной до конца жизни и символически меняла пол — одевалась в мужскую одежду, выполняла мужскую работу, защищала семью и получала право наследовать землю и другое имущество, чего были лишены обычные женщины в условиях строго патриархального права. Статус «клятвенных девственников» был подтвержден в своде албанских законов XV века (*Kanuni i Lekë Dukagjinit*), составленном албанским князем Лека III Дукаджини (1410 — 1481).

### Нимфы, чудовища и слеза штойзовалле

Албанский фольклор знает большое количество женских гештальтов. Весьма популярны фигуры горных фей — Зана э Малит<sup>1</sup>, которые имеют, вероятно, общее происхождение с румынскими зыне. К занам близки оры (*orë*), представляющиеся в виде нимф и выражающие особые сущностные характеристики человека — у «добрых людей» оры белолицые (*faqebardhë*), у злых — черные и пугающие (*faqezezë*). К этой же категории относятся и белые горные феи — «перит», карающие тех, кто непочтительно обращается с хлебом (связь женского начала с зерновыми культурами прозрачна).

Функционально албанские заны являются аналогами женских духов богини Дианы, и некоторые лингвисты полагают, что и румынские зыне, и албанские заны представляют собой развитие культа Дианы и ее свиты, принесенного на Балканы римлянами. Но в любом случае эти женские хтонические духи и близкие к ним албанские «барды» (белые призраки, живущие под землей), а также славянские вилы и русалки, относятся к доримскому и даже доиндоевропейскому — палеоевропейскому — культурному кругу.

Кроме женских фей албанцы верили в существование невидимых лесных духов обоих полов, занятых преимущественно танцами — штойзовалле (*shtojzovallë* — дословно «добавь, Бог, танцев»). Штойзовалле отличались необычайной красотой, но их можно было увидеть лишь тогда, когда они сами приподнимали завесу с чело-

<sup>1</sup> *Elsie R. A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture.*

веческих глаз. Предания описывают случаи браков между людьми и штойзовалле. В христианском контексте штойзовалле были осмыслены как группа нейтральных ангелов, не примкнувших во время падения Сатаны ни к нему, ни к войску архангела Михаила<sup>1</sup>. Эта нерешительность является причиной вечной скорби штойзовалле, которые время от времени роняют слезы. Если такая слеза попадает на человека, он умирает. Албанское выражение «i ka gënë pika» («на него упала слеза») означает эвфемистически — «он умер».

Наряду с занами и их аналогами албанская традиция знает и образы демонической женственности — таковы:

- Нена э Ватрес (Хозяйка Огня), представленная в виде злобной старухи, предводительницы ведьм,
- женский дракон Любя<sup>2</sup>, связанный с мотивом «запирания вод» (ему в жертву приносились девственницы),
- другой женский дракон Стихи,
- дракон Кулшедра<sup>3</sup>, спящий в течение всего года, но пробуждающийся в День святого Георгия, обладающий ядовитым молоком, а также
- штриги (прямой аналог румынских стриг).

Разнообразна галерея и других хтонических существ. В духе классической картины цивилизации Восточной Европы мы видим у албанцев образ вампира, распространенный у славян, румын и венгров. Вампир называется по-албански лугат (lugat), он живет в труднодоступных местах, в лесной чаще или в развалинах, способен летать на ветре. Лугат атакует свои жертвы наяву и во снах, убивая их или ввергая в безумие. Он может также заманивать путников (особенно детей) в свое логово. Отдельно от вампира выделяется потомство вампира — «зампиры» (от албанского «dham» — зубы и «piğë» — пить). У южных славян аналогичный образ называется «вампирович» (vampirović) или «вампирица» (vampirica), если речь идет о дочери вампира<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> О людях как нейтральных ангелах идет речь в поэме флорентийского поэта и мистика Маттео Пальмьери (1406–1475) «Город Жизни» (Città di Vita). *Crasta Fabrizio*. «Intentio Auctoris» e «Causa Operis» nella Città di Vita di Matteo Palmieri // *Camenule* № 11. Ottobre 2014. См. также: Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

<sup>2</sup> Функционально можно сравнить эту фигуру с чешской матриархальной прачивательницей Либуше.

<sup>3</sup> Это существо на диалекте гег называется Kulshedra, а на диалекте тоск Kuçedra, и отождествляется с подземным трехголовым псом. Другим именем женского дракона в Южной Албании является Бола.

<sup>4</sup> *Vukanović P. T. Romi (Tsigani) u Jugoslaviji*. Vranje: Nova Jugoslavija, 1983.

Наряду с вампирами албанцы верят в кукутов, покойников, вернувшихся после смерти в свои дома (чаще всего кукутами становятся скряги). В некоторых преданиях кукутами (ревенантами) выступают лугаты (вампиры), если их тела заведомо не подвергнуть кремации. К кукутам близки каликантцаросы, живущие под землей и возвращающиеся в мир живых в образе трупов цыган, гремящих цепями, закованных в железные одежды и испускающие из рта ядовитую вонь. У турок, болгар и македонцев аналогичный персонаж, представляющий собой злого духа, вампира и ревенанта, называется «караконджул» (от *kara* — черный и *koncolos* — вампир).

У греков каликантцаросы заняты тем, что в течение года пилят под землей корни Мирового Древа, но когда в зимние Святки они выходят на поверхность, привлеченные стремлением причинить вред живым, за это время к дню Богоявления, когда они возвращаются в Преисподнюю, Мировое Древо успевает исцелиться, поэтому каликантцаросы начинают свою работу заново. Этот сюжет имеет отношение к возвращению предков и духов на землю в период зимнего солнцестояния. Также следует подчеркнуть параллель с мифом о прикованном титане у кавказских народов (Амирани у грузин, Насрен-Жаче у адыгов и т. д.), цепи которого перегрызают псы, но когда они уже готовы распастись, а титан высвободиться, чтобы разрушить мир, мстя небесному Богу, кузнецы чинят цепь<sup>1</sup>.

Мужской демон Джалл играет роль, аналогичную христианскому дьяволу. Он — дух смерти и падения. Иногда он называется также Драк (дракон).

Изобилие женских фигур, а также змей и драконов в албанской традиции явно указывает на цивилизацию Великой Матери. Вместе с тем можно вспомнить о греческих мифах, связанных с иллирийцами — Кадм и Гармония, превратившиеся в змей, указание на змею в самом названии «Иллирий», а также офитические расшифровки названий некоторых иллирийских племен. Эта же линия сохранилась и в албанской культуре, которая внешне представляет собой строгий патриархат, но при этом на уровне мифа сохраняет живые связи с древнейшими пластами палеоевропейской культуры.

## Розафа: женщина-крепость

В балканской мифологии мы встречаем тот же сюжет о принеся в жертву женщины во время строительства города (крепости, церкви), что и в сербской песне «Построение Скадра» и в румын-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

ской истории про Мастера Маноле. Три брата начинают строить крепость. Но стена, которую они возводят днем, за ночь рушится. Так происходит каждый день. Строители не могут понять, в чем причина этого колдовства, пока не встречают старика, который открывает им тайну: для завершения строительства необходимо принести в жертву женщину. Ею должна стать та, которая первой принесет утром обед братьям. Как и в сербской песне, два старших брата находят способ предупредить своих жен, чтобы они не приносили им обед, а младший брат остается верным данной клятве и ничего не говорит своей жене — прекрасной Розафе, недавно родившей ему сына (в этом отличие от сербской и румынской версий, где приносимая в жертву жена строителя является беременной). Когда Розафа приносит наутро обед, ее замуровывают в стену замка. Последней просьбой ее становится пожелание оставить открытой правый глаз, правую грудь, правую руку и правую ступню, чтобы она могла бы видеть, кормить, гладить и укачивать своего маленького сына. Строители так и поступают, и Розафа еще долго остается живой в стене, а молоко из стен замка сочится с того времени до сих пор, утверждает предание.

В албанской версии идет речь не только о сюжете, сходном с сербским, но и о том же самом месте в Северной Албании на границе с Черногорией, где и располагался город Шкодер, рядом с которым была построена крепость Розафа — сербский Скадар. С учетом связей албанцев с фракийцами, а румын Валахии с аромунами Балкан этот сюжет имеет архаические корни, уходящие не просто к иллирийцам или фракийцам, но еще глубже в палеоевропейскую культуру. Мы видим здесь прямую связь женщины с камнем и сакральными технологиями строительства, в структуре которых во многих культурах предполагалось совершение человеческих жертвоприношений. Но в данном случае речь идет не просто о жертвоприношениях, но о *связи именно женского начала с камнем и городом*. Сюжет рождения ребенка от женщины-камня, а также кормления его молоком «каменной бабы» является следом цивилизации Кибелы. Также следует обратить внимание на то, что греческие изображения Кибелы включали в себя головной убор в виде крепости или города, который *стоит на Кибеле*, основан на ее священной плоти, как живой земли. Часто синонимом этого является мотив основания города на месте офитомахии, сражения героя со змеем. В этом случае происходит отождествление женщины со змеем (драконом).

Символизм принесения женщины в жертву при закладке города может быть связан с символизмом *tundus*, священной норы, с которой начиналась закладка древних городов Италии, причем древ-

нейшие хроники подчеркивают, что искусство строительства было в Италии прерогативой этрусков, одного из «народов моря», родственного пеласгам, сохранившим многие матриархальные традиции. Mundus представлял собой вход в подземный мир и служил местом общения живых с предками. При начале строительства города выкапывалась глубокая яма, куда помещали жертвы (в древние эпохи они могли быть и человеческими), а затем над ней возводился алтарь. В некоторых случаях, как в Риме, над mundus был построен колодец, закрытый в течение всего года, но открывавшийся в особые праздники, связанные с почитанием духов предков (*manes*).

Карл Кереньи, разбиравший символизм mundus'a, сопоставлял его с индуистскими и буддистскими мандалами — квадратными или круглыми рисунками, представляющими собой упорядоченный мир с его четырьмя ориентациями<sup>1</sup>. В тантристских мандалах в центре помещается мужское божество, находящееся в соитии со своей шакти, женской ипостасью. Собственно шакти (сила) и была той субстанцией, которая создавала мандалу и защищала ее границы от внешних воздействий.

Этот архаический символизм мы можем распознать и в албанской легенде о Розафе, и в ее славянском и румынском эквиваленте. Розафа есть одновременно mundus, исток строительства («нуклеарная бездна») и та жертва, которая совершалась при начале возведения города (крепости, храма). Ее смерть, однако, сохраняет связь с миром живых — отсюда деталь про кормление сына, наблюдение за ним, ласку его. Предки — и прежде всего Великая Мать — остаются живыми даже после смерти, вступая с потомками в прямые отношения.

С другой стороны, Розафа здесь, как и в остальных версиях, выступает как жена строителя — то есть как его шакти. Везде подчеркиваются ее брачные отношения — в том числе во всех версиях она либо беременная, либо недавно родившая мать. Следовательно, по логике мандалы она представляет собой *могущество* самого архитектора, создателя мандалы, Радикального Субъекта, стоящего в центре организованного и упорядоченного космоса. Поэтому Розафа защищает крепость от врагов, будучи сама крепостью, ее стенами, ее тайной властью, ее жизнью.

## Дрангуэ и Кулшедры: албанская титаномехия

Титаномехия отражена в албанских сюжетах борьбы героев Дрангуэ с женскими драконами Кулшедрами, становящимися тем более могущественными, чем дольше они остаются не увиденными людьми.

<sup>1</sup> Jung K. G., Kerényi C. Essays on a science of mythology: the myth of the divine child and the mysteries of Eleusis.

ми. Возможно, название «Дрангуэ» (Drangue) происходит от греческого и римского *Draco*, «дракон». Албанские Дрангуэ функционально близки к сербскому персонажу Змею Огненному Волку, также к болгарским змеям, выполняющим позитивную функцию защиты урожая от хтонических драконов, называемых хала, которые вредят людям и уничтожают посевы<sup>1</sup>. Дрангуэ представляют собой особый вид, часто имеющий человеческий облик и живущий рядом с людьми. Но под этой личиной скрываются существа, способные летать (крылья у них, как и у болгарских змеев, находятся под мышками) и обладающие огромной силой. Как и талтоши (а также румынские стригои и болгарские змеи), они рождаются «в рубашке» или в белой албанской шапочке кече (*qeleshe*). Дрангуэ помогают людям, на которых напали Кулшедры, бросая в противников камни, вырванные с корнями деревья и даже дома. Гроза, по поверьям албанцев, представляет собой битву Дрангуэ с Кулшедрами. Часто оружием Дрангуэ является колыбель, с помощью которой он защищается от ядовитого молока Кулшедры. Поэтому даже в младенчестве Дрангуэ неуязвимы.

Если рассечь тело Дрангуэ, в нем можно обнаружить золотое сердце с драгоценным камнем посередине. В некоторых районах Албании Дрангуэ представляются в виде крылатого коня, призванного спасти человечество в последней битве. В христианизированных версиях с Кулшедрами бьются святой Георгий и святой Илия.

В более поздних легендах Дрангуэ выступают как герои, не только сражающиеся с Кулшедрами, но и защищающие албанский народ от его врагов.

Так, албанский эпос «Горная лютня»<sup>2</sup> рассказывает об одном Дрангуэ XVI века — Воцер Бала, который собрал отряд Дрангуэ для борьбы со сбежавшей из пещеры в области Шалё близ Шкодера Кулшедрой и победил ее в жестокой схватке. После этого победители Дрангуэ отпраздновали победу вместе с женскими горными духами — орами.

В том же эпосе содержится рассказ о двух современных великих Дрангуэ — Рустеме Ука и Джем Садрия, которые возглавили албанское ополчение против вторжения черногорцев под началом воеводы Марко Милянова (1833 — 1901), не пропустив черногорское войско через ущелье Кафё Харзи.

Все эти мотивы отражают слой албанской (вероятно, иллирийской) титаномехии, где роли между женскими офитическими суще-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> *Fishta G., Elsie R., Mathie-Heck J. The highland lute (Lahuta e malcís): the Albanian national epic.* L.: Centre for Albanian Studies, 2005.

ствами (Кулшедры) и также офитическими, но мужскими Дрангуэ распределены однозначно. Прямой аналог этому — образ сербского героя Змея Огненного Волка или болгарских змеев, воюющих с драконами (у болгар — хала). Очень сходные структуры битвы мужских героев с женскими гипохтоническими сущностями мы встречаем практически у всех народов Восточной Европы — у балтов это проявлено в мужской ликантропии, у венгров в образе талтоша, у южных славян в благих змеях, у румын в братстве кэлушаров и т. д. Речь идет о фундаментальном моменте восточноевропейского историала, когда носители индоевропейского (шире, туранского — в случае гуннов, аваров и мадьяр) патриархата столкнулись с палеоевропейской цивилизацией балканской Великой Матери.

Ряд деталей, связанных с Дрангуэ, дает основание предполагать, что у албанцев могло существовать мужское инициатическое общество с таким названием, наподобие кэлушаров, призванное противостоять с помощью мужской *патриархальной магии* темным хтоническим могуществам (Кулшедрам).

В этом случае, как и в сюжете о строительстве крепости Розафа, мы видим структурное единство восточноевропейской традиции, где разные народы (албанцы, славяне, румыны, венгры и т. д.) объединены общими мифами, сюжетами, но самое главное преемственностью изначальной культурной парадигмы, где индоевропейский туранский патриархат накладывается на основание балканского палеоевропейского матриархата. Дуализм Дрангуэ/Кулшедра с предельной ясностью иллюстрирует два этих уровня, соответствующие паре Логос Аполлона (в совокупности с Логосом Диониса) и Логос Кибелы. Полярность интерпретаций при этом (то есть собственно Ноомахия) подчас применяется к сходным символам, образам и гештальтам. Так происходит редубляция образа змея (дракона) и соответствующей ему фигуры колдуна, жреца и пневматического воина: «светлый змей» (Дрангуэ) становится аполлоническим андрократическим воином Света, а «темный змей» (Кулшедра) выступает как матриархальный и одновременно титанический гинекократический воин Тьмы, верный слуга и олицетворение Великой Матери Кибелы.

## Битва за Томор

Сюжет титаномахии мы встречаем еще в одном албанском мифе, связанном с горой Томор в Центральной Албании. Здесь в древности жило иллирийское племя дассаретов. Эта гора была священной еще в иллирийскую эпоху, с ней было связано верховное божество иллирийцев Томор или Баба Томор. Томор считался небесным отцом

и супругом Э Букура э Зеут (Красавицы Земли)<sup>1</sup>. Томор покровительствовал городу Берат, который считал своим. Однажды, когда он проснулся позднее обычного, дух соседней горы — Шпираг — решил захватить Берат, пользуясь сном Баба Томора. Однако извещенный своими орлицами о планах гиганта Шпирага Баба Томор оседлал мула и выехал на битву. Он наносил удары противнику серпом, а тот в ответ бил бога палицей. В конце концов после продолжительной схватки воины нанесли друг другу столько ран, что они не могли жить дальше.

Узнав о смерти Баба Томора Э Букура э Зеут стала лить слезы и захлебнулась в них. Баба Томор окаменел и стал горой, точно так же и его противник Шпираг. Слезы Э Букура э Зеут до сих наполняют водой реку Осум.

Показательно, что в поздние периоды культ горы Томор перешел и к албанским христианам, которые совершают ритуальное восхождение на гору и служат молебны в день Успения Богородицы (15 августа по григорианскому календарю). Вместе с тем культ этой горы перешел и к мусульманам суфиям, которые в период 20 — 25 августа совершают на гору пилигримаж в честь первого сына Имама Али — Аббаса (647 — 680), мученика Кербалы, погибшего вместе с третьим Имамом Хуссейном. Албанские члены ордена Бекташи верят, что могила Аббаса находится в святилище на горе Томор.

Важно, что здесь мы видим трагическую и эсхатологическую версию титаномахии, отличную от солярной аполлонической (и более архаичной) модели сражения Дрангуэ с Кулшедрами. Хтоническое начало — в данном случае гигант Шпираг — добивается своего, и божество гибнет. Эта гибель, а также страдание его божественной супруги Э Букура э Зеут и далее ее собственная смерть (албанское прочтение Успения) ложатся в основу албанского самосознания как завет — восстановить справедливость в конце времен. При этом святость горы Томор сохраняется вплоть до настоящего времени, а сюжеты о битве духов двух гор и сопряженная с ней эсхатология нашли себе место и в позднейших религиозных традициях — христианской и исламской (в ее суфийско-шиитской версии).

---

<sup>1</sup> Elsie R. A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture.



# Глава 3. Албанский историал

## Албания в Средние века

С XI века страна албанцев, расположенная к западу от Охридского озера в долине реки Шкумбин, стала известна как Арбанон, а ее жители как арбены (Arbën). Она имела статус автономного княжества в составе Византийской Империи. Население Албании было обращено в православие, и хотя впоследствии на албанцев большое влияние оказывали католики (венецианцы и крестоносцы Латинской Империи), большинство албанцев оставалось православными.

Первым упомянутым правителем (архонтом) Арбанона был князь Прогон (? — 1198). Столицей Арбанона в то время был город Круя. Ему наследовали его сыновья — Гьин Прогони (? — 1208) и Димитер Прогони (? — 1216). Димитер Прогони взял в жены дочь сербского короля Стефана II Неманича (ок. 1165 — 1217) Комнени, что привело к союзу с Сербией, которая вступала в период расцвета<sup>1</sup>. Во время правления Димитера Прогони Албания была вассалом Сербии, но при этом с 1208 по 1212 год оказалась под влиянием Венеции, а с 1212 по 1216 год — Эпира.

После смерти Димитера Прогони власть перешла к Комнени. Позднее она вышла вторично замуж за представителя греко-албанской аристократии Григория Камонаса. Дочь Комнени от второго брака с Григорием Камонасом стала женой Голема (по-гречески Γουλάκος), крупного албанского магната, к которому и перешла впоследствии власть в княжестве. Имя Голем имеет славянское происхождение и означает «большой», «великий».

Так как в этот период Византия оказалась в руках крестоносцев, появились новые независимые центры власти — Эпир и Никея<sup>2</sup>. В своей политике Голем балансировал между лояльностью царю Эпира Михаилу II Комнину (? — 1266) и правителю Никеи Иоанну III Дуке Ватацу (ок. 1192 — 1254).

В 1271 году крестоносцы создают на территории Албании зависимое от них королевство с центром в Дурресе. Эта политика просуществовала до 1333 года, когда была завоевана Стефаном Душаном

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

Сильным (1308 — 1355). Это был период возвышения Сербии и создания Сербской Империи на Балканах<sup>1</sup>. Однако власть сербов над Албанией была кратковременной, и в 1355 году латиняне восстановили в Албании свои позиции. С этого времени Албания имела статус Анжуйского герцогства.

В 1368 году правителем Албанского княжества становится этнический албанец Карл Топия (ок. 1342 — 1388), захвативший власть при поддержке венецианцев. В этот период усилилось могущество господарей Зеты — в частности, Балша II (? — 1385), на сестре которого Воиславе был женат Карл Топия. В 1382 году Балша II нанес поражение войскам Карла Топии и присоединил Албанию к своим владениям. Спустя три года Карл Топия заключил союз с турками и возвратил с их помощью власть в Албании. Часть балканских князей и сербский правитель Зеты Балша II гибнет в битве с турками при Савре. После этого Карл Топия окончательно вернул себе трон.

Карл Топия оставил трон Албании своему сыну Гьерги Топия (? — 1392), который в 1392 году уступил власть венецианцам.

В этот период турки усиливают свою власть на Балканах и все больше внимания сосредоточивают на Албании. Здесь им противостоят как венецианцы, считавшие эти земли своими, так и сербы, а также православное население самой Албании.

Постепенно на территории Албании во время правления Гьюна Кастриоти (? — 1437) усиливается княжество Кастриоти, находившееся в двойной зависимости от венецианцев и от турок. Хотя венецианцы поддерживали Гьюна Кастриоти, подталкивая его к восстанию против турок, эффективной поддержки в этом они ему не оказали, и в результате карательных походов османов в ответ на попытки албанцев организовать восстание турки только еще более усилили свое присутствие в Албании.

Крупнейшее восстание против османов возглавил сын Гьюна Кастриоти Скандербег (1405 — 1468), самый знаменитый герой Албании. В юности он был отправлен отцом в заложники к Мураду II (1404 — 1451), где был обращен в ислам. В этот период полководец Трансильвании Янош Хуняди добился успехов в войне с турками в рамках Крестового похода, провозглашенного польско-венгерским королем Владиславом III. Сражавшийся в составе османских войск Скандербег воспользовался этим моментом, чтобы публично отречься от ислама и начать восстание за освобождение Албании. При этом в отличие от большинства албанцев, бывших православ-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

ными, он обратился в католичество и сделал ставку на союз с другими католическими державами, противостоящими экспансии турок.

Скандербег был провозглашен князем Кастриоти и правителем Албании, и ему удалось отстоять от турок Крую. Укрепившись, Скандербег расширил свою власть на северные районы Албании, нанеся турецким гарнизонам серию поражений. В 1453 году после взятия турками Константинополя он заключил с османами мир на выгодных для албанцев условиях. Позднее он разорвал этот мир и выиграл у турок несколько сражений.

Скандербег сумел на время придать Албании единство, объединив под своей властью различные кланы (фисы) во главе с байрактарами (хранителями знамени), ранее отказывавшимися подчиняться какому бы то ни было единовластию. Но после смерти Скандербега раздробленность снова возобладала, что облегчило окончательное завоевание Албании турками. К 1479 году большая территории Албании вошла в состав Османской Империи, а с 1571 года турецкое владычество укрепилось окончательно и повсеместно. Албания оставалась частью Османской Империи вплоть до 1912 года.

## Албанский ислам

Оказавшись под властью османов, албанцы постепенно стали обращаться в ислам. При этом большинство по-прежнему оставалось верным православию (часть албанской знати сохраняла католичество). Сами турки называли албанцев «арнаутами», а позднее это название сохранилось за православными албанцами.

В XVI веке в ислам переходили преимущественно албанские аристократы, а крестьянство и простолюдины в целом оставались христианами. Но по мере увеличения налога на иноверцев (джизья) ислам постепенно начал распространяться и среди других слоев населения. В XVII веке ислам усиливает свое влияние в Северной Албании, а в XVIII веке — в Южной.

Ряд историков полагает, что ислам албанцами принимался как социальная необходимость. На уровне семьи продолжались христианские традиции, которые особенно бережно хранились албанскими женщинами. Албанцы, расселенные турками по греческим территориям, в большинстве своем сохранили именно христианскую веру.

В самой Албании ислам приобрел своеобразную специфику. В первых в семьях и деревнях продолжали передаваться *древние традиции*, уходящие в иллирийское прошлое. Это и сделало возможным сохранение определенных элементов албанской мифологии, с различными персонажами которой были связаны обряды, обычаи,

приметы и семантические контексты, игравшие значительную роль в албанской культуре на всем протяжении турецкого владычества.

Во-вторых, в значительной мере даже обратившиеся в ислам сохраняли ряд *христианских* традиций, которые стали частью албанской идентичности.

В-третьих, в Албании широкое распространение получил *суфизм*. Большинство албанцев являлись членами суфийских тарикатов, которые были основаны на мистической и духовной герменевтике исламской традиции, уходящей корнями в иранскую цивилизацию<sup>1</sup>.

Все вместе это сформировало особую структуру албанского ислама, где под покровом суфизма сохранялись христианские и иллирийские духовные течения. Широкое распространение получил орден Бекташи, который представлял собой не только военно-политическую структуру, игравшую огромную роль в системе административного управления Порты, но и среду распространения мистического учения алевитов<sup>2</sup>. Первые представители ордена Бекташи и алевитов появились в Албании вместе с исламизацией. Позднее здесь также основали свои текке ордена Накшбанди, Хальвети и Садийе. Пика своего влияния Бекташи достигли в Албании в конце XVIII века во время Али Паши Яннинского (1740 – 1822), албанского правителя Западной Румелии, который всемерно помогал ордену Бекташи и был его верным сторонником. Алевизм и Бекташи получили настолько широкое распространение в Албании, что иногда считаются основным исламским течением, тогда как экзотерический суннизм представляется чем-то отдельным и даже второстепенным, если учитывать его влияние на формирование албанской идентичности. Албанский ислам является прежде всего батинитским, и это означает, что при внешней доминации суннизма, процветает сложная метафизика, мистика и даже определенные связи с шиизмом, что особенно характерно для алевитов.

Вместе с тем албанцы, будучи воинственным народом, старались показать себя в боях и военных кампаниях, что усилило их престиж в Османской Империи и способствовало формированию образа албанцев как военного авангарда Порты, мужественно и самоотверженно защищающего ее интересы.

## Албанское Возрождение: миссия Фрашери

В эпоху турецкого владычества албанцы начинают осознавать свое культурное единство. Этому способствует нахождение в еди-

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

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

ном политическом пространстве с другими народами, оказавшимися под властью Порты, и прежде всего со славянами. Имея много общих культурных черт с южными славянами, — сербами, хорватами, черногорцами и македонцами, — и общую религию с самими турками, албанцы постепенно все острее осознавали свое отличие и от тех и от других. Так постепенно формировалась *новая албанская идентичность*, связанная не с государством, религией или культурой, но с языком и традицией. В этом смысле показательны слова албанского поэта Пашко Васа (1825 — 1892): «Религия Албании — это албанизм»<sup>1</sup>. При этом албанцы находились на территории нескольких административно-политических образований Османской Империи, что способствовало появлению *общеалбанской идеи*. В XIX веке албанцы жили в пашалыках Янина, Румелия, Шкодер, Битола и Косово, но при этом на этих же территориях часто находилось и даже преобладало славянское население.

То обстоятельство, что албанцы принадлежали к нескольким конфессиям, а также из-за широкого распространения среди них ислама упадок Османской Империи в XVIII — XIX веках не привел к появлению сплоченного национального движения, в отличие от греков, болгар, сербов и хорватов, ставивших во главу угла христианскую идентичность. Поэтому формирование албанского национализма происходило позже, чем у других народов Османской Империи.

Тем не менее в XIX веке складывается движение за развитие албанской письменности на основе латинского алфавита, а также в целом дают о себе знать тенденции Албанского Возрождения. Одним из ярких представителей этого направления был албанский писатель и историк из ордена Бекташи Сами Фрашери (1850 — 1904), издатель албаноязычной газеты «Рилиндья комбэтаре». Он был первым, кто призвал собирать и систематизировать материалы по албанской народной традиции, фольклору и обычаям<sup>2</sup>.

Сами Фрашери помогал в распространении преподавания на албанском языке его единомышленник писатель и драматург Кото Хаджи (1824 — 1895), бывший православным. Ему принадлежит первое литературное произведение, написанное на албанском языке. Позднее дело албанского образования продолжила последовательница Кото Хаджи Севасти Кириази (1871 — 1949).

Самой крупной фигурой Албанского Возрождения был поэт и писатель брат Сами Фрашери Наим Фрашери (1846 — 1900), развивавший в своих произведениях идеи суфийского мистицизма и ал-

<sup>1</sup> *Osmani E. God in the Eagles' Country: The Bektashi Order// Quaderns de la Mediterrània. 2012. № 17. P. 109.*

<sup>2</sup> *Faensen J. Albanische Nationalbewegung. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980.*

банской идентичности. Он осуществил перевод на албанский язык «Илиады» Гомера. Ему принадлежит знаменитая в Албании поэма «История Скандербега»<sup>1</sup>.

Наим Фрашери был членом ордена Бекташи. Показательно, что одна из его знаменитых поэм называется «Кербала»<sup>2</sup> и посвящена она Имаму Хуссейну и его трагической гибели. Такое внимание к шиитской традиции является прямым указанием на алевитскую доктрину, повлиявшую на идеологию Бекташи. При этом Наим Фрашери рассматривает трагическую историю поражения шиитов и героическую битву против их врагов как прямой аналог албанского историала. Албанцы — как великий герой Скандербег — отчаянно сражались за свою независимость, но были побеждены многократно превосходящим противником. Так, сама Албания стала «Кербалой», духовным памятником героическому духу и верности идеалам свободы и чести. Но так же как и в шиитской эсхатологии, где в конце времен должен появиться двенадцатый (скрытый) Имам, который восстановит в мире справедливость и воздаст всем по заслугам, — героем честь, а узурпатором наказание, — так и албанцы должны вернуть себе свободу и построить идеальное албанское общество. Таким образом, в структуру албанского национализма шиитские мотивы добавляли *эсхатологический элемент*, который в несколько ином (христианском) контексте присутствовал и у других балканских народов, горевших желанием, освободившись от османов, построить новое общество на основе свободы и идентичности как реализацию эсхатологических пророчеств и финального триумфа, вознаграждающего за перенесенные в истории страдания.

Показательно также, что с битвой при Кербале албанские суфии Бекташи связывали гору Томор, где по их мнению и находилась могила Аббаса, сына Имама Али, погибшего как раз в битве при Кербале. Этой горе и ее роли в албанском самосознании Наим Фрашери также посвятил стихи, чрезвычайно важные для формирования албанской идентичности.

Третий брат Фрашери Абдюль Фрашери (1839 — 1892) также внес значительный вклад в формирование албанского национального самосознания, основав «Комитет по защите албанских прав», а также «Общество издания албанской литературы». Абдюль Фрашери был участником албанского восстания 1881 году в Призрине, когда албанцы объявили о свержении османской администрации и об установлении независимого правления на территории Албанского и Косовского вилайетов. Восстание было подавлено, а сам Абдюль

<sup>1</sup> *Frashëri N. Skenderbeut*. Bukuresht: Tipografi 'e Shqipëtarëve, 1898.

<sup>2</sup> *Frashëri N. Qerbelaja*. Bukuresht: Dituri, 1898.

Фрашери был приговорен к смертной казни, позднее замененной на пожизненное заключение.

Сын Абдюля Фрашери и соответственно племянник Наима и Сами Фрашери Мидхат-бей Фрашери (1880 — 1949) был основателем радикальной националистической партии Албании Балли Комбетар с идеологией, представляющей собой версию Третьего Пути. Балли Комбетар выступали за создание Великой Албании, которая должна была включать в себя кроме современной Албании Косово, часть Македонии, Эпир и часть Черногории.

Таким образом, род Фрашери оказал решающее влияние на формирование албанского национализма, заложив в его основу суфизм и защиту самобытной албанской идентичности, возводимой к древним иллирийцам.

### **Албания национальная (националистическая)**

С начала XX века албанское национальное движение укрепляет свои позиции. После падения в 1908 году последнего самодержавного правителя Османской Империи Абдул-Хамида II (1842 — 1918) этот процесс резко усиливается — на территории Албании начинают работать школы на албанском языке, появляются газеты и издательства. Младотурки, обеспокоенные ростом албанского самосознания, приняли против них серию репрессивных законов, что привело в 1909 году к Албанскому восстанию. Турки ответили карательными мерами и резней албанцев в Косово. Тем не менее албанцы поднимают новые восстания в 1911 и в 1912 годах. В этот момент начинается Первая балканская война, в которой сербы, болгары и греки оказываются более сплоченными и решительными, чем албанцы. Этому способствует и то, что восстание этих народов вдохновляется возрождением православия, а албанцы не имели в своем национализме такой строгой конфессиональной составляющей, и в глазах славян подчас представлялись «защитниками ислама», а значит, естественными «союзниками турок». Албанцы-эмигранты в Бухаресте провозглашают созыв Всебалканского конгресса, но в это время на территорию Албании уже входят сербские войска, а греки высаживаются в городе Влёра. Тем не менее 28 ноября 1912 года во Влёре албанский политик Исмаил Кемали (1844 — 1919) провозглашает независимость Албании и обнародует декларацию о независимости. Это становится концом пятисотлетнего османского правления. Кемали оставался главой Албании до 1914 года. После этого Австро-Венгрии удалось на короткий срок привести к власти в Албании Вильгельма Вида (1876 — 1945), ставшего первым и единственным в истории кня-

зем Албании. Интересная деталь: члены британского «Теософского общества», которые поддерживали Вида в качестве князя Албании, обратились к традиционалисту Рене Генону с просьбой повлиять на суфийские круги в Албании в его пользу. При этом они ссылались на «окультурные директивы», полученные от «бессмертного» графа Сен-Жермена, «господина R», которого они отождествляли с сыном трансильванского князя Франца II Ракоши<sup>1</sup>.

Под давлением Италии Виду пришлось покинуть Албанию, и следующим правителем стал турецкий аристократ, потомок рода основателей Тираны Эссат-паша Топтани (1863 — 1920), перешедший на сторону Балканского союза. Эссат-паша Топтани содействовал в начале свержению правительства Кемали, а затем и Вильгельма Вида, освободив себе тем самым путь к власти. При нем Албания стала называться «Республика Центральной Албании». При Эссат-паше Топтани Албания заключает союз с Сербией и Италией, и с опорой на них Эссат-паше Топтани удается установить контроль над обширными территориями Албании — в частности, над важным портовым городом Дуррес, который отныне становится столицей Албании. Однако с началом Первой мировой войны позиции Эссат-паши Топтани резко ослабли — греки захватили южные территории Албании (Северный Эпир), а в 1916 году австро-венгерские войска оккупировали остальную территорию Албании.

Уже не представлявший к тому времени реальную власть в Албании Эссат-паша Топтани был застрелен в Париже албанским националистом Авни Рустеми (1895 — 1924).

После смерти Эссат-паши Топтани албанский Национальный конгресс вновь провозглашает независимость Албании и переносит ее столицу в Тирану. В это время власть переходит в руки албанского политика Ахмета Зогу (1895 — 1961). Но так как Зогу оказывается замешанным в убийстве популярного в народе левого националиста Авни Рустами, то возмущенная толпа после похорон Авни Рустами совершает государственный переворот, а Ахмет Зогу оказывается вынужденным бежать из страны.

В свержении Ахмета Зогу ключевую роль играет православный священник Фан Ноли (1882 — 1965), ранее живший в эмиграции в США и способствовавший признанию и поддержке албанской независимости со стороны президента Вудро Вильсона (1856 — 1924). Вернувшись в Албанию, он добился провозглашения автокефалии Албанской православной церкви. После того как Ахмет Зогу бежал, Фан Ноли сам становится премьер-министром Албании. Фан Ноли

<sup>1</sup> *Chacornac P. La vie simple de René Guénon. P.: Les Éditions Traditionnelles, 1958. P. 63.*



в международной политике делает ставку на СССР, но это приводит к консолидации политики западных держав, направленных против него. В конце концов Италия, Югославия, Франция и Англия принимают решение вернуть Ахмета Зогу. Фана Ноли свергают, и на сей раз ему приходится покинуть страну, а Ахмет Зогу возвращается на свой пост.

Ахмет Зогу быстро сосредоточивает в своих руках всю полноту власти, и в 1928 году провозглашает себя королем Албании Зогу I. Основой политики Албании в этот период становится модернизация общества и централизация власти. Во внешней политике на первый план выходят отношения с фашистской Италией, которая стремится поставить Албанию под свой контроль. Долгое время Зогу I удается балансировать в этих отношениях, ускользая от прямого подчинения Италии. При нем страна переходит к нормативам Модерна, ослабевает власть традиционных кланов (фисов), увеличивается процент городского населения, происходит становление финансовой системы. Однако с началом Первой мировой войны в 1939 году Италия оккупирует Албанию, установив над ней прямой протекторат. Зогу I вынужден снова бежать из Албании. В 1961 году он умирает в эмиграции в Париже.

Во время итальянской оккупации в 1939 году албанские националисты — прежде всего Мидхат-бей Фрашери — создают радикальную партию Балли Комбетар. Балли Комбетар провозглашает своей целью борьбу с оккупацией и необходимость создания Великой Албании. В этом она продолжает традиции албанского консервативного национализма семьи Фрашери. Другой силой, начавшей вооруженную борьбу с итальянцами (а позднее с немцами), становится Коммунистическая партия Албании и созданная ею Национально-освободительная армия Албании. При этом в обеих политических партиях было значительное количество последователей Фана Ноли — в Балли Комбетар в силу национализма Фана Ноли и его жесткой оппозиции Зогу I, а среди коммунистов — из-за тесного сотрудничества Фан Ноли с Москвой. На фоне неудач Италии в войне 1943 года Балли Комбетар попыталась объединиться с коммунистами, но идейные противоречия оказались выше интересов общей борьбы за албанский суверенитет. Одним из самых горячих сторонников объединения албанцев по ту сторону идеологий был основатель Балли Комбетар Сафет Бутка (1901–1943), заявивший, что если албанцы начнут убивать албанцев, то ему не останется ничего иного, как покончить с собой. Постепенно противостояние между Балли Комбетар и албанскими коммунистами перешло в вооруженную форму. Это усугубилось еще и тем, что Балли Комбетар

во время германской оккупации Албании в 1943 году приняла решение сотрудничать с нацистами. Видя, что его идея всеалбанского объединения не состоялась, Сафет Бутка совершил самоубийство. На основе антисербской и антироссийской позиции, которая была характерна для определенного течения албанских националистов — в частности, тех, кто ориентировался на фигуру Исы Болетини (1864 — 1916), основателя и активного участника антисербского радикального движения качаков, созданного в 1916 году, часть албанцев вступила в формирования СС — 21-я дивизия СС «Скандерберг», батальон «Люботен» и полк «Косово».

### Албания коммунистическая: Энвер Ходжа

По мере ослабления Германии и приближения конца Второй мировой войны позиции албанских коммунистов, действовавших вместе с сербскими коммунистами Тито, усиливались. Поэтому будущее Албании было предопределено. В 1944 году албанские коммунисты заняли столицу Тирану и к концу года все остальные территории Албании.

В 1945 году страну возглавил коммунистический лидер Энвер Ходжа (1908 — 1985), выходец из семьи, традиционно принадлежавшей к суфийскому ордену Бекташи. Энвер Ходжа с юности стал коммунистом, приняв идеологию Ленина и Сталина. Во время Второй мировой войны в 1942 году он посетил Москву и заявил о решимости сражаться за освобождение Албании вплоть до получения свободы и независимости, а также обещал построить в Албании советскую власть с опорой на коммунистический режим. Собственно, он так и поступил после того, как Национально-освободительная армия Албании установила полный контроль над территорией Албании. Энвер Ходжа приступил к строительству социализма по модели сталинского СССР.

Вместе с Энвером Ходжой видную роль в коммунистической Албании играл его соратник Мехмет Шеху (1913 — 1981).

После обретения независимости Иосип Броз Тито уговаривал Энвера Ходжу вступить в Югославию в статусе союзной республики Албания, но Энвер Ходжа этому категорически воспротивился. После того как отношения между Югославией и СССР ухудшились, Энвер Ходжа встал однозначно на сторону СССР. Позднее, когда в СССР началась десталинизация, Энвер Ходжа сблизился с маоистским Китаем и дистанцировался на сей раз от Москвы.

Отношения коммунистической Албании с другими восточноевропейскими странами социалистического лагеря оставались напря-

женными — в 1962 году Албания вышла из Совета экономической взаимопомощи, а в 1968 году — из Варшавского договора. Единственным союзником Албании был режим Чаушеску, который, так же как и албанский социализм, представлял собой разновидность национал-большевизма с акцентом на непрерывность историала соответственно румынского и албанского народов от фрако-иллирийской эпохи до настоящего времени. Показательно, что Энвер Ходжа разделял ряд позиций консервативного албанского национализма — происхождение албанцев от иллирийцев (даже своего сына он назвал Илир), гордость за героев албанской истории, представление о том, что угроза албанской идентичности исходит не только от турок (с Востока), но и с Запада и т. д.

До определенного момента Албания была главным союзником маоистского Китая, но когда в самом Китае начались либеральные реформы, отношения между двумя странами резко ухудшились, и Албания оказалась в полной изоляции.

Тем не менее Энвер Ходжа продолжал свою политику и проводил в албанском партийном руководстве чистки, касавшиеся даже ближайшего окружения. Так, после того как Мехмет Шеху в 1981 году покончил с собой (многие подозревают, что самоубийство было инсценировано албанской спецслужбой — Сигурими), он был объявлен «предателем».

Незадолго перед смертью Энвер Ходжа передает власть своему преемнику Рамизу Алие (1925 — 2011). Рамиз Алиа по примеру Горбачева в СССР начал проводить в Албании демократические реформы, действуя, однако, более осторожно. В 1990 году в Албании начались восстания студентов, поддержанные странами Запада. Была создана Демократическая партия Албании.

## **Албания либеральная**

Рамиз Алиа не смог удержать ситуацию под контролем и был сметен прозападными либеральными группировками — практически так же, как это произошло в других странах Восточной Европы. В 1992 году его сменил либерал Сали Бериша, лидер Демократической партии, начавший в стране антикоммунистические реформы. Либеральные реформы Сали Бериши поставили экономику Албании на грань хаоса. Это сопровождалось этническими столкновениями албанцев в Косово, где они постепенно в период правления Тито составили этническое большинство и теперь требовали независимости. Националистическая политика Слободана Милошевича (1941 — 2006) отказывала им в этом, и волнения естественным обра-

зом переносились на саму Албанию, всегда чувствительную к судьбе албанцев в целом. Также свои права на автономию предъявили албанцы Македонии, что сделало снова актуальным проект Великой Албании, который был сформулирован еще у истоков становления албанского национализма в XIX веке и позднее развит Балли Комбетар.

При Сали Берише Албания в 1992 году официально признала независимость края Косово, которая была провозглашена косовскими албанцами в 1991 году.

В 1997 году в Албании начались волнения, вызванные манипуляциями с голосованием, осуществленными Демократической партией. Это привело к отставке Бериши, а к власти пришли социалисты во главе с Реджепом Мейдани. Если Бериша и Мейдани были мусульманами, то следующий президент Албании, считавшийся «техническим», так как не занимал ясно выраженной позиции ни в отношении социалистов, ни в отношении либералов, пришедший к власти в 2002 году Альфред Мойсиу был православным христианином.

Следующим президентом Албании в 2007 году снова становится либерал Бамир Топи, которого сменяет в 2010 году Буяр Нишани из той же Демократической партии.

В 2017 году власть снова переходит к социалистам, а президентом Албании избирается Илир Мета, занимавший ранее высокие посты в албанской политической системе.

### **Косово в албанской оптике**

В истории Албании невозможно строго проследить изменение границ между различными политическими и административными образованиями. Албанское общество структурировано вокруг кланов (фис), которые остаются намного более устойчивыми и неизменными единицами, чем централизованные политии. Поэтому албанцы и до прихода турок, и в составе Османской Империи расселялись на обширной территории, части которой входили в различные административные единицы. Вопрос о том, каковы границы Албании, остро встал только после распада Османской Империи, когда балканские народы стали создавать свои независимые национальные государства.

В этот период у албанцев, равно как и у босняков, начинает сказываться то обстоятельство, что ислам во время турецкого владычества приняла значительная часть населения, и хотя это был, как мы видели, весьма своеобразный — суфийский, албанский — ислам, все же он отличал албанцев от других народов Балкан, бывших пре-

имущественно христианами. При этом, если у вошедших в Югославию босняков с сербами и хорватами общей была принадлежность к славянам, то албанцы и в этом смысле оказались изолированы. Отсюда рост интереса к иллирийским корням и даже определенные попытки найти общие пересечения с Италией, где изначально жили иллирийские племена, и где постепенно сложилась достаточно многочисленная албанская диаспора. Но главным фактором, который отличал албанцев от других народов постосманского пространства, был ислам. Он стал одним из важнейших факторов при конструировании новой албанской идентичности.

В первый период становления албанской государственности преобладал интегральный национализм, призывающий к *единству по ту сторону конфессиональных различий*. В советское время вопрос о религии был вообще вынесен за рамки допустимого. И лишь после конца коммунистического режима на фоне распада Югославии исламский фактор стал играть в албанском обществе все более значимую роль, хотя в политическое поле самой Албании, где преобладали либералы и умеренные социалисты, он не проникал.

Иначе обстояло дело там, где албанцы оказались в контексте иных политий — прежде всего славянских и православных — в Сербии, Черногории и Македонии. Эти страны, возникшие после распада Югославии, сами искали свою идентичность и в этих поисках наделяли новым значением славянские корни и православную традицию. Это обостряло трения между албанцами-мусульманами и славянами-христианами. Прежде всего это затрагивало Косово, которое являлось частью Югославии и входило со статусом автономного края в Социалистическую Республику Сербию, ядро Югославии.

Конечно, определенные противоречия и даже серьезные этнические конфликты были и в эпоху Тито — в 1968 году в Косово прокатились волнения албанцев, требовавших себе больших прав. В 1974 году новая конституция Югославии существенно расширила права албанцев. Однако это не удовлетворило косовских албанцев, заявивших в 1981 году о необходимости предоставления Косово статуса союзной республики. В крае начались этнические волнения, которые привели к многочисленным жертвам и были подавлены с применением военной силы.

Албанцы составляли половину населения Косово в середине XIX века, но в этот период центр становления независимой сербской государственности переместился к северу, тогда как Косово оказалось одним из главных центров борьбы албанцев за независимость от Османской Империи, к чему сербы относились положительно и поддерживали этот процесс. Однако определенные трения

возникли уже в тот период, а в начале XX века в Косово сложились радикальные националистические группировки, — такие как качаки, — ставящие перед собой цель вытеснения сербов из Косово. Аналогичную политику проводили албанские националисты в Косово и во время германской оккупации.

Позднее, после окончания Второй мировой войны, Тито, стремившийся включить Албанию в состав Югославии, искусственно поощрял расселение в Косово албанцев и препятствовал возвращению туда сербского населения, вынужденного покинуть родные края на предыдущих этапах драматической сербской истории — в XVII — XVIII веках.

Когда в 1988 году к власти в Сербии пришел Слободан Милошевич, выразитель сербской национал-коммунистической и в целом националистической линии, Белград, напротив, начал сокращать полномочия Косово и пересматривать в этом ключе положения Конституции, принятые при Тито. В 1989 году в Косово начались беспорядки, в результате чего в 1990 году было введено военное положение.

В это время формируется идеология *косовского национализма*, где наряду со славянофобией и сепаратизмом важную роль начинает играть ислам, а также принцип исламской солидарности. Если традиционный албанский ислам был суфийский, открытый и лишенный салафитского (захиритского) радикализма, то в 1990-е годы в исламском мире в целом начинается распространение «чистого ислама» или исламского фундаментализма, который еще с 80-х годов XX века в прагматических целях использовал Запад для противостояния просоветским режимам в исламском мире<sup>1</sup>. Этот процесс затронул албанцев в целом, но особенно косовских албанцев (и отчасти албанцев Македонии), среди которых эта нетрадиционная и совершенно чуждая албанской истории версия ислама получила некоторое распространение. Дело усугубилось еще и тем, что страны Запада и прежде всего США заняли антисербскую позицию и, следуя этой стратегии, поддерживали все типы сепаратизма в пространстве Югославии. Новые государства (Словения, Хорватия, Македония, Босния и Герцеговина, Черногория) оказывались в долгу у стран Запада, что он и использовал для усиления своих позиций на Балканах. Косовские албанцы, настроенные к сербам все более и более непримиримо, оказались в сходной ситуации и получили от США дипломатическую, политическую и материальную поддержку.

В 1991 году косовские албанцы, невзирая на запрет Белграда и тотальный бойкот сербского населения, провели референдум о не-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

зависимости и президентские выборы, на которых выбрали Ибрагима Ругову (1944–2006), создателя и лидера умеренной Демократической лиги Косова. Однако это признала легитимным в 1992 году только одна страна — Албания. С этого момента начинается создание Армии освобождения Косова, которая окончательно сложилась к 1996 году. Параллельно умеренному националисту Ругове стали складываться и более радикальные политические силы подчас экстремистского толка — в некоторых случаях доминировал крайний национализм, в других исламизм.

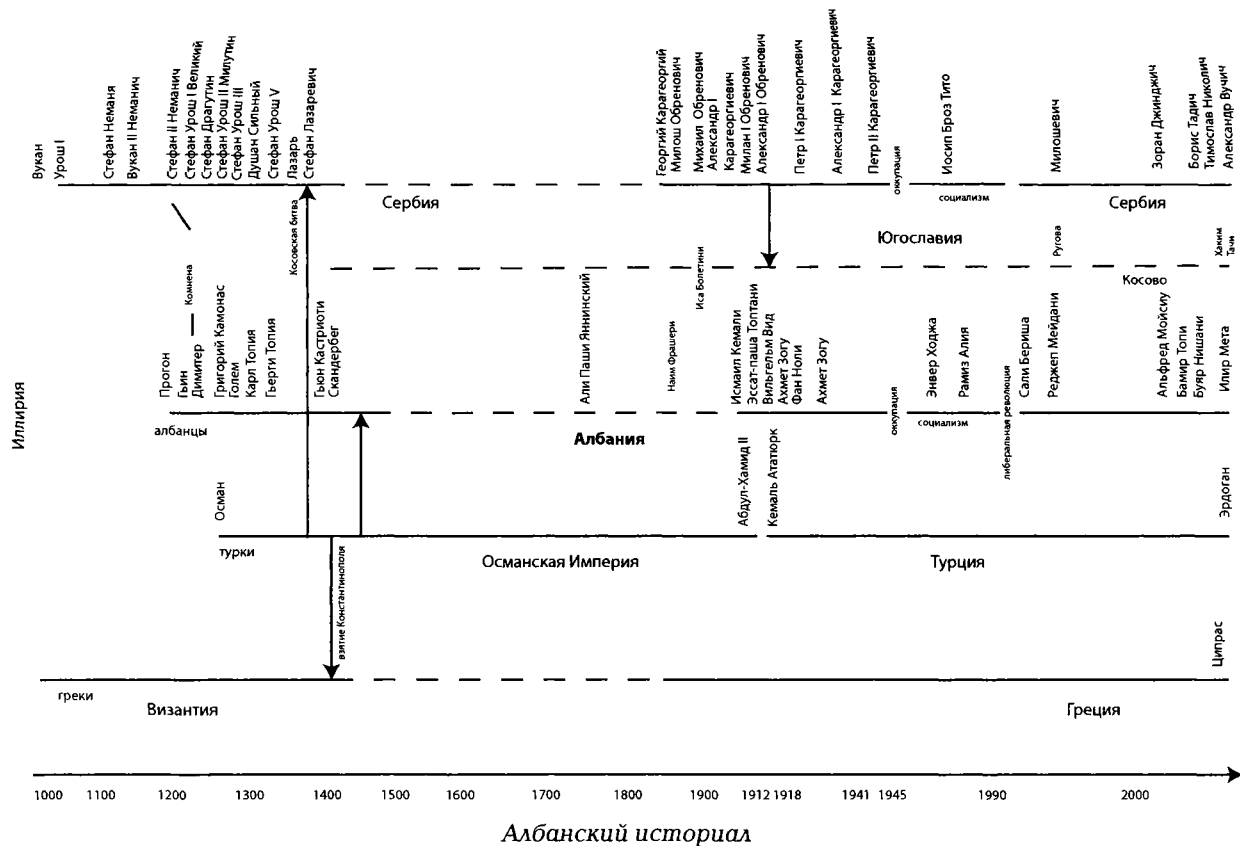
Так как Белград не признавал ни референдума, ни избрания президентом Руговы, то Милошевич ответил репрессиями, в результате чего в Косово началась полноценная партизанская война с использованием террористических методов и с многочисленными этническими чистками. Жертвами ее становились как албанцы, так косовские сербы, представлявшие собой меньшинство, расселенное по всей территории края. Исламские экстремисты систематически уничтожали православные церкви и монастыри, что особенно болезненно воспринималось сербами, так как именно Косово было колыбелью сербской государственности (в XIV веке) и сербской духовной традиции (с конца XIII века и вплоть до 1767 года на этой территории — рядом с городом Печ — располагался престол сербского патриарха), а битва против турок на Косовом Поле (в 1389 году) была и остается ключевым событием всего сербского историа<sup>1</sup>.

В 1998 году в противостояние албанским сепаратистам вмешалась югославская армия, на что страны Запада ответили бомбардировками Сербии, включая столицу Белград и другие важнейшие военные и инфраструктурные объекты Югославии, в том числе и в Косово. В 1999 году в Косово были введены войска НАТО, а сама территория перешла под мандат Организации Объединенных Наций.

В результате войны 1999 года поток албанских беженцев хлынул в соседнюю Македонию, где также проживает значительное албанское население (составляющее, однако, меньшинство). Под влиянием косовского сепаратизма там также были созданы незаконные военизированные формирования — Армия национального освобождения (глава — Али Ахмети). В 2001 году она перешла к военным действиям против правительственных сил в районе города Тетово. Цель выступления была такой же, как и в Косово, — получение албанцами автономии с последующим отделением и — возможно — провозглашением Великой Албании.

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.





В 2004 году президентом Косово, которое пока оставалось не признанным никем, кроме Албании, снова был избран Ибрагим Ругова. При этом значительное число мест в парламенте и правительстве заняли боевики террористических формирований, входивших в Армию освобождения Косово — такие как Хашим Тачи, Рамуш Хадаинай или Агим Чеку.

После смерти Руговы в 2006 году президентом Косово становится Фатим Сейдиу, остававшийся в этом качестве до 2010 года. Премьер-министром был также полевой командир, обвинявшийся в терроризме, Агим Чеку. В 2008 году на этом посту его сменил другой полевой командир, также подозревавшийся в терроризме, Хашим Тачи. В 2008 году парламент Косово в одностороннем порядке объявил о независимости Косово как нового независимого государства. Название государства на албанский лад — «Косова» (а не «Косово» как в произношении сербов). В этом же году США (в лице президента Дж. Буша-младшего) и ряд ориентированных на США стран признали независимость Косовы, тогда как Россия, Сербия, Китай и другие страны, проводящие независимую от США политику, а также сама Сербия, этого делать не стали, продолжая официально признавать Косово краем в составе Сербии.

В таком положении Косово (или Косова) находится вплоть до настоящего времени. Президентом остается Хашим Тачи.

# Глава 4. Албанский Логос

## Наим Фрашери: Албания — сердце мира

Албанская литература полноценно сложилась лишь в XIX веке. У ее истоков стояли братья Фрашери, которые заложили основные семантические линии современной албанской словесности. Они собирали легенды, систематизировали модели письменности и решали проблему диалектов (гег или тоска) в качестве идиома, разрабатывали формулу албанской идентичности, иными словами, они работали одновременно и над формой и над содержанием новой албанской культуры. Их версия албанской идентичности включала в себя:

- подчеркивание иллирийских корней,
- необходимость собирания всех албанцев в едином государстве (Великая Албания),
- стремление к самобытности и независимости (культурной и политической),
- воспевание воинского героического начала,
- открытый суфийский взгляд на мир в духе учения вахдат-аль вуджут Ибн Араби<sup>1</sup>, а также алевитской мистики и учения ордена Бекташи<sup>2</sup>.

Суфийские мотивы ярко представлены в поэзии Наима Фрашери. В этом отношении стихотворение «Сердце» вполне показательное.

Когда грохочет небосвод	Retë kur bënenë sterrë,
И вспышки молний блещут,	Edhë era kërcëllimë,
Когда осенний вихрь ревет,	Dheu bënetë skëterrë,
И дождь нещадно хлещет,	Edhë qjelli vetëtimë,
И мчится, низвергаясь с гор,	Zë një shi me rrëmbim shumë,
Взбешенным водопадом,	Që xbret nga ret' e mbyt dhenë,
И мир, спокойный до сих пор,	Bije qiejshit si lumë,
Глядит крошечным адом, —	Pa vete të gjenjë denë.
Тогда не помышляй найти	Vijnë përrënjt' e rrëketë,
Знакомых мест приметы	Edhë uj' i trumbulluar

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Средь все сметающей с пути  
 Кипящей лавы этой.  
 Так сердце вещее певца  
 Вскипает, словно волны,  
 И пламенеет без конца,  
 И мечет стрелы молний;  
 И дни и ночи, изболев,  
 Все сетует и стонет,  
 И, изливая скорбь и гнев,  
 В слезах кровавых тонет.  
 О сердце, захлебнулось ты,  
 Подобно мошке слабей,  
 И тщетно ждешь, что с высоты  
 Проглянет луч хотя бы.  
 ...Весна с дождями промелькнет,  
 Для лета путь расчистив,  
 И лето гибель обретет  
 Под грудой желтых листьев;  
 А листья унесет поток  
 Распутицей осенней  
 Туда, где всех начал исток  
 И всех концов сплетенье...  
 О ты, не знающее дна  
 Вместилище вселенной!  
 Приносит все твоя волна,  
 Уносит неизменно.  
 Пока в твой темный океан  
 Не влился я рекою, —  
 Век сердцу изнывать от ран,  
 Век не знаять покоя<sup>1</sup>.

Vë përpara ç' gjë të jetë,  
 E ç' gjen mb' udhë duke shkuar.  
 Ashtu dhe zëmëra ime  
 Nxer gjëmim' e vetëtima,  
 Zjar e flak' e mallëngjime,  
 Derdh gjaknë me psherëtima.  
 Nj' avull ngrihetë përpijetë  
 Pej zëmërsë ngahá zjari,  
 Edhé lottë si rrëketë  
 Dërdhenë syvet së qari!  
 O miz' e mbýturë nd' ujë!  
 Djell' i shprësësë në daltë,  
 Do pushojë kjo rrëmuje,  
 E nukë mbetesh në baltë.  
 Shiu bje dheu gjelbërohet,  
 Dhe vera vjen e gjen varrë,  
 Varri me fletë mbulohet,  
 Dhe rrëkeja shkon të marrë!  
 O det i thell' e pa anë!  
 Që ke brënda gjithësinë,  
 Nga ti dalin gjithë ç' janë,  
 Edhé prapë tek ti vinë.  
 Gjer sa të vinj' e të bjerë  
 Pík' e shpirtit t' im si lumi,  
 Në det të math e të gjerë,  
 Zëmrën t' ime s' e zë gjumi!

В суфийской традиции сердце воспринимается как орган, связанный с духовным миром и бесконечной бездной Бога. В представлении Наима Фрашери сердце поэта-суфия страдает до тех пор, пока не достигнет единства с Богом, и это страдание проявляется в его смятении и беспокойстве, которые отражаются в битве космических стихий. *Все, что не есть Бог, есть хаос*. Из этой истины поэт извлекает не только отточенную волю к слиянию с апофатическим Единством, но и творческое могущество создать поэтическую

<sup>1</sup> Европейская поэзия XIX века // Библиотека всемирной литературы. Т. 85. М.: Художественная литература, 1977. С. 64 — 65.

Вселенную, волнующуюся и кипящую как стихии, сезоны и явления окружающего мира.

В этом отношении сердца человека с Богом и порождаемым им диалектическим напряжением и состоит внутреннее измерение албанского историала. Албанцы, по Наиму Фрашери, «люди сердца», народ, увлеченный притяжением тайного центра. В этом их место в мире, а также святость албанской земли — древнейшей, в представлении албанских националистов, уходящей корнями в Илирию и ее архаическую культуру. Идея Албании как абсолютного центра мира отражена в культе священной горы Томор, воспетой Наимом Фрашери. Так как в албанском фольклоре Баба Томор считается высшим божеством, то нахождение его горы и его «могилы» в Албании логически превращает ее в «сердце мира».

Этой же горе посвящено первое художественное произведение, написанное на албанском — роман «Охота на пастухов»<sup>1</sup> Константина Кристофорди (1826 — 1895), переводчика Библии на албанский язык.

В суфийском мировоззрении Наима Фрашери идея Бекташи объединяет суннизм и шиизм, ислам и христианство, запад и восток, прошлое и будущее в едином *синтезе*. Этот синтез и должна воплотить в себе новая Албания, которая призвана поэтом и теоретиком духовного возрождения выйти из всех односторонних определений — как из (слишком восточной чисто суннитской) Османской Империи, так и из-под нарастающих влияний Запада или поднимающихся славян. «Сердечность» Албании, ее жертвенная и одновременно воинственная эсхатология (Албания как Кербала), ее уникальность среди остальных народов, ее связь с древнейшими эпохами составляют ее сущность и диктуют ей необходимость выполнить особую миссию.

Божество для Наима Фрашери не удалено от мира, оно пронизывает его и, пребывая в сердце человека и в самой природе священной Родины, оно призывает албанцев к великому подвигу. Так суфизм, сакральная география и мистический национализм становятся основной линией албанской поэтической и литературной, а вместе с тем политической, традиции.

Поэма Наима Фрашери «Кербала» заканчивается такими призывами:

Албанец должен быть храбрым,	Shqipëtar trim me fletë,
Каким он был всегда, с древних времен,	si ka qënë, letë jetë,
Быть мудрым, любить Албанию,	të ketë gjith urtësinë,
Быть готовым умереть за Родину,	e t' a dojë Shqipërinë,

<sup>1</sup> *Kristoforidhi K. Gjahu i Malësorëvet. Korçë: Peppo & Marko, 1930.*

За прекрасного Имама Хусейна,  
 Быть подобным Аврааму,  
 А еще более Отцу Верующих,  
 Быть мужественным и добрым,  
 Не хвалиться, но быть воспитанным,  
 Знающим, ученым,  
 Быть частью Албании.  
 И стать Богом.

të vdesë për Mëmëdhenë,  
 si Myhtari për Hysenë,  
 të ngjanjë më Ibrahimë  
 edhe më Eba-Myslimnë,  
 të jetë trim e i mirë,  
 po të mos jet' egërsirë,  
 të jet' i qytetëruar,  
 i ditur' e i mësuar,  
 t' i apë nder Shqipërisë.  
 U bëftë e Perëndisë<sup>1</sup>.

Цель албанца — «стать Богом», и достичь этого можно, только сделав Албанию свободной и духовной, сердечной, возвратив ее к ее сакральным корням, к ее архетипу, к ее идее. Таким образом, албанский патриотизм приобретает теологическое измерение, которое формируется в образе албанского Спасителя, албанского Махди. Соответствовать этому образу и призывает Наим Фрашери всех албанцев.

### Иероним де Рада: нет на свете Милосао

Еще одним великим поэтом эпохи Албанского Возрождения наряду с Наимом Фрашери был Иероним де Рада (1814 — 1903). Если Наим Фрашери отражал в литературе и идеологии суфийскую линию албанского национализма, то Иероним де Рада был православным и ставил акцент на христианской составляющей. Несмотря на свою конфессиональную принадлежность, Иероним де Рада был противником вхождения Албании в Балканскую федерацию, поскольку с его точки зрения это привело бы к утрате культурной самостоятельности албанцев на сей раз не под влиянием турок-мусульман, но под влиянием православных греков и славян, которые представляли собой более состоятельные и развитые формы идентичности, грозящие подавить слабую и делающую только первые шаги Албанию. В этом смысле албанские христиане политически и идеологически были близки к албанским суфиям, разделяя с ними идею о надконфессиональном характере албанского народа и о необходимости создания независимой албанской государственности на национальной (а не религиозной) основе.

Иероним де Рада происходил из арберешей, албанцев, живших в Италии. Он так же как и братья Фрашери занимался систематизаци-

<sup>1</sup> *Frashëri N. Veptra 4. Qerbelaja. Prishtinë: Rilindja, 1978. P. 49.*

ей албанского фольклора, одним из первых начал публиковать сборники народных легенд и песен. Де Рада предложил свою версию албанского письма и публиковал на ее основе журнал «Fiamuri Arbërit».

На итальянском языке он выпустил книгу, посвященную древности албанцев и их связям с римлянами и греками, что стало первой работой, исследующей происхождение албанцев от иллирийцев<sup>1</sup>. Таким образом, и вторая составляющая албанской культуры — православная — также связывала Албанию с иллирийской культурой, что формировало общую платформу для новой версии национальной идентичности, подтверждая слова Пашко Васа: «Религия Албании — это албанизм».

Иероним де Рада опубликовал обработанные им албанские поэтические циклы, собрав их в отдельный том — «Албанская поэзия с XV века. Песни Милосао, сына правителя Шкодера»<sup>2</sup>. История албанского воина Милосао, который вначале теряет возлюбленную, а затем гибнет сам, передает трагическое переживание албанцами своей истории — герои поэмы олицетворяют судьбу албанского народа, который после эпох героического прошлого оказался на периферии, и последним связующим звеном со своей глубинной идентичностью остались воспоминания о былом и пронзительное ощущение сакральности албанского пейзажа, родной земли. Последние строчки поэмы передают глубокий трагизм (не только личный, но и национальный).

Дуют ветры с гор высоких,  
У дубов срывают листья.  
Кровь моя — в реке Води.  
Воины, шатер откройте,  
Я хочу увидеть Шкодру,  
Я сестру хочу увидеть.  
У окна сестра томится,  
А вокруг качает ветер  
Волны яркие цветов.  
Мне там больше не проснуться.  
Вечерами, как и прежде,  
Собираются друзья...  
Я ж для них, как сон, исчезну!  
Нет на свете Милосао<sup>3</sup>.

Friti ër' e malevet  
e rrëzoi hjën e lisit:  
gjaku im te lum' i Vodhit,  
ghapni spërvierin  
ushtërtër, u të më shogh  
Skutarin e time motër  
te finestëra kundrëla.  
Më atje së zgjoniem  
lulevet që tundën era  
si suvā' e pa fërnuam.  
Mbjidhen shokët mbrëmanet  
ndë katund ndë vatërrët,  
u m' i lë si ëndërrëz.  
S' ë më e Millosât.

<sup>1</sup> *Rada J. de.* Antichita della nazione Albanese e sua affinita con gli Elleni e i Latini. Napoli: Stamperia dell' Industria, 1864.

<sup>2</sup> *Rada J. de.* Këngë të milosaut: poemë. Prishtinë: Rilindja, 1976.

<sup>3</sup> Европейская поэзия XIX века // Библиотека всемирной литературы. Т. 85. С. 56.

## Фан Ноли: на реках Вавилонских

Православную линию в культуре эпохи Албанского Возрождения продолжил выдающийся религиозный и политический деятель Фан Ноли, выступивший инициатором автокефалии Албанской церкви и бывший в определенное время правителем Албании. При этом Фан Ноли был выдающимся поэтом, признанным классиком албанской литературы.

Фан Ноли, так же как Иероним де Рада, считал необходимым бороться за полностью независимую Албанию, и полагал, что албанское православие, равно как албанский (бекташитский, алевитский прежде всего) ислам, представляет собой самобытную традицию, которую надо развивать и укреплять, но которая не противоречит и иным конфессиям.

Фан Ноли воплощал свои идеи не только в политических текстах, в конкретной деятельности (он готовил автокефалию Албанской церкви, участвовал в политике и общественной жизни или возглавлял государство), но и в поэтических произведениях, которые были действенным способом донести свои идеи до общества.

Одним из самых знаменитых стихотворений Фана Ноли является «На берегу рек», прямо отсылающее к знаменитому библейскому Псалму «На реках Вавилонских»<sup>1</sup>, проникнутому одновременно тяжелой скорбью о судьбе избранного народа и глубинной волей к восстанию, отмищению и возрождению. Если для Наима Фрашери в основе албанской эсхатологии лежит отождествление албанцев с шиитскими Имамами, павшими в битве при Кербале, то для Фана Ноли метафорой выступает «избранный народ», иудеи, уведенные в Вавилонский плен и мечтающие о возвращении и мистико-историческом реванше. Модель албанцы-шииты сочетается с моделью албанцы-иудеи в общем эсхатологическом проекте. Здесь можно также вспомнить символизм священной для албанцев горы Томор, где, как мы видели, древние иллирийские культы приобрели христианское и суфийское (алевитское) звучание. В высшей степени символично, что горе Томор посвятили свои стихи и Наим Фрашери, и Фан Ноли, соответственно две ключевые фигуры Албанского Возрождения — суфий и православный епископ.

Стихотворение «На берегу рек» содержит в краткой и эмоционально насыщенной форме всю идеологическую программу Фана Ноли.

---

<sup>1</sup> Псалтырь. 136.

Обращенный в бегство, пребывая в изгнании  
скованный и связанный  
в отчаянии я плачу бесконечными слезами  
на берегах Шпрее, на берегах Эльбы.  
Где мы оставили ее,  
бедную Родину, надломленный народ?  
Она лежит немая на морском берегу,  
она стоит невидимая в солнечном свете,  
она сидит голодная за накрытым столом,  
она безграмотная на собрании ученых,  
обнаженная, больная она томится,  
надломленная в теле и в духе...  
Как все эти ублюдки насильовали ее,  
как все эти беи и наемники,  
как все инородцы угнетали ее,  
как все эти ростовщики сдавливали ее,  
как они терзали ее, уничтожали ее,  
со всех сторон она была разорена, могучая пята  
всегда на ней,  
на берегах Вьосы, на берегах Буны.  
С воплем я горю от ярости,  
без оружия, искалеченный,  
не живой, но и не мертвый.  
Жду ли я здесь знака или мерцания,  
дни и годы тащатся, тянутся.  
Слабый, задыхающийся, увядший,  
постаревший раньше времени и разбитый.  
Далеко от очага, далеко от рабочего места,  
на берегах Рейна, на берегах Дуная.  
Да, я избитый и взбешенный  
в обмороке и конвульсиях  
я сплю в нескончаемых слезах  
на берегах Эльбы, на берегах Шпрее.  
И голос ревет из реки  
с грохотом пробуждает меня,  
говоря: люди готовы,  
тираны трепещут, дрожат,  
буря поднимается, разыгрывается,  
Вьоса набухает, Буна разливается,  
Дрин и красный Земан текут,  
беи и феодалы дрожат и извиваются,  
за пределом могилы сияет жизнь

Arratisur, syrgjynosur,  
Rraskapitur dhe katosur  
Po vajtonj pa funt, pa shpresë,  
Anës Elbë-s, anës Spree-së.  
Ku e lam' e ku na mbeti,  
Vaj-vatani e mjer mileti,  
Anës detit i palarë,  
Anës dritës i paparë,  
Pranë sofrës i pangrënë,  
Pranë dijes i panxënë,  
Lakuriq dhe i dregosur,  
Trup e shpirt i sakatosur.  
Se ç'e shempnë derbederët,  
Mercenarët dhe bejlerët,  
Se ç'e shtypnë jabanxhinjtë,  
Se ç'e shtryhnë fajdexhinjtë,  
Se ç'e pren' e se ç'e vranë,  
Ç'e shkretuan anëmbanë,  
Nënë thundrën e përdhunës  
Anës Vjosës, anës Bunës.  
Çirem, digjem i vterosur,  
Sakatosur, çarmatosur,  
As i gjall', as i varrosur,  
Pres një shenj' e pres një dritë,  
Pres me vjet' e pres me ditë,  
Se ç'u tera, se ç'u mpaka,  
Se ç'u çora, se ç'u mplaka,  
Lark prej vatrës dhe prej punës,  
Anës Rinit, anës Tunës.  
Çakërditur, batërditur,  
Përpëlitur dhe zalisur,  
Ëndëronj pa funt, pa shpresë,  
Anës Elbë-s, anës Spree-së.  
Dhe një zë vengon nga lumi,  
Më buçet, më zgjon nga gjumi,  
Se mileti po gatitet,  
Se tirani lebetitet,  
Se pëlçet, kërcet furtuna,  
Fryhet Vjosa, derdhet Buna,  
Skuqet Semani dhe Drini,  
Dridhet beu dhe zengjini,  
Se pas vdekjes ndriti jeta



и трубы со всех сторон гремят, повторяясь эхом:  
 «Поднимайтесь, выдвигайтесь против них,  
 все вы крестьяне, и вы рабочие,  
 люди от Шкодра до Влоры,  
 сокрушите их и победите их!»  
 Это спасение, да, это клич войны,  
 он восстановил мою юность и смелость,  
 сила и надежды воскресли во мне,  
 на берегах Эльбы, на берегах Шпрее.  
 За этой зимой последует весна,  
 однажды мы вернемся,  
 снова завоюем сердца, снова вернем себе рабо-  
 чее место  
 на берегах Вьосы, на берегах Буны.  
 Обращенный в бегство, пребывая в изгнании,  
 скованный и связанный  
 я провозглашаю эту пылающую надежду здесь  
 на берегах Эльбы, на берегах Шпрее<sup>1</sup>.

Dhe kudo gjëmon trumbeta.  
 Ngrehuni dhe bjeruni,  
 Korini dhe shtypini,  
 Katundar' e punëtorë,  
 Që nga Shkodra gjer në Vlorë!  
 Ky ilaç e ky kushttrim  
 më bën djal' e më bën trim,  
 më jep forc' e më jep shpresë,  
 anës Elbë-s, anës Spree-së.  
 Se pas dimrit vjen një verë,  
 që do kthehem njëherë,  
 pranë vatrës, pranë punës,  
 Anës Vjosës, anës Bunës.  
 Arratisur, syrgjynosur,  
 Raskapitur e katosur,  
 brohoras me bes' e shpresë,  
 anës Elbë-s, anës Spree-së.

Последнее, что приходит в голову, читая эти огненные строки, пронизанные любовью к отечеству и ненавистью к угнетателям, это то, что автор является православным епископом. Однако такова особенность албанской религии — воинственный дух составляет саму ее сущность и проявляется во всех конфессиональных формах — как исламской, так и христианской, а позднее — в светской. И все же здесь стилистически намного более заметна связь с ветхозаветной этикой, где мотивы мести выражены с предельной откровенностью —

Дщи Вавилоня окаянная, блажен иже воздаст тебе воздаяние  
 твое, еже воздала еси нам.

Дочь Вавилона злосчастная, блажен, кто воздаст тебе возмездие  
 твое, которым ты воздала нам;

Блажен иже имеет и разбьет младенцы твоя о камень<sup>2</sup>.

Следует обратить внимание и на то, что Фан Ноли направляет ненависть не только на «беев, наемников и инородцев» (внешних врагов), но и на дворян и ростовщиков, то есть на албанских феодалов и нарождающийся капиталистический класс финансовой олигархии. В этом Фан Ноли сближается с левым национализмом (на-

<sup>1</sup> Перевод сверялся с английским изданием: *Elsie R. History of Albanian literature*. Vol. 1. N. Y.: East European Monographs, 1995. P. 380 — 381.

<sup>2</sup> Псалтырь. 136. 7 — 9.

ционал-большевизмом), сочетающим утверждение национальной идентичности с принципом социальной справедливости. Эта идея отразилась в политической практике Фана Ноли на посту правителя Албании — он стремился найти опору в Советском Союзе, что и стоило ему его поста — западные капиталистические державы, объединившись, добились его свержения и привели к власти Ахмета Зогу. Для самого Фана Ноли это было новой формой оккупации и отчуждения, победой не просто политических врагов, но «триумфом Антихрста». Последователи Фана Ноли уже после его окончательного изгнания из Албании влились как в националистическую Балли Комбетар, так и в ряды албанских коммунистов.

### Гергь Фишта: антиславянские гусли

Если Иероним де Рада и Фан Ноли представляли собой православную линию Албанского Возрождения, то такие поэты, как Гергь Фишта (1871 — 1940), Ндре Мьеда (1866 — 1937) и Фаик Коница (1875 — 1942), были католиками. Но и в этом случае их взгляды были схожи с албанскими суфиями и православными: Албания выше конфессии.

Однако между православными и католиками были существенные отличия. Прежде всего они состояли в отношении к славянам. Если у православных албанцев оно в целом было дружелюбное, хотя исторический опыт соперничества и оставил свой след, что и повлияло на нежелание албанцев — включая Фана Ноли — вступать в Югославию или в иные формы федерального объединения со славянами (равно, впрочем, как и с греками), то албанцы-католики были настроены радикально антиславянски и прежде всего антисербски. Это отчасти сказалось и в их поэтических произведениях. Так, стилизованная под народный эпос поэма Гергя Фишта «Гусли гор»<sup>1</sup> (*Lahuta e Malcis*), считающаяся его главным произведением, основана на историческом дуализме, где носителями сил Света выступают албанцы, а носителями сил Тьмы — славяне. Большинство албанских героев — такие как Скандербег — сражались против турок, и это борьба за освобождение от османского господства являлась главной темой многочисленных легенд, преданий и песен. Гергь Фишта отобрал в своей поэме лишь те сюжеты, где речь шла о столкновении между албанцами и сербами, а в некоторых случаях искусственно переиначил повествования. Кроме того, он переделал на албанский и снова антиславянский лад ряд сербских и черногорских преданий, придав им искусственный идеологизированный характер. Такая

<sup>1</sup> *Elsie R., Mathie-Heck J. (ed.) Gjergj Fishta: The Highland Lute — The Albanian National Epic. L.: N. Y.: I. B. Tauris, 2005.*

версия албанского национализма сближалась с некоторыми версиями хорватского, где католичество, враждебное православию, оказывалось более весомым фактором, чем славянское родство. Для албанцев же сербы были еще и инородцами, а у албанцев-католиков по определению отсутствовала и симпатия к православию.

При этом в отношении к албанскому православию Гергь Фишта был вполне лоялен и поддерживал Фана Ноли, когда тот стоял у власти.

### Ндре Мьеда: смерть албанской вдовы

Фана Ноли поддерживал и другой католический албанский поэт — Ндре Мьеда. В его случае поэзия также проникнута патриотическим духом и обращением к героическим символам — прежде всего к албанскому священному орлу, воплощению духа, которого он призывает спуститься на современных албанцев и подвигнуть их на новые подвиги. Так, он пишет в программном стихотворении «Албанский орел»:

О спустись на нас, королевский орел,	Oh! zbrit ndër ne, mbretnore
Еще раз, как ты это уже делал,	Shqype, edhe j'herë si zbrite
Когда в битве, величественный	Kur përmbi ball' madhnore
Просиял Великий Кастриоти	T'madhit Kastriot i shndrite;
И весь мир задрожал	T'binden barbarët e ri
При блеске его меча <sup>1</sup> .	Për djelm që ke, Shqypni.

Здесь видно, что и в католической версии албанский дух остается предельно воинственным.

Однако, как и другие албанские поэты, и может быть, даже в большей степени, Ндре Мьеда способен проникать в бездну горя и отчаяния. Одним из самых знаменитых его стихотворений является «Локья», описывающее безысходный ужас вдовы, потерявшей мужа и не успевшей даже родить от него ребенка. Образ одиноко сидящей перед очагом женщины Локья приобретает у Ндре Мьеда метафизический масштаб, а проникновение в глубины женского отчаяния отражает тот палеоевропейский элемент, который мы встречаем у большинства народов Восточной Европы.

Лишь на кладбище расцветают хризантемы, когда	U shty vjeshta e krisantemi
Осень увядает и неуверенно ступает,	vetun vorreve lul'zon;
Когда северный ветер начинает стонать,	landët e pyje, gjith' ku kemi,
И вить, срубая под корень леса.	tue fry veri po i cungon.

<sup>1</sup> Перевод сверялся с английским изданием: *Elsie R. History of Albanian literature*. Vol. 1. P. 357.

Вместе с зимой дубовые рощи,  
Скидывают листву, изношенную осенью,  
Порывы бушующего ветра теперь предлагают  
нами

Эти листья для их жалкого ложа.

Снег выпадает по мере обострения северных  
штормов,

Расстилая лед по полям,

С небес низвергается буря,

Вырывая дубы и ели.

С догорающими лучинами в очаге

Вдова сидит, плача целую ночь.

Она протягивает руки к пламени, как женщина,  
которая молится.

Бледный, как отражение ее жизни,

Появляется перед ней свет,

И тогда проступают черты

Темного существа с косой у нее за спиной,

которое приближается и зовет ее.

В дом вошел призрак,

Как просочившийся легкий сквозняк.

В сумерках эта тень приближается к Локье,  
сидящей у очага.

Быстрые руки существа охватывают ее,

Слегка душат и тесно обнимают,

Сухие губы на ее лбу теперь целуют ее...

Теперь только мрак. Ее больше нет.

Nd'rron prej dimnit landa veshën,  
e lëshon gjeth' t' qe para pat;  
e, për mëshirë, duhitë qi ndeshen,  
ia çojnë t' vorfnit me i ba shtrat.

Binte bor' e frynte veri  
tue çue akull për gjith' vis;  
nalt orteku ushton për mneri  
tue fundue çetin' e lis.

Me dy cokla n' votër plaka  
rri gjith' natën e vajton;  
rri me duer kah ndezet flaka  
porsi njeri kur uron.

E shikjon një dritë t' venitun,  
vron pasqyrën e jetës s' vet;  
e larg morten tue kositun  
e kujton e pran' e thurret.

E ndie 'j frymë përmbrenda shpie  
porsi erë qe vjen pa shkas;  
e, n' at muzg, një vegim hije  
Lokes n' votër leht' iu qas;  
përmbi plakën krahët i uli  
e ngryk t' shuemen e shtrëngoi;  
buzët t' shpulpuemen n' ball' ia nguli;  
u ndal drita e ajo mbaroi<sup>1</sup>.

В этих лаконичных строках, предваряемых пронзительно отчаянным описанием осенней албанской природы, проступает глубина личного и коллективного горя. Как женщина, оставшись без мужа и детей, исчезает из жизни, даже если остается жить, поскольку утрачивает смысл бытия, так Албания, лишенная свободы и чести, без ее священного орла, не имеет ни настоящего, ни будущего. Ее любовником может быть только смерть — «теперь только мрак» (u ndal drita).

## Исмаиль Кадаре: министерство албанских сновидений

В более поздний период самым крупным албанским автором становится Исмаиль Кадаре, писавший в советский и постсоветский

<sup>1</sup> *Mjeda N. Vepra letrare. 1. Tirana: Naim Frashëri, 1988. P. 91 – 94.*

период Албании. Кадаре начинал как поэт<sup>1</sup>, а позднее посвятил себя прозе — причем его интерес постепенно всецело был перенесен в область албанской истории. Его целью стало реконструировать семантическую логику этой истории, то есть построить с помощью художественных методов связный и последовательный исторический нарратив.

В эпоху Энвера Ходжи он считался диссидентом, но некоторые свои произведения он смог опубликовать и в эту эпоху. При том, что стиль Кадаре существенно отличался от узких стандартов «социалистического реализма», а его национализм и любовь к албанской идентичности резко расходились с декларируемым интернационализмом и атеизмом властей, в силу национал-большевистской подоплеки албанского социализма творчество Кадаре нашло себе место на периферии албанской культуры советской эпохи, и сам руководитель социалистической Албании Энвер Ходжа испытывал к писателю определенные симпатии. Кадаре в романах «Суровая зима»<sup>2</sup>, «Дух»<sup>3</sup> также превозносит Ходжу как продолжателя цепи албанских героев, сражавшихся на независимость и величие Албании.

Однако ряд произведений писателя содержат в себе имплицитную критику социалистического режима, который Кадаре считал лишь эпизодом в сложной структуре албанского исторического процесса. Так, в романе Кадаре «Дворец сновидений»<sup>4</sup> описывается условная Империя, напоминающая одновременно и Португалию, и социалистическую Албанию. Одной из административных структур Империи является «Министерство сновидений» (Tabir Saraj). Там копится информация о всех снах, которые видят подданные Империи. Сотрудники «Министерства сновидений» изучают и систематизируют сны, выискивая в них намеки на тайную волю к восстанию.

В том же ключе написана повесть «Фирман о слепых»<sup>5</sup>, где условный султан, в котором можно одновременно узнать и османского правителя, и социалистического бюрократа, издает постановление о казни всех тех, у кого можно заподозрить колдовское свойство — способность к «сглазу». Всех подозрительных султан приказывает ослепить. За этим следуют чудовищные репрессии, рассказанные в неторопливом стиле восточных сказок в духе «Тысячи и одной ночи».

Первый исторический роман «Крепость»<sup>6</sup> Кадаре был посвящен албанскому герою, архетипическому для национального самосо-

<sup>1</sup> Kagarë I. Лирика. М.: Издательство иностранной литературы, 1961.

<sup>2</sup> Kagarë I. Суровая зима. М.: Художественная литература, 1992.

<sup>3</sup> Kagarë I. Spiritus. P.: Fayard, 1996.

<sup>4</sup> Kagarë I. Pallati i ëndrrave. Tirana: Onufri, 1981.

<sup>5</sup> Kagarë I. Qorrfermani. Tirana: Onufri, 1991.

<sup>6</sup> Kagarë I. Kështjella. Tirana: Onufri, 2003.

знания, Скандербегу, который описан как вождь защитников албанской крепости, осаждаемой османами во главе с Турсун-пашой. Кадаре подробно описывает как день за днем иссякают силы албанцев, но при этом все они, осознавая важность своей исторической и духовной миссии защиты европейской цивилизации от турок, готовы стоять до конца. При этом турки изобретают все новые и новые методы захвата города, но каждая их хитрость наталкивается на негибемую волю албанцев. В конце концов турки собираются с силами для последней атаки на крепость, которая снова заканчивается поражением, и Турсун-паша, предводитель турецкой армии, оканчивает жизнь самоубийством, не вынеся позора проигрыша огромной армии от горстки малочисленных, но стойких защитников крепости.

Эпопея из жизни нескольких поколений албанских крестьян описана Кадаре в романе «Поколения Ханконатов»<sup>1</sup>, напоминающем македонскую сагу о Кукулино<sup>2</sup> Славко Яневского (1920 – 2000) или «Сто лет одиночества»<sup>3</sup> Габриэля Гарсия Маркеса (1927 – 2014).

Теме страданий албанцев от турецкого господства посвящены еще несколько романов — в частности, «Ниша позора»<sup>4</sup> и «Праздничная комиссия»<sup>5</sup>, где вопреки социалистической идеологии, Кадаре выводит в качестве положительных героев албанских феодалов, стоящих на стороне народа и свободы против турецкой доминации и жертвующих своей жизнью за идеалы традиции и чести.

Кроме исторических мотивов Кадаре обращается и к глубинным мистическим архетипам, отражающим древнебалканскую культуру, где, как мы видели неоднократно, важную роль играла тема вампиров, возвращающихся к жизни после смерти. Роман «Кто привез Дорунтину»<sup>6</sup> посвящен именно такому сюжету. Перед тем как отдать дочь Дорунтину замуж за претендента, живущего в далеких краях, мать требует от своего сына Константина, настаивавшего на этом браке, обещания — в случае нужды привезти сестру обратно. Константин дает в этом клятву, и Дорунтина уезжает. За три следующих года умирает сам Константин и его братья, а мать остается одна без помощников и близких людей. В отчаянии она на могиле своего сына проклинает его за то, что он не сдержал клятвы и оставил ее

<sup>1</sup> *Kadare I. K Breznitë e Hankonatëve*. Tirana: Onufri, 1977.

<sup>2</sup> *Яневский С.* Миракли. М.: Радуга, 1990. См. также: *Дугин А. Г.* Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>3</sup> *Маркес Г. Г.* Сто лет одиночества. М.: АСТ, 2017. См. также: *Дугин А. Г.* Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.

<sup>4</sup> *Kadare I. Kamarja e turpit / Kadare I. Verpa*. 8. Tirana: Onufri, 2008.

<sup>5</sup> *Kadare I. Komisioni ifestës / Kadare I. Verpa*. 8.

<sup>6</sup> *Kadare I. Kush e solli Doruntinë*. Tirana: Onufri, 2004.

в таком безнадежном положении. Ночью Константин, возвращенный к жизни проклятием, поднимается из могилы, едет за Дорунтиной, сажает ее на лошадь и привозит к матери. На пороге родного дома он оставляет ее, сказав, что ему надо посетить церковь. Войдя в дом к счастливой матери, Дорунтина узнает, что Константин давно умер. Так встает вопрос «Кто привез Дорунтину?». Его и пытается решить полицейский Стрес, не верящий в чудеса и в вампиров. Глубокое противостояние материалистического рационализма с реалиями балканской магии так ни к чему и не приводит.

Развитию еще одного матриархального сюжета, связанного с женским жертвоприношением в ходе строительства (тема прекрасной Розафы), посвящен роман Кадаре «Мост с тремя арками»<sup>1</sup>, где древний миф переплетен с историческими событиями ранних османских завоеваний. Однако в данном случае для укрепления моста между двумя реками Уяна и Кеке, выступающими как самостоятельные герои произведения, осуществляется принесение в жертву мужчины, что меняет символическую структуру повествования.

Исмаиль Кадаре продолжает линию осмысления и одновременно формирования албанской идентичности в постосманскую эпоху, при этом его творчество показательно тем, что он ставит вопрос о месте коммунистического периода в албанском историале, разбирая насколько европейские политические модели эпохи Модерна совместимы с албанской идентичностью, а насколько порождают гротескный и патологический археомодерн<sup>2</sup>. Собственно такие археомодернистские картины он в большинстве случаев и описывает в своих романах.

---

<sup>1</sup> Kadare I. Ura me tri harqe. Tirana: Onufri, 2004.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Археомодерн.

# Глава 5. Ноология албанского орла

## Бог-воин — человек-воин

Ноологическая структура албанского общества в целом является одной из версий модели, типичной для Восточной Европы в целом: наложение индоевропейского андрократического стиля и соответствующей ему религиозной, политической и социальной системы на более древние палеоевропейские структуры. *Это можно сказать о любом восточноевропейском обществе — как славянском, так и не-славянском.* Везде мы получаем двухуровневый Dasein, где наиболее глубинные слои представляют собой следы цивилизации Великой Матери, а над ними надстроены индоевропейские патриархальные системы представлений. Все различие заключается в пропорциях между этими уровнями, а также в оригинальности выражения экзистенциального горизонта в культуре, религии, политике и в целом в семантике историала.

Еще с иллирийской эпохи и даже на самом древнем ее уровне, связанном с мифами о происхождении иллирийцев от Кадма и Гармонии, мы видим ярко выраженную связь этой культуры с символами змея, а значит, с хтонической стихией, которая отражалась в различных мифах, преданиях и даже названиях иллирийских племен. Позднее в албанскую эпоху мы снова встречаемся с широко развитой мифологией змеев и змееборчества, где даже патриархальные герои, сражающиеся с гипохтоническими офитическими чудовищами выступают также в виде драконов (Дрангуэ против Кулшедр). С учетом этого мы вправе были бы ожидать от албанской идентичности ярко выраженных матриархальных сторон, сопоставимых с тем, что называют «славянским матриархатом»<sup>1</sup> (Гаспарини). Однако при ближайшем рассмотрении это оказывается не так, и в албанской культуре хтонических элементов обнаруживается меньше, чем в соседней фракийской или славянской. Параллельно этому среди албанцев до самого последнего времени преобладало именно скотоводство и чисто воинская организация общества как военного братства, живущего походами и нападениями на соседей, что явля-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.



ется ярко выраженной андрократической чертой. Собственно же крестьянство социальной доминантой не было, хотя среди албанцев сельское хозяйство получило широкое распространение. Тем не менее не крестьянство стало судьбой албанского горизонта, и соответственно, аграрные культы и связанные с ними хтонические сюжеты не превратились в доминанту албанского Dasein'a. Этой доминантой оставался *архетип воина*, который сохранял свое центральное значение до самого последнего времени.

Параллельно этому архетип жреца и связанные с ним области философии и теологии в албанском обществе также не получили большого развития, не оставив в культуре албанцев яркого следа. Более того, даже в период национального возрождения албанцы не создали даже отдаленного подобия философии, вплоть до того, что албанские священники — такие как Фан Ноли или албанцы-католики — предстают скорее политическими бойцами, воинами и романтическими поэтами, нежели созерцателями и создателями метафизических систем.

Из этого можно сделать вывод: среди традиционных функций индоевропейской культуры у иллирийцев и позднее у албанцев преобладала именно *воинская функция*. С этим связан и широко распространенный с эпохи Античности образ бога как конного воина, встречающийся на всем пространстве расселения иллирийцев в Центральных и Западных Балканах; у жителей города Ризон он назывался Медавр, у далматов Арматус и т. д. Этот же символ встречается и у фракийцев, но показательно, что во фракийской культуре и у их потомков румын хтоническая составляющая развита довольно интенсивно, тогда как у албанцев именно воинский элемент — то есть центральное значение и даже абсолютизация конного бога-воина — практически вытеснил все остальные.

## **Надконфессиональный характер албанской идентичности**

Принятие албанцами христианства слабо отражено в исторических хрониках. Когда мы встречаем первое упоминание об албанцах, этот народ уже является христианским и конкретно обращенным византийцами в православие. Это во многом предопределяет культуру албанцев и становится частью их идентичности. Однако в силу исторических обстоятельств албанцы — в отличие от болгар, греков, сербов, македонцев, хорватов, венгров и румын — свою идентичность с христианством не связывают, и значительная их часть постепенно обращается в ислам. Сама же автокефальная Православная

Церковь Албании складывается лишь в XX веке. Кроме того, часть албанцев — изначально в силу близости с венецианцами — была обращена в католичество. Но в отличие от боснийцев, которые в целом приняли ислам (а те кто не принял, считают себя частью сербского народа или хорватами — в случае католиков) и сделали его основой своей культурной идентификации, албанцы до второй половины XX века с исламской цивилизацией себя прочно не отождествляли. Это объяснялось отчасти тем, что одним из главных героев албанского исторического эпоса был Скандербег, демонстративно отвергший ислам, вернувшийся в православие и возглавивший борьбу албанцев против турок, а отчасти мистическим и открытым — не догматическим — характером суфийского ислама (орден Бекташи), широко распространенного среди албанцев.

Таким образом, албанский Dasein, имеющий в себе палеоевропейскую, иллирийскую, христианскую и исламскую составляющие, не отождествился до конца ни с одной из них, сохранив уникальные пропорции всех этих традиций и выдвинув в качестве основного критерия именно фактор этнической принадлежности к албанскому народу с безусловным преобладанием воинской андрократической этики.

В советское время этот обобщенный «албанизм» получил «интернационалистское», а точнее национал-большевистское толкование, что в целом соответствовало надконфессиональному характеру албанской идентичности и духу общинности и социальной справедливости. В этот период ислам и христианство стали периферийными факторами и никакой роли в самосознании албанцев не играли. Лишь в последние десятилетия XX века по мере перехода к либерализму в Албании начала давать о себе знать исламская составляющая, ориентированная во многом на ближневосточные салафитские образцы захиритского фундаменталистского ислама. Такой ислам, враждебно относящийся к внутреннему мистическому измерению этой традиции, батинизму, исторически в некоторые периоды преобладал в Османской Империи, что сказалось и на мусульманах-албанцах, но никогда не был исключительным и не преобладал над суфизмом. Тем не менее в противостоянии с сербами в Косово и македонцами в Македонии именно эта версия в целом чуждого албанцам ислама стала усиливать свои позиции в албанском обществе. Этому способствовало еще и то обстоятельство, что на албанцев их противники в региональном конфликте — прежде всего православные сербы — проецировали формулу «албанцы = мусульмане», что придавало их собственной борьбе важную конфессиональную составляющую (равно как и в кровавом конфликте в Боснии и Герцеговине,

где противостояние имело прежде всего конфессиональный характер, поскольку боснийцы этнически сами были славянами, и более того, сербами). Радикализация албанского национализма как естественного феномена, имеющего долгую историю, приводила в такой ситуации к усилению влияния радикального ислама, но это, со своей стороны, было явлением для Албании новым и в целом беспрецедентным. Одна из наиболее влиятельных ваххабитских групп в Албании — «Лига Имамов» (Lidhja e Hoxhallarëve) — находится в оппозиции большинству структур, объединяющих албанских мусульман — таких как Албанская мусульманская община (Shqipërisë-Komuneteti Mysliman) или Исламский Орден Хальвети.

После конца коммунистического режима официально была принята либерально-демократическая модель, копирующая западно-европейские политические институты эпохи Модерна. Преобладающей идеологией стал либерализм. Однако в силу его полного несоответствия албанской идентичности, — причем во всех ее формах (националистической, исламской, христианской или национал-большевистской), — очевидно он является лишь самым поверхностным слоем, под которым сохранились все основные уровни албанского Dasein'a, архаичного в своей уникальной и свойственной только албанцам манере. Таким образом, мы имеем дело с албанским археомодерном<sup>1</sup>, где формальная сторона прикрывает собой глубинные измерения, болезненно и причудливо искажая их.

Если мы посмотрим на литературную, поэтическую и, шире, культурную картину албанского общества, мы увидим, что преобладающей формой албанской идентичности по-прежнему остается обобщающий и надконфессиональный *албанский национализм*, пронизывающий все албанское общество и являющийся той основной и фундаментальной структурой, которая скрыта под поверхностной оболочкой либеральной демократии. Изображенный на албанском флаге орел по-прежнему остается центром албанской сакральности, как символ отеческого небесного божества Томора, обобщающего и христианскую, и исламскую традиции албанского народа.

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Археомодерн.

# **ЧАСТЬ 5. ЕВРЕИ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ: ОГНЕННЫЙ НИГИЛИЗМ ОСВОБОЖДЕНИЯ**



# Глава 1. Еврейский горизонт Восточной Европы: гипотезы

## Особенности восточноевропейского еврейства

Идентичность евреев и их культуры мы рассматривали в отдельном томе «Ноомахии», посвященном семитам<sup>1</sup>. Мы достаточно подробно описали особенности семитских культур — восточноеврейской, западноеврейской и южноеврейской — и отдельно остановились на специфике еврейской традиции и ее отличиях от других западноеврейских культур — Ханаана и Сирии. В данном томе «Ноомахии» нас интересует исключительно восточноевропейское пространство, и следовательно, рассматривая восточноевропейских евреев, мы заведомо выделяем именно их среди других групп, относящихся к еврейскому народу и иудаизму как его системообразующей религии.

Восточноевропейские евреи относятся к группе ашкеназов, которая является одной из ветвей еврейства наряду с сефардами (и мизрахитами, азиатскими евреями). Артур Кестлер (1905–1983), сторонник «хазарской гипотезы» происхождения ашкеназов, так определяет сефардов:

Сефардами называют потомков евреев, живших в Испании (по-древнееврейски «сефарад») с античных времен до конца XV века, когда они, будучи изгнанными, расселились по странам Средиземноморья, на Балканах и, в меньшей степени, по Западной Европе. Они говорили на испанско-еврейском наречии ладино и сохраняли собственные традиции и религиозные обряды<sup>2</sup>.

Если с сефардами ситуация более или менее ясная, то в отношении ашкеназов существует путаница. Кестлер описывает ее так:

Этот термин обманчив, поскольку еврейское слово «ашкеназ» обозначало в средневековой раввинской литературе Германию, что

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>2</sup> Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001. С. 263.

тоже работало на легенду, будто современное еврейство вышло из долины Рейна. Однако другого термина для несфардского большинства современного еврейства не существует. Заметим для интереса, что в Библии словом «ашкеназ» назван народ, живший где-то неподалеку от горы Арарат, в Армении. Имя это звучит дважды (Бытие, 10:3, и Паралипоменон, 1:6), обозначая одного из сынов Гомера, потомка Яфета. Ашкеназ был также братом Тогармы (и племянником Магога), которого хазары, по утверждению кагана Иосифа, считали своим предком<sup>1</sup>.

Именно в Восточной Европе евреи в определенный период времени составили значительную часть населения, хотя и оставаясь в меньшинстве, а кроме того, здесь мы сталкиваемся с таким явлением, как компактные еврейские поселения — *штетлы*, местечки, неизвестные в других европейских (а также азиатских, американских) странах, где еврейские общины живут в городских условиях, чаще всего в обособленных районах — гетто.

О различии между штетлом и гетто очень точно писал Артур Кестлер:

Преобразование хазарского еврейства в польское не привело к резкому разрыву с прошлым и к утрате идентификации. То был постепенный, органичный процесс перемен, при котором — как убедительно показал А. Н. Поляк — в новой стране сохранились некоторые жизненно важные традиции хазарской общественной жизни. Произошло это благодаря появлению общественной структуры или образа жизни, который не имеет аналогов в других областях Дияспоры, — еврейского городка, «айара» по-древнееврейски, «штетл» на идиш, «местечко», по-польски. Все это уменьшительно-пренебрежительные обозначения, которые, впрочем, не обязательно подразумевают малые размеры (некоторые были достаточно велики), а, скорее, ограниченность прав муниципального самоуправления.

Местечко не следует путать с гетто. Последнее представляло собой улицу или квартал, где евреи были вынуждены тесниться, не расселяясь по остальному городу, среди иноверцев. Со второй половины XVI века в таких условиях евреи проживали повсюду в христианском и почти повсюду — в мусульманском мире. Гетто окружали стены, ворота в которых запирались на ночь. Внутри гетто у людей развивалась клаустрофобия и ограниченность мышления, зато в беспокойные времена стены обеспечивали кое-какую защиту. Из-за ограниченности

---

<sup>1</sup> Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. С. 264.

площади дома росли вверх, постоянная скученность порождала антисанитарию. Людям, жившим в таких условиях, требовалась большая духовная сила, чтобы сохранить самоуважение. Удавалось это не всем. Местечко было совсем другим типом поселения, существовавшим, как уже говорилось, только в польско-литовской Речи Посполитой, и больше нигде в мире. Оно представляло собой изолированный городок с исключительно или преимущественно еврейским населением. Зародилось «местечко», видимо, еще в XIII веке, поэтому его можно считать недостающим звеном между рыночными городами Хазарии и еврейскими поселениями Польши<sup>1</sup>.

В Восточной Европе мы встречаем и такие чисто еврейские кварталы (гетто), но вместе с ними широко распространены *еврейские деревни*, где основное население занято аграрным трудом, что является совершенно исключительным случаем в контексте четвертого галута (изгнания, рассеяния), поскольку подавляющее большинство евреев в этот период осознанно подчеркивает *преходящий* характер их пребывания в тех странах, где они находятся, и отсутствие органических связей с землей, которая не есть земля *обетованная*. Талмуд прямо не запрещает занятие земледелием вне Палестины, но с символической точки зрения, мессианская структура ожидания возвращения (алия) и освобождения (геула) предполагает связь евреев лишь с Эрец Исраэль — в самом прямом смысле<sup>2</sup>. Поэтому восточноевропейские (прежде всего польско-литовские) штетлы являются своего рода *этносоциологической аномалией*. Эта черта свойственна именно восточноевропейским евреям, что составляет их особенность<sup>3</sup>.

В более широком смысле восточноевропейские евреи проявили свою оригинальность в нескольких исторических течениях, ко-

<sup>1</sup> Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. С. 220 — 222.

<sup>2</sup> Eckstein Z., Botticini M. The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70 — 1492. Princeton: Princeton University Press, 2012.

<sup>3</sup> А. Кестлер пишет об этом: «В отличие от Западной Европы — финансы и торговля были далеко не единственными сферами деятельности евреев. Некоторые богатые эмигранты становились в Польше землевладельцами, как стал им Тека в Венгрии; сообщается, например, о целой деревне еврейских крестьян, работавших на собственной земле под Вроцлавом до 1203 г.; первоначально крестьян-хазар было, наверное, больше, как на то указывают древние хазарские топонимы. Ярким примером того, как могли появляться такие деревни, служат караимские записи: в них говорится, как князь Витольд поселил группу военнопленных-караимов в «Красне», дав им дома, сады и поля на расстоянии в полторы мили («Красну» пытаются идентифицировать с маленьким еврейским городком Красная в Подолье). Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. С. 219.



торые фундаментально повлияли не только на всех евреев, но и на общества Европы и всего мира.

После катастрофического финала эпопеи каббалистического мессианства Саббатаи Цеви (1626 — 1676) учение саббатаистов, изначально распространявшееся среди евреев Османской Империи (преимущественно сефардов и мизрахов), продолжилось у ашкеназов Восточной Европы, где представитель самой радикальной ветви саббатаистов Якоб Лейба Франк (1726 — 1791) объявил себя «воплощением Бога» и «вторым мессией», положив начало движению франкизма, которое стало одной из самых ярких и экстремальных форм еврейской идентичности и оставило глубокий след во всей культуре диаспоры.

Параллельно с франкизмом проходило становление хасидизма, возникшего в XVIII веке в Речи Посполитой, основателем которого стал каббалист рабби Исраэль Баал Шем Тов (1698 — 1760). Хасидизм, так же как и саббатаизм, был основан на еврейском метафизическом учении Каббалы, но при этом обращал основное внимание не на мессианские ожидания, а на внутреннее просветление еврейской общины. «Каббала для масс» хасидизма вызвала резкий отпор со стороны традиционалистов, в том числе и некоторых каббалистов, которые полагали, что Каббала должна оставаться тайным учением, открываемым лишь избранным и прошедшим все ступени религиозного обучения раввинам.

Огромный вклад восточноевропейские евреи внесли в сионистское движение, которое было политическим выражением национализма в сочетании с (религиозной или секулярной) версией иудаистического мессианства. Среди волны переселенцев в Израиль удельный вес евреев из Восточной Европы был весьма значительным и даже определяющим.

В этой же восточноевропейской среде позднее, в XIX веке, из радикального франкизма и секуляризированных версий хасидизма сложились модернистские идеологии, вылившиеся в крайне левые учения анархизма, нигилизма и коммунизма, которые шли дальше, чем реформированный иудаизм выходца из гетто немецкого города Дассау Моисея Мендельсона (1729 — 1786). В ходе секуляризации восточноевропейское еврейство вышло за традиционные границы своего привычного многовекового существования и стало оказывать интенсивное воздействие на восточноевропейские страны — Польшу, Венгрию, а после 1917 года и упразднения «черты оседлости» и на Россию, где евреи в ходе Октябрьской революции захватили власть и стали своего рода «правлящим этносом», оставаясь таковым до середины 1930-х годов, когда Иосиф

Сталин (1879—1953) начал искусственно сокращать их влияние на политику СССР.

Таким образом, мы можем представить себе восточноевропейское еврейство как *особый экзистенциальный горизонт*, обладающий рядом присущих только ему черт и характеристик. Естественно, следует учитывать, что при всей значимости евреев в некоторых восточноевропейских обществах, — и прежде всего в Венгрии и Польше, — а также в Советской России они представляли собой во всех случаях этническое меньшинство и не имели своей государственности (хотя при Якобе Франке были проекты создания с опорой на Габсбургов для евреев на территории Боснии и Герцеговины, Европы, отвоеванной от турок, этнически еврейского — но при этом христианского! — государства). С другой стороны, нельзя отрывать восточноевропейских евреев от остальных ашкеназов, живущих в Центральной Европе (и даже в некоторых случаях в Западной Европе). Но и с сефардами в определенных случаях культурные и религиозные связи были интенсивными и часто определяющими — как, например, в случае распространения в Польше и Австрии саббатаизма.

### Рейнская гипотеза

С самого начала рассмотрения восточноевропейских евреев мы сталкиваемся с двумя противоречивыми мнениями об их происхождении. Согласно одной точке зрения, они были частью тех евреев, которые расселились на северных рубежах Римской Империи, сопровождая римлян в их завоеваниях и основывая в римских городах торговые и ремесленные общины. Отсюда название «ашкеназы», что означает на иврите «северные». Эта версия объясняет распространение среди восточноевропейских евреев идиша, который представляет собой диалект немецкого языка с вкраплением библейской лексики на иврите. Но вместе с тем остается совершенно необъяснимым то обстоятельство, что плотность еврейского населения возрастает как раз по мере удаления от Центральной Европы (Германии) в сторону востока и социологический и бытовой уклад восточно-европейских евреев существенно и качественно отличается от ашкеназов, живущих западнее.

Эта гипотеза называется также «Рейнской», поскольку в ее основе лежит утверждение, что евреи пришли на территорию Восточной Европы с запада — из области бассейна реки Рейн. Именно этим и объясняется распространение идиша. Однако, как отмечает Кест-

лер, если обратиться к хроникам, то «изначальность» расселения евреев в Германии оказывается под вопросом.

Одно из самых ранних свидетельств существования такой общины в Германии — упоминание некоего Калонима, приехавшего в 906 году вместе с родней в Майнц из Лукки в Италии. Примерно тогда же заговорили о евреях в Шпайере и Вормсе, чуть позже — в Трире, Меце, Страсбурге, Кельне, то есть в узкой полосе, идущей через Эльзас и по долине Рейна<sup>1</sup>.

И далее:

Мы вынуждены признать, что еврейская община в Рейнской области Германии была малочисленной даже до Первого крестового похода, а уж побывав в «Господнем давящем прессе», уменьшилась еще больше. При этом к востоку от Рейна, в Центральной и Восточной Германии, тогда еще не появились и долго потом не появлялись еврейские общины. Традиционная концепция еврейских историков, по которой Крестовый поход 1096 года послужил толчком к массовой миграции евреев из Германии в Польшу, — это всего лишь легенда, вернее, надуманная гипотеза, изобретенная по причине слабого знакомства с историей хазар и невозможности понять, откуда вдруг в Восточной Европе появилось такое количество евреев. Между прочим, источники ни слова не говорят о какой-либо миграции, ни массовой, ни даже слабой, из Рейнской области на восток Германии, не говоря уж о далекой Польше<sup>2</sup>.

Тем не менее именно эта точка зрения была чем-то само собой разумеющимся до XX века, когда появились альтернативные теории, что заставило сторонников Рейнской гипотезы заново осмыслить свои аргументы и ответить на доводы оппонентов<sup>3</sup>. Для этой цели были привлечены генетические исследования, которые, по мнению сторонников Рейнской гипотезы, «доказали ее состоятельность»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. С. 233.

<sup>2</sup> Там же. С. 236.

<sup>3</sup> Beider A. The birth of Yiddish and the paradigm of the Rhenish origin of Ashkenazic Jews // *Revue des études juives*. V. 163. № 1 — 2. 2004.

<sup>4</sup> Wade N. DNA Backs a Tribe's Tradition of Early Descent from the Jews // *The New York Times*, May 9. 1999; *Idem*. In DNA, New Clues to Jewish Roots // *The New York Times*. May 14. 2002.

## Хазарская гипотеза

Попытка объяснить особенности восточноевропейских евреев вызвала к жизни альтернативную гипотезу, называемую «хазарской». Широкую известность этой гипотезе придал еврейский писатель и журналист Артур Кестлер, изложив ее в книге «Тринадцатое колено»<sup>1</sup>. В ней он выдвигает предположение о происхождении восточноевропейских евреев *от хазар*. Хазары были изначально индоевропейским народом, подвергшимся сильному тюркскому воздействию и создавшим могущественное государство на Северном Кавказе, существовавшее с середины VII по середину X века. Остатки хазар мы встречаем на Кавказе и в Крыму и в более поздние эпохи. Уже на раннем этапе истории Хазарского каганата тюркская хазарская знать обратилась в иудаизм, и таким образом впервые в истории галута возникло государство, где *иудаизм был государственной религией*. При этом массовый прозелитизм и иудаизация тюрок привела к тому, что иудейская доктрина получила своеобразное толкование — в частности, изучение Талмуда, на чем строились и сефардские, и ашкеназские еврейские общины, было отставлено и постепенно забылось. Прямыми потомками иудеев-хазар являются караимы, которые вообще не признают Талмуд.

Определяя отношение других ортодоксальных евреев к хазарам, Кестлер пишет:

Хазария пользовалась известностью и в прямом, и в метафорическом смысле среди вождей религиозной иерархии восточного еврейства; но в то же время на хазар поглядывали с опаской — по этническим причинам, а также из-за того, что подозревали их в склонности к караимской ереси. Еврейский автор XI века Яфет ибн Али, сам караим, объясняет слово «мамзер» («побочный ребенок»), приводя в пример хазар, ставших иудеями, но не принадлежавших к еврейскому народу.

Обобщая дошедшие до нас еврейские источники о хазарах, чувствуешь, что их современники испытывали смешанные чувства: восхищение, скепсис и, главное, недоумение. Воинственные тюрки-иудеи казались, наверное, раввинам невидалью, вроде единорога, подвергнутого обрезанию. За тысячу лет рассеяния евреи забыли, что значит иметь царя и страну; Мессия был для них реальнее кагана<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие.

<sup>2</sup> Там же. С. 112 — 113.

С точки зрения Кестлера, восточноевропейские евреи были частью населения Хазарии, то есть *иудаизированными тюрками*. Отчасти они поселились на этих территориях еще в хазарскую эпоху, как три хазарских племени (кавады), вступивших в союз с мадьярами, а отчасти пришли сюда после распада каганата. Причем переселение евреев проходило волнами: за одной группой следовали другие. Большинство этих групп говорили на тюркском (куманском) языке, который был распространен среди евреев Литвы и Западной Украины вплоть до XVII века, лишь постепенно сменяясь идишем.

В этом случае распространение идиша среди восточноевропейских евреев было *вторичным явлением*, вызванным контактами с еврейскими общинами Германии, а самобытность культуры и этносоциологической организации восточноевропейских евреев, напротив, является выражением их изначально тюркской — хазарской — идентичности.

Кестлер делает важный вывод о процентном соотношении европейских евреев и хазар.

В Средние века большинство исповедовавших иудейскую религию были хазарами. Значительная часть этого большинства переместилась в Польшу, Литву, Венгрию и на Балканы, где образовала восточное еврейское сообщество, которое, в свою очередь, дало подавляющее большинство мирового еврейства. Даже если первоначальное ядро этого сообщества было разбавлено и наращено иммигрантами из других областей, гипотеза о хазарско-тюркском происхождении его главных корней опирается на серьезные свидетельства и по крайней мере заслуживает внимания и серьезного обсуждения<sup>1</sup>.

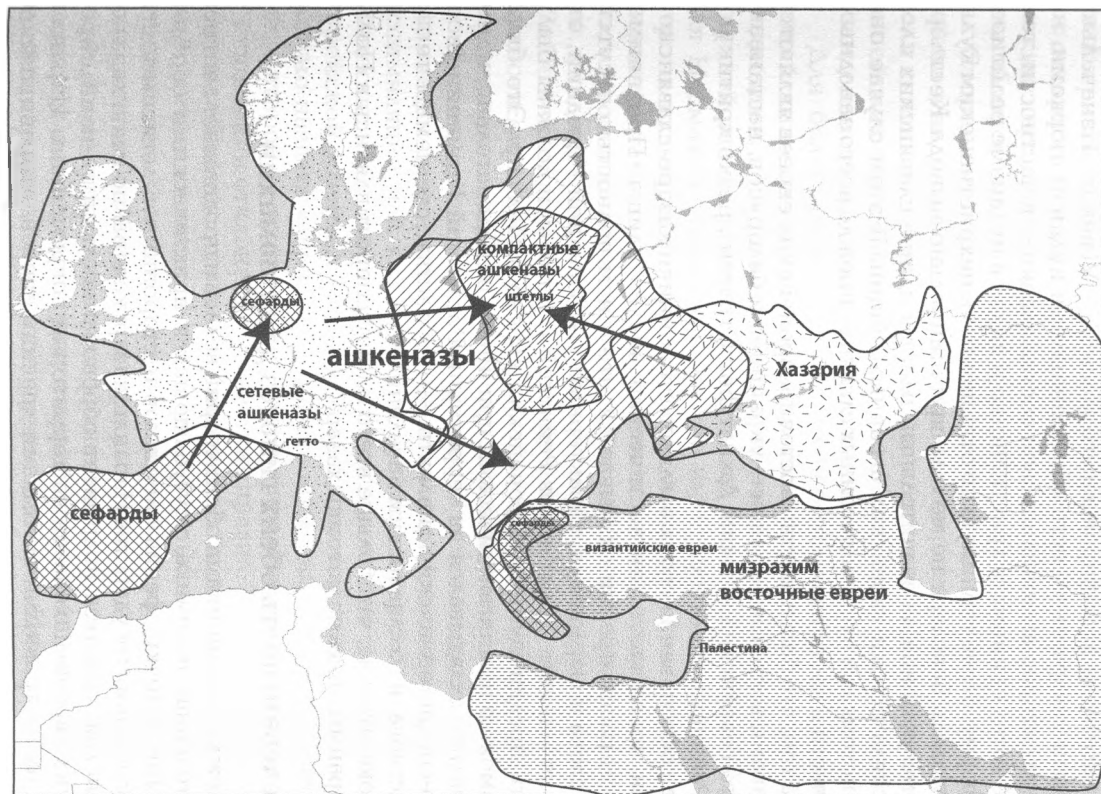
Хазарским историческим опытом в этом случае можно объяснить готовность восточноевропейских евреев вступить в нееврейские общества, чтобы подчинить своему влиянию их верхушку и тем самым восстановить «парадигму Хазарии». Именно в этом ключе можно рассматривать политические инициативы Якоба Франка и роль евреев в коммунистических режимах Восточной Европы и России.

## Славянская гипотеза и загадка идиша

Уточненную версию гипотезы Кестлера предложил современный израильский лингвист Пол Векслер, который на основании

---

<sup>1</sup> Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. С. 216–217.



*География евреев галута*

чисто лингвистического анализа продемонстрировал, что евреи Восточной Европы были *продуктом культурной иудаизации славянского населения*, доминировавшего здесь с V — VI веков<sup>1</sup>. Изначально они были хазарами, то есть обращенными в иудаизм тюрками, но позднее активно включили в свой состав славян — в частности, тех, кто не хотел принимать христианство и видел в иудаизме религиозную форму, более терпимую по отношению к нехристианским культурам. Модель Векслера не меняла принципиально вывода Кестлера и кроме указания на значительный пласт в идише славянских слов объясняла истоки еврейских аграрных общин. В этом случае они были потомками *иудаизированных славян* — прежде всего западных, но отчасти и восточных.

На том, что большинство восточноевропейских евреев являются потомками восточных славян — украинцев и белорусов, настаивает и другой еврейский историк Джист фон Стратен<sup>2</sup>, резко критикующий Рейнскую гипотезу.

Для обоснования своих взглядов сторонники хазаро-славянской версии привлекают лингвистический анализ идиша. При внимательном рассмотрении оказывается, что в нем полностью отсутствуют слова и выражения, характерные для Западной Германии, откуда, по мнению сторонников Рейнской гипотезы, и должны были прийти предки восточноевропейских евреев в Польшу. Это было невозможно по лингвистическим причинам, и следовательно, идиш изначально складывался на территории Восточной Германии (восточно-среднегерманские диалекты) — в областях, где немцы тесно соседствовали со славянским населением.

Показательно, что больше всего идишу сопротивлялись в Польше караимы, прямые потомки хазар.

## Релевантность обеих гипотез для Ноомахии

Между сторонниками обеих теорий велась и продолжает вестись ожесточенная полемика, усугубляющаяся практическими соображениями: с точки зрения сионистов и сторонников легитимности существования государства Израиль, хазарская (равно как и хазаро-славянская) гипотеза подрывает обоснованность претензий европейских евреев-ашкеназов на территории современного Израиля, делая их не кровными потомками древних евреев, отправившихся

<sup>1</sup> Wexler P. The Ashkenazic Jews: A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity. Columbus: Slavica, 1993.

<sup>2</sup> Straten J. Van. The origin of Ashkenazi Jewry: the controversy unraveled. N. Y.: Walter de Gruyter, 2011.

в четвертое изгнание, но «приемными сыновьями», обратившимися в иудаизм представителей других народов — тюрок и славян. По этой причине идеи Кестлера, Векслера или фон Стратена вызывают отторжение у широких кругов еврейства, для которых жизненно важны перспективы сионизма и его этнополитическая и религиозная обоснованность.

Сторонники хазарской гипотезы, начиная с Кестлера, также имели в виду прагматический вывод, напрашивавшийся сам собой, если согласиться с их тезисами: если большинство современных европейских евреев не семиты, но потомки тюрок (и славян), то исчезают сами предпосылки для антисемитизма.

Для более адекватного понимания идентичности восточноевропейских евреев мы можем пользоваться в равной мере обоими подходами, поскольку каждый объясняет те или стороны восточно-европейского еврейства, не настаивая ни на одном из них. Так как для Ноомахии этнический фактор имеет символическое — то есть строго культурное — значение, то мы можем рассматривать эти гипотезы также с этой точки зрения: гипотеза коренного родства восточноевропейских евреев с северной частью еврейской диаспоры, уходящей корнями в I век, когда был разрушен Второй Храм (Рейнская гипотеза), отражает преемственность этнорелигиозной полноты еврейской культуры, как она обоснована Торой, Талмудом и установками диаспоры, а хазарско-славянская гипотеза допускает момент адопции и прозелитизма, то есть интеграцию в иудаизм этнически разнородного элемента, который, однако, подвергается ассимиляции или как минимум жесткой интеграции в еврейское общество. Эти два подхода соответствуют двум типам толкования еврейской идентичности и в более широком контексте — первый можно назвать «акривией», то есть предельно строгими критериями, а второй — «икономией», то есть определенным снисхождением в отношении отклонения от жестких правил. Так «радикальные ашкеназы» (Рейнская гипотеза) настаивали бы на полном соблюдении талмудических законов и правил — не только в отношении гоев, но применительно к соблюдению запретов на распространение тайных знаний Каббалы, не говоря уже о жестком неприятии модернизации, секуляризации или франкистского антиномизма, тогда как «хазары» могли рассматривать подобные ходы как формы «священного отступничества» в духе учения Саббатаи Цеви, когда переход на сторону «нечистоты» («трефа», гойских обществ и религий) или включение ее в еврейскую среду оправдываются конечной целью приближения мессианского времени, освобождения и всеобщей реставрации. Очевидно, что у восточноевропейских евреев при-



сутствуют обе эти составляющие, что, вероятно, и проявлено в двух версиях историала, позволяющих — с определенной степенью приближенности — провести черту между двумя типами евреев — «консервативным» и «революционным», где первый соответствует «ашкеназскому фундаментализму», а второй — «парадигме Хазарии».

## Глава 2. Духовные течения восточноевропейского еврейства

### Хазарский Машиах Давид Альрой

Еврейская культура и религия иудаизма основаны на мессианских ожиданиях<sup>1</sup>. Эта черта иудейской религии является следом фундаментального влияния иранского Логоса<sup>2</sup>, как мы подробно показали в отдельном томе «Ноомахии»<sup>3</sup>. Существование в рассеянии (галуте) было основано на ожидании избавления (геулы), которое связывалось с приходом Машиаха и возвращением на землю обетованную.

Состояние напряженного ожидания начала мессианских времен, которое является важнейшей догматической составляющей иудейской религии, время от времени приводило к провозглашению того, что эти времена уже наступили, Машиах явился в мир и, следовательно, евреи должны возвращаться в Палестину, чтобы восстановить свою государственность и начать строительство Третьего Храма. Весьма показательно, что эти мессианские настроения затронули Хазарию, которая была исключительным явлением во всей истории еврейской диаспоры: в этом случае государство, в котором преобладал иудаизм, обладало *независимостью* и геополитическим *могуществом*. Поэтому именно в Хазарии и могли возникнуть первые идеи о том, чтобы совершить завоевание земли обетованной с помощью силы.

Артур Кестлер напоминает:

В XII веке в Хазарии зародилось мессианское движение, рудиментарная попытка еврейского «Крестового» похода с целью завоевания Палестины силой оружия. Инициатором движения выступил хазарский еврей, некий Соломон бен Дуи (или Руи, или Рой), которому помогали его сын Менахем и один писец из Палестины. «Они

---

<sup>1</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2004.

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

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

писали письма всем евреям, ближним и дальним, во всех землях вокруг ... говорили, что пришло время, когда Бог соберет Израиль, народ Свой из всех земель в Иерусалим, священный город, и что Соломон бен Дуи — Элия, а сын его — Мессия».

Призывы эти адресовались, очевидно, еврейским общинам Среднего Востока и вряд ли возымели большое действие, потому что следующий эпизод имел место лишь спустя двадцать лет, когда молодой Менахем назвался Давидом Альроем и принял звание Мессии. Хотя движение зародилось в Хазарии, центр его скоро переместился в Курдистан. Там Давид собрал внушительную военную силу — видимо, из местных евреев, усиленных хазарами, — и завладел стратегической крепостью Амади к северо-востоку от Мосула. Оттуда он, возможно, надеялся пройти до Эдессы, прорваться с боями через Сирию и оказаться в Святой земле. (...)

Давид определенно зажег в сердцах евреев Среднего Востока горячие мессианские ожидания. Один из его посланцев прибыл в Багдад, где наставлял евреев — возможно, с излишне убедительной экзальтацией — выйти в назначенную ночь на плоские крыши их домов, откуда они на облаках перелетят напрямик в лагерь Мессии. Немалое количество евреев провели ту ночь на крышах в тишительном ожидании волшебного перелета.

Однако раввинская иерархия Багдада, боясь репрессий со стороны властей, враждебно отнеслась к псевдо-Мессии и грозила ему изгнанием. И неудивительно, что вскоре Давид Альрой был убит — видимо, во сне и, как считается, собственным тестем, подкупленным недругами<sup>1</sup>.

В высшей степени символично, что именно в среде хазар (хотя уже и после распада их Империи) родилась идея завоевать Палестину силой с опорой на войско, хотя этот поход и должен был сопровождаться чудесами. *Впервые* в еврейской истории после восстания Шимона Бар Кохбы (? — 135) евреи с оружием в руках попытались восстановить государственность. И то обстоятельство, что в данном случае инициатива исходила именно от хазар, имеет огромное значение: сами хазары имели долгий и успешный опыт независимой государственности, и завоевание Палестины в их глазах не представляло собой ничего невозможного с учетом того геополитического могущества, которое Хазария уже имела в прошлом.

---

<sup>1</sup> Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. С. 195 — 197.

## Основы саббатаизма: метафизика «странных действий»

Отголоски хазарского *активного мессианства* Давида Альроя мы встречаем у другого претендента на статус Машиаха — Саббата Цеви<sup>1</sup>, затем у его последователя — польского ашкеназа Якоба Лейба Франка, и наконец, в сионизме XIX — XX веков.

Саббатаизм представляет особый интерес для изучения идентичности восточноевропейских евреев в той мере, в которой он повлиял на распространение среди них мессианизма, а также Каббалы и особого направления, связанного с Якобом Франком.

В 1665 году Саббатаи Цеви, семья которого не относилась ни к сефардам, ни к ашкеназам, но была частью небольшой группы византийских евреев<sup>2</sup>, живших в Анатолии со времен Вавилонского пленения<sup>3</sup>, в синагоге Смирны провозгласил себя Машиахом, что признали его последователи — в первую очередь его главный сторонник каббалист Натан из Газы (1644 — 1680), который самого себя считал «восставшим Илией», — приветствуя его как «царя Израиля», который должен повести народ в Палестину верхом на льве, пожирающем семиглавого дракона<sup>4</sup>.

Саббатаи Цеви стал пророчествовать также о том, что в ближайшее время он придет в Константинополь (Стамбул), где и примет из рук султана корону Палестины. 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 паломников.

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. В этой ситуации Саббатаи Цеви поступа-

<sup>1</sup> Scholem G. Sabbatai Sevi. The mystical Messiah. Princeton: Princeton University Press, 1989.

<sup>2</sup> Одно из названий этих «восточных» евреев — «мизрахим», дословно «египетские», но к ним обычно относят всех евреев Ближнего Востока и Центральной Азии.

<sup>3</sup> Эта деталь подчеркивает, что иранское (эсхатологическое) влияние было в данных кругах древним и глубинным.

<sup>4</sup> Freely J. The Lost Messiah: In Search of the Mystical Rabbi Sabbatai Sevi. Woodstock, N. Y.: The Overlook Press. 2001.

ет следующим образом: отрекается от своего мессианства и вместе с тем от своей веры, иудаизма, принимает ислам, переодевается в турецкую одежду (тюрбан) и получает от султана за это предательство веры богатое вознаграждение (кошельки с серебром).

Это было самое «странное действие» (*ma'asīm zarīm*) из всех «странных действий», проделанных Саббатаи Цеви, и оно спровоцировало самые крайние формы метафизической герменевтики, проливающие свет на наиболее темные и закрытые стороны еврейской идентичности.

«Странными действиями» (*ma'asīm zarīm*) последователи Саббатаи Цеви называли поступки, которые входили в явное противоречие с законами Торы. Учение о «странных действиях» было частью саббатаизма, поскольку наступление мессианских времен и приход Машиаха менял саму онтологию мира, а равно и общественный закон. Поэтому часть того, что было строго запрещено ранее иудейским законом, а также расценивалось как аномалия и антиномизм, в мессианскую эпоху — прежде всего в случае самого Машиаха — становилось дозволенным. Эти внешне необъяснимые или даже греховные (херем) поступки, совершаемые в мессианском контексте, и получили название «странных действий». Это обосновывалось каббалистической теорией о том, что существует две Торы — Тора созданная, относящаяся к миру творения, и Тора несозданная, которая соответствует духовной парадигме созданной Торы. Эта вторая несозданная Тора является наивысшей и не содержит никаких ограничений или запретов, которые появляются лишь в созданной Торе как следствия грехопадения и углубления в материальность. Наступление мессианских времен предполагает отмену всех запретов и обнаружение несозданной Торы, воплощением которой и становится Машиах. Отсюда и «странные действия», то есть поступки, прямо противоречащие обычной Торе, но обоснованные духом несозданной Торы. Так как смысл еврея в том, что он сохраняет в любых условиях верностью своей религии, идя на любые жертвы ради этого, то отказаться от иудаизма и перейти в другую религию — это квинтэссенция «странных действий».

Термин «странные действия» отсылает к библейской истории о двух сынах Аарона Надаве и Авиуде и о «чуждом огне» (*pūr alōttrion*).

Надав и Авиуд, сыны Аароновы, взяли каждый свою кадильницу, и положили в них огня, и вложили в него курений, и принесли пред Господа огонь чуждый,

καὶ λαβόντες οἱ δύο υἱοὶ Ααρων Ναδαβ καὶ Αβιουδ ἕκαστος τὸ πυρεῖον αὐτοῦ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτὸ πῦρ καὶ ἐπέβαλον ἐπ' αὐτὸ θυμίαμα καὶ προσήνεγκαν ἑναντι κυρίου πῦρ ἀλλόττριον οὐδ

которого Он не велел им;

и вышел огонь от Господа и сжег их,  
и умерли они пред лицом Господним<sup>1</sup>.

προσέταξεν κύριος αὐτοῖς

καὶ ἐξῆλθεν πῦρ παρὰ κυρίου καὶ κατέφαγεν  
αὐτούς καὶ ἀπέθανον ἑναντί κυρίου.

На иврите выражение «огонь чуждый» передается как «esh zarah», где zarah (זָרָה) означает «посторонний», «чуждый», «чужеземец» и т. д. Странное (чуждое) действие — это как раз то, что выходит за рамки Торы и карается смертью, как сыновья Аарона, принесшие на жертвенник «чуждый огонь». Но в случае Саббатаи Цеви огонь с неба не сошел, и его наиболее «чуждое» букве и духу Торы действие — отречение от иудаизма и переход в ислам — стало парадигмальным «мессианским» жестом.

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 направлений. Одни отшатнулись от него, предав анафеме его и его сторонников. Так поступило большинство ортодоксальных иудеев, однозначно квалифицировавших Саббатаи Цеви как «лже-Машиаха».

Остальные последователи признали отступничество как новую и самую странную «загадку 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» (qlippōth), чтобы «собрать там рассеянные капли света, похищенные inferнальными народами», в данном случае Ишмаилом (мусульманами). Это было «странным действием», оправданным «метафизикой отступничества».

По мнению этих саббатаистов, Саббатаи Цеви не умер, но «скрылся», перешел в стадию «окультизации»<sup>2</sup>. При этом самый верный последователь Саббатаи Цеви каббалист Натан из Газы выдвигал

<sup>1</sup> Левит. 10. 1–2.

<sup>2</sup> Здесь уместна параллель с шиизмом и теорией окультизации последнего Имама, Махди. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

гает парадоксальный тезис: осуществив вероотступничество, «святое предательство», Саббатаи Цеви спустился в ад и стал «царем демонов».

## Под знаменем Барухья Руссо

Другим течением саббатаистов стало самое «радикальное» крыло последователей Саббатаи Цеви. Они образовали в Солониках секту «дёнме», сохранившуюся в Турции (и некоторых других странах) до настоящего времени. Члены этой секты утверждают, что все «верующие» (ma'aminim) должны обязательно перейти в ислам, но лишь для того, чтобы последовать за Саббатаи Цеви в ад, на ту сторону, в «ворота нечистоты». Согласно Гершому Шолему (1897 — 1982), в Салониках половина всего еврейского населения была саббатаистами, а сами Салоники стали центром распространения саббатаистских учений.

Радикальные саббатаисты доводят до логического предела антинормизм 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 (qlippōth);
- скорлупы, «другая сторона» (sitrā ahrā) — 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 пребывая в своей собственной тьме (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, 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 во 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 течений<sup>1</sup> «дёнме» — в секте Каркаш (на турецком) или Кониосо (на ладино), основателем которой был шурин Саббатаи Цеви сефард Якоб Лейб Керидо (ок. 1650 — 1690). Уже сам Якоб Лейб Керидо провозгласил себя «Машиахом», а позднее его сын — Барухья Руссо (1676 — 1720), известный также под исламским именем «Осман Баба» или «Осман Беввап» (в честь знаменитого суфия ордена Бекташи XV века), объявил себя «реинкарнацией Саббатаи Цеви» и также «новым Машиахом». Барухья 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 инцест<sup>2</sup>, так как, по его мнению, это, с одной стороны, погружает священных евреев в грех, чтобы взорвать его изнутри, а с другой, приближает к ним несозданную Тору, где запретов вообще не существует. Последователи Барухья Руссо назывались также сторонниками «Десятичного пути» (On Yolu), потому что включали в свои доктрины элементы других религиозных учений<sup>3</sup> (видимо, по той причине, что и это считалось в иудаизме грехом и помогало взорвать скорлупы изнутри).

Саббатаисты разных направлений, и прежде всего радикальные саббатаисты «дёнме», теорию отмены табу на отношения между полами воплощали на практике в форме оргиастических обрядов, известных как «погашение светильников». 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 числа месяца Адар, в праздник ягненка. Крупнейший знаток иудейской традиции Гершом Шолем указывает, что

этот обряд пришел в Салоники из Измира (Смирны)<sup>4</sup>, 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.

<sup>1</sup> Два других: последователи Якоба Керидо, брата последней жены Саббатаи Цеви Йохебед (Айша), и секта Измирли (или Капандши), не признававшая ни Керидо, ни Барухья Руссо, и следовавшая строго за Саббатаи Цеви и Натаном из Газы.

<sup>2</sup> Нельзя исключить, что здесь снова мы имеем дело с иранским мотивом сакрального брака *xwêdôdah*. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>3</sup> Это объясняет феномен участия евреев в различных религиозных движениях и культах, в том числе и синкретических, а также в неоспиритуализме и течении New Age в наше время.

<sup>4</sup> Саббатаи Цеви родился в Смирне.



Вне сомнений, дёме заимствовали этот обряд вакханалии, основанный на древнейших мифах, и адаптировали его к своим мистическим представлениям о сакральной значимости обмена женами<sup>1</sup>.

Барухья Руссо объявил самого себя «богом», и его последователи согласились с этим. Из Салоник идеи Барухья Руссо распространились среди крупных еврейских общин Центральной и Восточной Европы — в частности, у иудеев Праги, Франкфурта-на-Майне и Маннгейма, но самое большое влияние секта оказала на польских евреев.

### Якоб Франк: «странное действие» ложного крещения

Польша, прежде всего Подолия, Галичина (территории современной Украины) и Буковина, становятся центром саббатаизма уже в конце XVII века, и инициатива в разработке крайних мессианских идей переходит к тем, кого Кестлер считал *потомками хазар*. Так, в одной из семей польских саббатаистов в Галиции родился Якоб Лейба Франк<sup>2</sup> (1726 — 1791), ставший основателем новой — еще более радикальной — версии антиномистского мессианства. До Франка пропагандой саббатаизма в Польше и Восточной Европе в целом занимался Хаим бен Шеломо Малах (1650 — 1717), собравший в своей школе учения различных саббатаистских сект<sup>3</sup>. Сеть Хаима Шеломо Малаха покрывала не только Подолию, Западную Украину и Литву, но распространялась и в Западную Европу, где важнейшими центрами были Франкфурт-на-Майне и Амстердам. Часть этой структуры позднее стала основой франкизма.

Якоб Лейба Франк в юности получил наставление в саббатаизме от влашко-молдавского раввина, изгонявшего демонов, Лейба, и от пражского раввина Мордехая бен Илиас Моргалита. Под их влиянием он отправился в Салоники и в Смирну<sup>4</sup>, где сблизился с предводителями «денмё» и, в частности, с самим Барухья Руссо, от которого получил наставления и закрытые учения саббатаизма. Последователи Барухья Руссо были свидетелями на свадьбе Якоба Франка

---

<sup>1</sup> Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. N. Y.: Schocken books, 1995. P. 114.

<sup>2</sup> Novak Ch. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot. P.: L'Harmattan, 2012.

<sup>3</sup> Maciejko P. The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755 — 1816. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2011.

<sup>4</sup> В Смирне он учился у некоего рабби Иссохара, ученика Хаима Малаха.

в 1752 году. Вернувшись в Подолию, Якоб Франк начал распространять саббатаистское учение в духе Барухья Руссо с новым усердием, и в скором времени его последователями стала значительная часть восточноевропейского еврейства. Ортодоксальные раввины пытались предать его деятельность анафеме, собрав против саббатаистов и лично Франко съезды в местечке Сатанов, но массы сторонников Франка препятствовали этому. В 1756 году в Бродах раввинский съезд все же настоял на отлучении Франка и его сторонников от иудаизма и на признании его учения и его поведения (включая «странные действия» — в том числе оргии и нарушения других иудейских запретов) «херемом» («ересь»). Однако в 1757 году на диспуте в городе Каменец-Подольский католические власти поддержали франкистов в их споре с раввинами-ортодоксами, так как франкисты изложили теологические позиции, более близкие к христианству, чем их противники.

Показательно, что в своем противостоянии с ортодоксальными раввинами франкисты прежде всего провозгласили отвержение Талмуда, вместо которого они установили обязательное изучение «Зохара» и других текстов Каббалы. Отвержение Талмуда было характерной чертой караимов, того течения в восточноевропейском иудаизме, которое более всего было связано с хазарами. Поэтому отказ от Талмуда можно считать еще одной типично хазарской чертой.

Далее Якоб Франк делает еще более радикальный жест — предлагает своим последователям перейти в католицизм (многие польские евреи вслед за ним крестились и заняли после этого в Польше высокое положение<sup>1</sup>) и внешне отвергнуть иудаизм, внутренне сохраняя с ним глубинные, но парадоксальные связи. Именно «франкисты» снабдили польских католиков — прежде всего епископа Каетана Солтыка (1715–1788), исследовавшего этот вопрос — подтверждениями «кровавого навета»<sup>2</sup>, заключавшегося в обвинении евреев в том, что они «пьют кровь христианских младенцев» и «добавляют ее в ритуальные опресноки — мацу».

Торжественное крещение франкистов состоялось во Львове в 1759 году, в ходе церемонии крестился в католичество и сам Якоб Франк. На следующий день, правда, он снова крестился, на сей раз в Варшаве, а его крестным был сам польский король Август II (1696–1763). Правда, через год католические власти заподозрили его в ереси и поместили под арест в монастырь Ченстохово, где находится

<sup>1</sup> Их потомки составляли значительную часть новой польской аристократии, экономической элиты (олигархии) и позднее стали ядром польского политического либерализма.

<sup>2</sup> *Novak Ch. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot.*

величайшая католическая святыня Польши — Ченстоховская икона Божией Матери, называемая также «Черной Мадонной». Во время пребывания Франка в Ченстохово складывается культ его дочери Евы Франк (1754 — 1817), который в сознании франкистов связывается с образом «Черной Мадонны».

Франк провел в Ченстохово под арестом 13 лет. В это время многие франкисты расселились вокруг этого монастыря, продолжая исповедовать культ Франка как Машиаха. Франк по-прежнему призывал всех обратиться к религии «Эдома» (то есть к христианству), чтобы позднее получить откровение новой религии, которую он называл по имени сефиры — Da'at (то есть несозданная Тора).

В одном своем тексте он прямо говорит о том, что его целью является упразднение всех религий.

Во время раздела Польши в 1772 году русский генерал Александр Бибииков (1729 — 1774) лично освободил Якоба Франка из-под ареста. После этого Франк с дочерью Евой переехал в Брно в Моравии, где и расположился его новый центр. В этот период, по некоторым источникам, состоялась его встреча с будущим русским Императором Павлом I.

Франк добился благосклонности у австрийской Императрицы Марии Терезии (1717 — 1780), посчитавшей, что при определенной поддержке Франк способен обратить в христианство всех европейских евреев. Согласно некоторым источникам, ее сын, будущий Император Иосиф II (1741 — 1790), также благоволил Франку и был увлечен его дочерью Евой.

Франк пытался убедить Иосифа II вооружить евреев для борьбы с турками и использовать для этого также сеть дёнме в самой Османской Империи. При этом дальнейшей перспективой было бы создание самостоятельного государства в Боснии и Герцеговине под сюзеренитетом Австро-Венгрии, которое было бы населено исключительно обращенными в христианство евреями. Иосиф II всерьез рассматривал этот раннесионистский проект, но из-за конфликтов с Франком, который вынужден был покинуть Вену и переехать в Германию, в Оффенбах, он не получил развития.

Само существование такого плана имеет огромное значение. Мы видим здесь истоки сионистского проекта, в чем-то обратного Хазарии. Хазария была государством неевреев (тюрков или оттореченных иранцев) под началом евреев. Государство Франка отсылалось как государство евреев, но под прикрытием «чуждой религии».

В Оффенбахе, который стал на время столицей франкистского «сетевого государства», Франк составил основной догматический

текст — «Книгу слов господних»<sup>1</sup>, где нашли свое выражение его основные мысли, выраженные в спутанной и подчас невнятной манере.

Франк умер в Германии там же — в замке Оффенбах в 1791 году, а его дело продолжила его дочь Ева, возглавившая «франкистский двор».

## Достичь дна бездны

Учение Франка представляло собой развитие саббатаизма, но имело некоторые особенности.

«Франкисты», следовавшие за Барухья Руссо, также практиковали индест и ритуальные оргии (практики «погашения свечейников»). Но у Франка антиномизм приобрел системный характер. Он не просто призывал уничтожить иудаизм как религию, чтобы перейти в христианство, но последней целью было уничтожить и христианство, и вообще все религии. Франк откровенно писал в своей «Книге слов господних»:

Я пришел в Польшу, чтобы уничтожить все религии, все законы<sup>2</sup>.

Франк утверждал, что в видении ему была открыта Лестница Иакова, и она представляла собой латинскую букву V, означавшую «спуск, а затем подъем». Франк полагал, что *взлета не будет, если не будет падения*. Он провозглашал:

Я пришел в этот мир не для того, чтобы поднять тебя, но для того, чтобы сбросить тебя на дно бездны. Ниже этого уже невозможно спуститься, и подняться с опорой только на свои силы также невозможно. Только Бог может поднять из такой глубины могуществом своей длани<sup>3</sup>.

В «Книге слов господских» он развивал эту мысль в образах, полностью созвучных падению Денницы:

Говорит: отпадет звезда от Иакова. Эта звезда шла по пути с самого сотворения мира, опускаясь все ниже и ниже. Все грязное

---

<sup>1</sup> Lenowitz H. The Collection of the Words of the Lord. Salt Lake City: University of Utah, 2004. См. также: Frank Y. Sayings of Yakov Frank. Oakland, CA: Tzaddikim, 1978.

<sup>2</sup> Lenowitz H. The Collection of the Words of the Lord. P. 50.

<sup>3</sup> Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 130.

и низкое во власти этой звезды. Но пока вы не войдете в эту звезду, вы не сможете достичь ничего, так как она врата. Я хочу отвести вас к этой звезде, так как я пребываю в ней<sup>1</sup>.

В другом месте Франк поясняет:

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, обыгрывать богов других религий, необходимо быть «абсолютно молчаливым», нести «бремя тишины» (*masai' dumā*)<sup>2</sup>.

Это означало, что необходимо искоренить монотеистические религии, но делать это не открыто, а тайно. Однако загадочное выражение «бремя тишины» (*masai' duma* — מַסַּי' דּוּמָא), заимствованное из пророчества Исайи, имеет и явную эсхатологическую коннотацию и относится к тайне наступления «последнего дня». Полностью этот фрагмент звучит так:

Пророчество<sup>3</sup> о Думе<sup>4</sup>. — Кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи?

Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы настоятельно спрашиваете<sup>5</sup>, то обратитесь и приходите<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Lenowitz H. The Collection of the Words of the Lord. P. 309.

<sup>2</sup> Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 131.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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 Исава, в Каббале означала христианский мир. Одновременно, слово *duma* — דּוּמָא означает буквально молчание.

<sup>5</sup> В ивритской версии, точно переданной в Септуагинте, это звучит מַסַּי' דּוּמָא «если ищете, то и ищите» — εἰς ζητῆς ζήτη, «аще ищещи, ищи» в церковнославянском, si quaeritis, quaerit на латыни. А далее следует «и возвратитесь ко мне» — וְחָזְרוּ אֵלַי, что, однако, не сохраняется ни в одном классическом переводе: ни в греческом λαὶ' ἐμοί οἴκε (у меня живи), ни в латыни convertimini, venite (обратись ко мне и приходи), ни в церковно-славянском (и у мене обитай).

<sup>6</sup> Книга пророка Исайи. Глава 21: 11 – 12.

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 молчании<sup>1</sup>.

Франк еще более заострил теорию Барухья Руссо «спасения через грех».

Складывая вместе различные стороны учения Франка, Шолем задается вопросом<sup>2</sup>: как человек с подобными взглядами мог считаться «христианином»? Его принятие христианства им самим воспринималось как нисхождение в страну Эдома, как пересечение бездны и, соответственно, уничтожение тем самым ее могущества.

## Женский Машиах: Ева Франк

Франк — классический представитель саббатаизма, то есть еврей, оставляющий свою религию и обращающийся в другую, мыслил себя и свою миссию как спуск света в мир скорлуп, *чтобы взорвать их изнутри*. Жест Саббатаи Цеви и дёмне применительно к исламу (Ишмаилу) повторяется Франком применительно к христианству (Исаву/Эдому)<sup>3</sup>.

Согласно Франку, «три узла веры» 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); она называлась также франкистами «Наша Госпожа», «*matronita*» (на ладино). На эту роль претендовала дочь Якоба Франка Ева Франк, которая оказалась связанной сложными интригами с политическим классом Польши, а также русским и французским дворами. Некоторые исследова-

<sup>1</sup> Scholem. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 131.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Отсюда пророчество о Сеире.

тели, отмечая личный интерес к ней русских Императоров Павла и Александра I, сделали предположение о ее тождестве с загадочной княжной Таракановой<sup>1</sup>. Сам Якоб Франк называл ее «Евой Романовой», намекая на то, что она является незаконнорожденной дочерью русской Императрицы Екатерины Великой (1729—1796), а следовательно, «сестрой» Павла I (1754—1801) и «теткой» Александра I (1777—1825), который, согласно некоторым свидетельствам, посетил в 1823 году после битвы при Лейпциге Еву Франк в ее дворце в Оффенбахе<sup>2</sup>.

Женский Спаситель называется Франком «Божественной Мудростью» или «Софией», перед которой «склоняют оружие все воины». Она должна занять место одного из трех «Властителей Мира Смерти». Но пока она пребывает в замке и уклоняется от взглядов всех жителей земли. Задача — найти ее<sup>3</sup>. Франк продолжает систему гностических аллюзий и интерпретирует все «странные действия», которыми наполнена история саббатаизма, а также «странные действия», упоминаемые в Библии, например, «чуждый огонь»<sup>4</sup>, зажженный сыновьями Аароновыми перед Скинией Завета, 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.

Все эти сюжеты, начиная от тайных оргий, берущих свое начало в Анатолии, и до фигуры Женского Машиаха, явно относятся к циклу сюжетов Логоса Кибелы. Это соответствует глубинным слоям всего восточноевропейского экзистенциального горизонта, и в случае Якоба Франка, а также радикальных саббатаистов из Салоник и Измира, мы сталкиваемся со следами культуры Великой Матери. Этому соответствует и «спуск» в доктрине Якоба Франка, и радикальный антиномизм его доктрины, и ритуальные оргии, и специфическая интерпретация символизма «Черной Мадонны», и вся совокупность «странных действий», которые Франк не только провозглашал теоретически, но и осуществлял на практике.

<sup>1</sup> Novak Ch. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Снова пророчество о Думе: «если ищите, то ищите».

<sup>4</sup> Дословно выражение  $\text{נִתְּחַלֵּם}$  означает «рассеянный, распыленный, размельченный огонь». Эта идея «распыления» ( $\text{נִתְּחַלֵּם}$ ) 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.

Здесь можно поставить вопрос, насколько это отражает собственно еврейскую (иудейскую), насколько общесемитскую, а насколько хазарскую традицию, которые в той или иной степени пересекаются в еврейском Dasein'e Восточной Европы. Отчасти мы отвечаем на этот вопрос в отдельном томе «Ноомахии»<sup>1</sup>, где пытаемся проследить сложные и подчас диалектические отношения между различными группами семитских народов и культур, парадоксы внутри западносемитской цивилизации (в частности, радикальную оппозицию иудеев другим западносемитским народам Ханаана) и значение гештальта Ва'ала, а также свойственную евреям модель культивируемой *контридентичности*, то есть радикальной оппозиции культуре тех народов, среди которых евреи живут. При этом контридентичность может проявляться как чисто негативно, так и через создание *симулякра*, то есть глубокого проникновения в ту культуру, которая считается предельной чуждой. Таким образом, кроме прямого и радикального отрицания и отделения (в чем проявляется контридентичность ортодоксального иудаизма), вполне может быть контридентичность *убедительного подражания*, умелого воспроизводства, причем именно в силу внутренней дистанции копия может казаться *более совершенной, чем оригинал*. Именно это мы и видим в феномене «христианства» франкистов. Совершенно очевидно, что идеи Якоба Франка и его последователей вообще не имеют к христианству ни малейшего — даже самого отдаленного — отношения, но надо представить себе силу внушения и убедительности, которая заставила богобоязненных польских ксендзов (в том числе епископов), а также католических монархов Европы признать франкистский симулякр за подлинное обращение. В этом эффективность контридентичности, идущей по пути «спуска в мир скорлуп»: имитируя то, что внутренне предельно чуждо, можно достичь колоссальных результатов, которые почти не достижимы для аутентичных носителей данной идентичности. При этом в такой стратегии и собственная идентичность приносится в жертву (откуда распространение франкистами обвинений ортодоксальных евреев в ритуальном жертвоприношении детей).

Что касается хазар, то к ним можно возвести воинственность франкистов, рвение самого Якоба Франка создать еврейские вооруженные силы в составе австрийской армии и стилизацию своего двора в Оффенбахе под еврейскую гвардию. Вполне хазарским элементом является проект построения еврейского государства в Боснии и Герцеговине или план отправиться на войну с Османской

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.



Империей, дальней целью которого вполне могла быть идея силой отвоевать Палестину.

## Имманентное мессианство и хазарская миссия

Саббатаизм и франкизм демонстрируют, насколько далеко отклоняются некоторые направления еврейской мистики и еретического мессианства, построенные на каббалистическом историаде, от магистральной линии иудаизма. Каббалисты снимают напряжение от ожидания Машиаха через созерцание-кавана, что сглаживает остроту экзистенциального отчаяния<sup>1</sup>. 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*»<sup>2</sup>.

Все это в целом, вероятно, объясняется травматической структурой самой *экзистенции рассеяния*, культивирующей саморазрушительный *ressentiment* на фоне изнурительного (титанического) ожидания, когда освобождение (геула) постоянно *откладывается*, и в окружении многочисленных соблазнов интеграции, предлагаемой в разных формах нееврейским миром. Кульминацией этого становится *пробуждение гештальта Ва'ала*<sup>3</sup> 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.

Франкистская доктрина открывала путь не только к обращению евреев в католицизм, проникновению в «общество Эдома» и разрушение его изнутри, а вместе с этим и свою собственную иудейскую идентичность. Практики «спуска в мир скорлуп» могли быть продолжены в этом же направлении, и наиболее логичными стратегиями франкистов становились секуляризация, модернизация, вступление в наиболее атеистические и материалистические движения и принятие наиболее разрушительных нигилистических идеологий. Во всех случаях речь шла о *симуляции*, то есть в отношении принима-

<sup>1</sup> Scholem G. Origins of Kabbalah. Princeton: Princeton University Book, 1990.

<sup>2</sup> Mandel A. Le Messie militant ou la fuite du ghetto. Histoire de Jacob Frank et du mouvement frankiste-Histoire de l'Ordre de Frères de Saint Jean l'Évangéliste d'Asie en Europe. Milano: Arché, 1989.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

емой модели евреи сохраняли *дистанцию*, основанную на контр-идентичности. Но тем не менее именно эта дистанция и позволяла им не просто следовать за тенденциями «спуска», но и становиться в авангарде.

Так, один из самых авторитетных представителей пражского франкизма Готтлиб Веле (1802 – 1881) рассматривал как логическое продолжение франкизма движение еврейского Просвещения — Хаскалу и в том числе модернистский реформированный иудаизм<sup>1</sup>. Польские франкисты, ставшие частью правящего класса, солидарно выступают как носители либеральной идеологии и секуляризации Польши, вставая в оппозицию на сей раз католичеству (как ранее иудаизму). Моисей Добрушка (1753 – 1794), двоюродный брат и последователь Якоба Франка, принимает активное участие во Французской революции на стороне якобинцев, видя в сокрушении монархии и церкви следующий этап «спуска» и продолжение серии «странных действий». Добрушка был известен также как «Юниус Фрей» и как «Франц Томас фон Шёнфельд». Добрушка вместе с другим франкистом и специалистом в Каббале Ефραίмом Иосифом Хиршфельдом<sup>2</sup> (1758 – 1820) стали вдохновителями масонской ложи «Братья, посвященные Азии», вначале носившей название «Орден братьев и рыцарей Света», а позднее «Братья св. Иоанна Евангелиста из Азии в Европе»<sup>3</sup>. Добрушка и Хиршфельд были первыми евреями, которые были допущены в структуры европейского масонства и принесли с собой волну нового увлечения Каббалой. Позднее Хиршфельд был принят в другую масонскую ложу «Святого Иоанна Рождающейся Зари». С этого момента началось сближение европейских евреев с масонством.

Легко продолжить эту линию в XIX и XX века, где многие евреи — и часто выходцы как раз из Восточной Европы — становятся во главе коммунистических, социалистических и анархистских движений.

Так постепенно формируется идеология *еврейского нигилизма*, корни которой можно проследить вплоть до специфического парадоксального контекста антиномистской эсхатологии и парадоксальной метафизики, где в центре стоит «спасение через грех» и разно-

<sup>1</sup> Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 167 – 175.

<sup>2</sup> Koch K. Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. Studien zu den kabbalistischen Quellen der Philosophie der Geschichte. Mit einem Anhang unveröffentlichter Briefe von F. von Baader, E. J. Hirschfeld, F. J. Molitor und F. W. J. Schelling. B.: de Gruyter, 2006.

<sup>3</sup> Mandel A. Le Messie militant ou la fuite du ghetto. Histoire de Jacob Frank et du mouvement frankiste-Histoire de l'Ordre de Frères de Saint Jean l'Évangéliste d'Asie en Europe.

образные практики трансгрессии. Начавшись с саббатаизма и активного мессианства, у франкистов этот вектор приобретает еще более антиномистское выражение, откуда остается один шаг до чисто нигилистических и материалистических идеологий — таких как либерализм, коммунизм и т. д., созданных другими европейскими народами, но подхваченных евреями в их стратегии радикальной трансгрессии, глубинным обоснованием которой является оппозиция созданной и несозданной Торы у Натана из Газы, а кульминацией — антиномистская идея франкизма с ее святотатственной волонтаристской претензией на воплощение «бога» в человеке и экстравагантной — кибелической — теорией Женского Машиаха. Эти конструкции, в свою очередь, основаны на принципе контриденитичности, являющимся общим знаменателем еврейского мировоззрения еще с ветхозаветной эпохи, но получившей совершенно новое выражение в период четвертого рассеяния и особенно на его последних этапах.

У Саббатаи Цеви, Барухья Руссо, Якоба Франка, а позднее у еврейских капиталистов (либералов), коммунистов и сионистов мы видим также еще одно важное измерение: ставку на *собственную* волю и решительность, которые призваны заменить пассивность «ожидания Машиаха» взятием на себя *его функции* и тем самым положить начало мессианской эпохе с опорой на *собственные* силы. Если Машиах не приходит, делают вывод носители этого типа сознания, а пребывание в галуте более невыносимо, то евреи *сами* должны провозгласить себя «Машиахом», вести себя так же, как если бы Машиах уже пришел, и действовать в соответствии с этим. В контексте Талмуда, эксплицитно запрещающего опережать события и по собственной воле возвращаться в Палестину, это представляет собой апостасию, а вожди, призывающие к этому, квалифицируются как псевдомессии<sup>1</sup>. Это и есть «странное действие» — взять на себя по собственной воле статус Машиаха, и не просто ждать его прихода, но *стать* его приходом. Истоки такой идеи можно увидеть уже в некоторых версиях каббалистической традиции Исаака Лурьи (1534 — 1572) и особенно у его последователя Хаима Виталя (1543 — 1620), который толковал приход Машиаха как печать, поставленную под совокупностью деяний еврейского народа. Но у Саббатаи Цеви, Барухья Руссо, Якоба Франка и их последователей, а также у капиталистов, сионистов и коммунистов эта логика достигает своей кульминации, и субъект эсхатологического сценария полностью меняется — с *трансцендентного* Машиаха на *имманентную* фигуру еврейского народа, ведомого своими визионерскими вождями.

---

<sup>1</sup> Поэтому Талмуд и отвергался франкистами.

Антиномизм здесь очевиден и может быть продлен вплоть до еврейского толкования коммунизма как предельной имманентизации эсхатологии, как самый глубокий «спуск» для того, чтобы с опорой исключительно на собственную волю оттуда подняться к «светлому будущему», которое представляется коммунистическим аналогом геулы.

С точки зрения геософии Восточной Европы, мы можем идентифицировать эту версию мистического и антиномистского мессианства как проявление хазарского начала, опирающегося на традицию политической самостоятельности и на опыт успешного обращения и подчинения своей мессианской направленности нееврейских народов — тюрко-иранских хазар, а затем (по версии Векслера) части иудаизированных славян. Сама Хазария в таком случае представляет собой «странное действие», которое, однако, несет в себе обещание исторического триумфа. В этом смысле фигура Давида Альроя может считаться парадигмальной, а сама тема хазар — и соответственно, роль восточноевропейских евреев — становится важнейшей составляющей в различных формах проявления имманентного мессианства и сопутствующего ему сакрального антиномизма — от либерализма и коммунизма до сионизма.

### **Баал Шем Тов: истоки хасидизма**

Течение хасидов зародилось в XVIII веке также среди восточноевропейских евреев. Его основателем стал каббалист и визионер Баал Шем Тов (1698 — 1760) в местечке Меджебож в Подолье. Снова мы имеем дело с территорией, на которой более всего были распространены те евреи, которых Кестлер относит к потомкам хазар. Именно там получил наибольшее распространение и саббатаизм.

Наставником Баал Шем Тоба был пражский каббалист Адам Баал Шем (? — 1712), практиковавший теургию и магические искусства. Сам Баал Шем Тов, также занимавшийся каббалистической магией (хасидские легенды утверждают, что еще в детстве он победил волкодака — волка-оборотня), сохранил интерес к Каббале до конца жизни — он изготавливал амулеты, изгонял духов из одержимых и творил другие чудеса. Согласно хасидскому преданию, могущество Баал Шем Тоба было столь велико, что он повелевал духами и однажды вызвал самого Сатану. Однако его главной задачей было прежде всего углубленное созерцание, и даже вызов падшего ангела был обусловлен тем, чтобы узнать тайное имя Бога.

В целом Баал Шем Тов ставил во главу угла мистический опыт, который он назвал *йихуд*, то есть «соединение». В ходе этого опыта

он неоднократно был восхищен в духовные миры (на Небо), где беседовал с ангелами и встречал самого Машиаха, занятого изучением Торы.

«Соединение» описывалось в учении Баала Шем Това как «собрание искр». Однако эта важнейшая часть лурианской Каббалы и саббатаизма, у Баал Шем Това и хасидов в целом была лишена, по мнению Гершомо Шолема, исторического и эсхатологического измерения. Искры, которые требовалось собрать и вознести к их истокам в опыте йихуд, были частями души самого хасида, воплощенными в его семье, хозяйстве, даже в пище. Сосредоточиваясь на истоке всех вещей, Боге, созерцатель относил к нему все уровни своей души (нефеш, руах, нешама), которые также можно считать искрами от костра Единого.

Главной целью практики Баал Шем Това был *девекут*, то есть общение с Богом, приобщение к Богу. Статус человека, способного осуществлять *девекут*, определялся как *цадик*, от ивритского слова «справедливый», «праведный». Эта способность к собиранию искр меняла саму природу созерцателя (*цадика*), наделяла его новыми качествами, которые и проявлялись в способности лечить, творить чудеса, повелевать духами и т. д.

В данном случае мы имеем дело с классической версией неоплатонизма, построенной вокруг операции, называвшейся греческими неоплатониками «хеносисом» (*ἕνωσις*), а исламскими суфиями — «тахухидом». Речь идет о практике возведения многого к Единому, то есть об операции возврата, *ἐπιστροφή*.

При том что Баал Шем Тов строил свою систему на лурианской Каббале, в его редакции она существенно отличалась от учения саббатаистов. Во-первых, Баал Шем Тов полностью принимал структуру Талмуда и всей ортодоксальной традиции. Каким бы трудом еврей не занимался, сам Баал Шем Тов в жизни был вынужден пройти через самые тяжелые профессии (в частности, добывал известь), он должен находить время для изучения Торы и Талмуда и полностью следовать правилам ортодоксального иудаизма.

Во-вторых, и на этом настаивает Шолем, Баал Шем Тов снимает обостренное мессианство, свойственное не только саббатаизму, но и его интеллектуальным истокам — лурианской Каббале, и переносит все напряжение в сферу прямого и личного мистического опыта. Шолем называет это «нейтрализацией мессианства»<sup>1</sup>. Если Каббала Исаака Лурьи была ориентирована на тиккун, то есть на восстановление изначального состояния, нарушенного метафизической ката-

<sup>1</sup> Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 176–202.

строфой (отразившейся в изгнании евреев), то хасидская практика *девекут* призывала к личному преобразению человека. Шолем приводит в этом отношении рассказ о «восхождении души» Баал Шем Това в 1746 году, в ходе которого он встретил Машиаха.

Я переходил от стоянки к стоянке, пока я не достиг дворца Машиаха, где Машиах изучал Тору со всеми таннаитами и цадиками, и я заметил огромный прилив радости, причины которой я не понял, подумав, что это произошло из-за того, что я умер. Однако мне было сообщено в дальнейшем, что я еще не умру, но что небесные сущности радуются, когда я осуществляю *йихуд* на земле, размышляя над их учениями. Но истинной природы этой радости я до сих пор не знаю. И я спросил Машиаха: когда он придет, и он ответил мне — пока твоё учение не распространится по всему миру<sup>1</sup>.

Гершом Шолем делает вывод, что такое понимание Машиаха и его прихода в корне отличается от *активного мессианства*. Распространять учение (речь идет именно о хасидском учении) и очищать себя — это трудная и постепенная задача. Она ориентирована не вдоль вектора истории, но *перпендикулярно* ему. То есть как и в случае изначальной Каббалы, предшествующей ее мессианскому повороту в теориях Исаака Лурии и всей школы Цфата, основное направление мистического созерцания хасидизма обращено вдоль *платонической вертикали*, которая призвана снять историческое напряжение галута, перенести его в духовную сферу. Распространение же хасидского учения становится в данном случае новой практикой, которая придает жизни евреев в галуте дополнительное — мистическое — измерение. Машиах находится на вертикальной оси небес, восходить по которой в практике *девекут* должно научиться максимальное число людей (евреев). Таким образом, спокойствие сосредоточенного созерцания сочетается с миссионерской практикой вне жесткой проблематики галут/геула. Если сравнить в таком случае хасидизм Баал Шем Това и саббатаизм с версиями платонизма, то хасидское учение *девекут* будет соответствовать недуальному платонизму, а саббатаизм — дуалистическому и гностическому<sup>2</sup>. Это и есть «нейтрализация мессианства» по Шолему, то есть придание *ожиданию* вертикального измерения и смягченного — в духе классического иудаизма Талмуда — движения к приходу Машиаха с активностью, сосредоточенной на распространении хасидского учения.

<sup>1</sup> Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 182.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

Параллельно метафизической вертикали декекут еще одной отличительной чертой хасидизма является эмоциональная составляющая. Радость — танцы, пляски, веселье — едва ли соответствуют духу изгнания (галут) как наказанию и катастрофе. Поэтому ортодоксальный талмудический иудаизм не поощряет такого рода состояния. Хасидизм же, напротив, включает в свои практики разнообразные формы веселья — игру на музыкальных инструментах, песни, пляски, употребление алкоголя и т. д. В этом подчеркивается другая сторона декекут: если достичь Небес по вертикали созерцания можно в любом состоянии — и в галуте и на земле обетованной, то и радость, основанная на любви к Богу, мессианских надеждах и личном благочестии евреев, также уместна в любых обстоятельствах. *Галут не исключает духовного веселья и его практик.* Эта эмоциональная сторона хасидизма, основанная на метафизике прямого восхождения и воссоединения (йихуд) Баал Шем Това, сделала его особенно популярным среди широких слоев евреев Восточной Европы, обеспечив успех хасидской проповеди.

## Становление хасидизма и споры с миснагедами

После смерти Баал Шем Това движение возглавил его последователь Дов Бер (1704 — 1772), известный как Великий Магид из Межирича. Дов Бер еще больше, чем Баал Шем Тов, уделял внимание Талмуду и Торе, стремясь сочетать иудейскую ортодоксию с открытым мистицизмом на основе Каббалы. Именно он обеспечил хасидскому учению окончательную систематизацию. Более того, Великий Магид придал хасидизму характер разветвленной организации, состоящей из посланников, задачей которых было распространять хасидское учение во всех еврейских общинах. Но вместе с тем ядром хасидизма по-прежнему оставалась территория Польши и Западной Украины, а главными центрами не городские гетто, но сельские штетлы — то есть прежде всего аграрные поселения Восточной Европы.

Одним из прямых учеников Дов Бера был знаменитый рабби Зуся (ок. 1719 — 1800) из Аннополя, герой многочисленных хасидских легенд и преданий, представлявших его как хасидского юродивого или суфия-маламатя. Под маской простеца и наивного бедняка, однако, скрывалось колоссальное духовное могущество.

После смерти Дов Бера хасидское движение, бывшее к этому времени хорошо организованной структурой, распалось на несколько толков. Одним из них, наиболее популярным, стали Любавичские хасиды (движение Хабад), стремящиеся распространить хасидизм как можно шире. У истоков Хабада стоял рабби Шнеур-Залман

(1745—1812). Он получил поддержку и благословение также другого крупного хасида — Менахема Менделя (1730—1788), распространявшего хасидизм вначале в Белоруссии, а позднее принесшего его в Палестину.

Так как хасидизм стал постепенно захватывать все более широкие круги восточноевропейских евреев, у него появились противники в лице иудеев-ортодоксов. Самым серьезным оппонентом стал Элияху бен Шломо Залман (1720—1797), известный как Виленский гаон. Важно отметить, что при жестком неприятии хасидизма Виленский гаон симпатизировал пражскому раввину Йонатану Эйбешюцу (1690—1764), который был обвинен в причастности к саббатаистам. Хотя сам Эйбешюц это отрицал, позднее выяснилось, что обвинения были обоснованы, а сын Эйбешюца Вольф открыто объявил себя последователем Якоба Франка и «пророком» франкизма. При том что сам Виленский гаон был каббалистом, он выступил категорически против открытого распространения Каббалы, которая должна была быть, по его мнению, уделом избранных раввинов, прошедших все уровни талмудической подготовки. Также он осуждал мистические и магические практики цади́ков. Шнеур-Залман и Менахем Мендель попытались найти с Виленским гаоном общий язык, но это не получилось, и европейское еврейство раскололось с этого времени на два лагеря — на хасидов и миснагедов, как стали называть последователей Виленского гаона и противников хасидов.

Если учесть деталь о фигуре Эйбешюца, то можно предположить, что противостояние между хасидами и миснагедами как-то касалось и мессианского фактора, ярко выраженного и предельно проблематизированного у самого Виленского гаона и у саббатаистов и смягченного и переведенного в иную плоскость у первых хасидов.

Полемика Виленского гаона с хасидами подтолкнула его к формулировке эсхатологического учения о том, что в конце времен самое острое противостояние будет разворачиваться не между евреями и го́ями (как в конвенциональных версиях представлений о конце света в иудаизме), но *между аутентичными иудеями и «эре врав», «народом великого смешения»*<sup>1</sup>, которые представляют собой потомков идолопоклонников, примешавшихся к евреям во время исхода из Египта. Виленский гаон называет их «клиппой Иакова», то есть *темным двойником евреев*, выступающим под их личной и под их именем, но являющимся их непримиримым противником<sup>2</sup>. Таким

<sup>1</sup> Maciejko P. The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755—1816.

<sup>2</sup> Ackerman C. D. (ed.) Even Sheleimah: the Vilna Gaon looks at life. Jerusalem: Targum Press, 1994.



образом, мы обнаруживаем контридентичность уже внутри самих евреев: часть из них являются, по мнению Виленского гаона, *подлинными* евреями (то есть собственно Иаковом), а часть — эрев рав — *симулякром*. События последних времен, приход Машиаха, конец галута и геула зависят от исхода этой битвы Иакова с собственным симулякром, со своей скорлупой или тенью.

Виленский гаон завещал своим ученикам (перушим) совершить алию, то есть возвращение в Палестину, и эти группы, изначально поселившиеся в городе каббалистов Цфате, стали наряду с витебскими хасидами Менахема Менделя первыми колониями ашкеназов, так как ранее здесь селились исключительно сефарды. Сам факт переселения в Палестину, которое запрещает Талмуд до прихода Машиаха, снова указывает на вероятные глубинные связи с сабатаизмом или, по крайней мере, с мессиянством.

После раздела Польши Любавические хасиды оказались на территории Российской Империи. Позднее многие секуляризировались и пополнили сионистское движение и партию эсеров и большевиков.

В СССР на хасидов в 1930-е годы начались гонения, часть хасидов ушла в подполье, а часть была вынуждена эмигрировать. Большая община хасидов сложилась в США начиная со Второй мировой войны. Непрерывная до этого династия Любавических цадиков завершилась после смерти последнего из них рабби Менахем-Мендл Шнеерсона<sup>1</sup> (1902 — 1994), не оставившего наследника. Тем не менее хасидское движение на этом не прекратилось, основываясь на широко распространенной сети хасидских посланников. Часть хасидов Хабада считает Менахем-Мендл Шнеерсона Машиахом, но в данном случае речь идет не более, чем о «религиозной метафоре».

## Рабби Нахман: апофатическая антропология цадика

Среди самих хасидов наряду с Любавической ветвью сложилась иная, получившая название «Бреславские хасиды», основателем которой был рабби Нахман<sup>2</sup> (1772 — 1810) из Брацлава, внук Баал Шем Това. В отличие от членов Хабада Бреславские хасиды не стремились к увеличению своих сторонников любой ценой и к массовому прозелитизму, считая, как и Виленский гаон, что для занятий Кабба-

<sup>1</sup> Менахем-Мендл Шнеерсон был правнуком Менахема Менделя Витебского и был назван в его честь.

<sup>2</sup> Грин А. А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2007.

лой необходимы особые данные и прохождение всех традиционных ступеней религиозного иудейского обучения.

Рабби Нахман начал свою деятельность в Медведовке, позднее перебрался в Брацлав, а закончил свою жизнь в Умане, где находится его могила, которая стала местом паломничества его последователей. Это является уникальным случаем в иудаизме (в том числе и хасидского толка), где обычая почитания могил цади́ков не существует. Рабби Нахман отличается от остальных хасидов тем, что его учение не является «нейтрализацией мессианства» (по выражению Шолема), но, напротив, представляет собой именно его обостренную форму. Рабби Нахман считал, что приход Машиаха — дело самого ближайшего будущего и неоднократно намекал на то, что Машиахом может являться он сам или его сын Шлоймо-Эфроим<sup>1</sup>. В его представлении Машиах должен быть коронован в Иерусалиме на царство в юном возрасте и совершить множество чудес, которые сделают его объектом любви не только всех евреев, но и всего человечества. Когда его сын Шлоймо-Эфроим умер в полтора года от чахотки, это пошатнуло его веру в истинность тех откровений, которые он получал в ходе духовных созерцаний (девекут). Тем не менее он преодолел утрату и крах ожиданий, объявив своим последователям, что из-за смерти сына приход Машиаха откладывается на сто лет, хотя мог бы и должен был бы уже состояться. Тем не менее он утверждал: «Пламя, которое во мне, будет пылать до самого прихода Машиаха»<sup>2</sup>.

У рабби Нахмана мы снова встречаем саббатаистские мотивы свершившегося или свершающегося воплощения Машиаха. Так, рабби Нахман говорил, что признает только пять подлинных духовных авторитетов — Моисея, раввина II века Шимона Бар-Йохая, считавшегося автором «Зохара», Исаака Лурью, Баал Шем Това и самого себя. О себе он говорил: «Я — тайна, которая даже будучи познанной, останется тайной», указывая на апофатический характер своей личности, представлявшей нечто большее, чем только человек<sup>3</sup>.

Вокруг фигуры цади́ка строится антропология всех хасидов, но у Бреславского течения это приобрело особые формы. В других ветвях хасидизма после смерти цади́ка избирается его наследник или наследником становится тот, на кого сам цадик укажет перед смертью. Бреславские хасиды после смерти рабби Нахмана не имеют цади́ков, считая своим вечно живым полюсом самого рабби Нахмана,

<sup>1</sup> Kaplan A. *Until the Mashiach: The Life of Rabbi Nachman*. Jerusalem: Breslov Research Institute, 1985.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Nahman of Bratslav. *Likkutei Moharan*. Jerusalem: Netzah Yisrael, 2001.

которого видят как дух, оживляющий тело, состоящее из хасидской общины. В этом состоит один из пунктов учения Бреславских хасидов: каждый призван найти внутреннего цадика в себе самом<sup>1</sup>.

Чтобы примирить статус Машиаха и статус того, кто им является потенциально, хасиды — Бреславские и Любавические — разработали учение о «бехезкат Машиах», согласно которому в каждом поколении евреев присутствует уникальная личность, которая при определенных обстоятельствах может открыться как Машиах. Подчас хасидские цадики представляли собой именно таких «потенциальных Машиахов». Особенно это применимо к самому Баал Шем Тову, к рабби Нахману у Бреславских хасидов и к Менахем-Мендлу Шнеерсону у современных Любавических хасидов.

---

<sup>1</sup> Greenbaum A. Tzaddik: A Portrait of Rabbi Nachman. Jerusalem: Breslov Research Institute, 1987.

# Глава 3. Восточноевропейские евреи и политические идеологии

## Истоки сионизма

В XIX веке в еврейской среде сложилось течение сионизм, которое представляло собой версию европейского национализма (Третья политическая теория<sup>1</sup>). Однако особенность еврейской культуры, условия рассеяния, религиозный характер еврейской идентичности и многообразие социокультурных форм еврейских общин, разбросанных по всему свету, придавали сионизму своеобразные черты.

Большинство историков согласны с тем, что сионизм возник среди европейских евреев-ашкеназов, и что его центром была Восточная Европа, то есть еврейские общины к востоку от Германии. Это позволяет считать сионизм восточноевропейским феноменом, и следовательно, одной из форм исторического проявления идентичности восточноевропейских евреев. Мы видели, что первой масштабной попыткой отвоевать Палестину у арабов был план хазарского правителя Давида Альроя.

Позднее после изгнания евреев из Испании королями-католиками крупная община сефардов, отчасти нарушая талмудический закон, воспрещающий евреям до прихода Машиаха массово возвращаться в Палестину, поселилась в палестинском городе Цфат. Именно там и сложилась каббалистическая школа Исаака Лурии, характерной чертой которой, согласно Гершому Шолему, было ярко выраженное мессианство<sup>2</sup>. В этом каббалистическом мессианстве можно увидеть предпосылки будущего сионизма. Сам факт переселения в Палестину для любого еврея содержал в себе мессианское измерение.

Следующим этапом становления сионизма был саббатаизм, который обосновал алию идентификацией Саббатаи Цеви как Машиаха. Здесь снова важную роль сыграла Лурианская Каббала. Следует подчеркнуть, что главный теоретик раннего саббатаизма, первым

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

<sup>2</sup> Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 37 – 48.

признавший в Саббатаи Цеви Машиаха, был выдающийся каббалист ашкеназ и последователь Исаака Лурьи Натан из Газы, также живший в Палестине, куда переселилась из Европы его семья.

Именно саббатаисты — уже после смерти Саббатаи Цеви — первыми организовали в 1700 году коллективный переезд евреев из Европы в Палестину. Это движение возглавил Иегуда Хасид ха-Леви (1660 — 1700), разработавший особое учение, согласно которому евреи должны собраться на земле обетованной и там ждать прихода Машиаха — «второго пришествия Саббатаи Цеви» в оптике саббатаистов. Иегуда Хасид ха-Леви назвал эту общину «хасидим» — еще до того, как этот термин стал применяться к последователям Баал Шем Това. Позднее небольшими группами в Палестину стали переезжать собственно хасиды. Первыми были последователи белорусского цадика Менахема Менделя.

В XVIII веке саббаист Яков Франк также возвращается к идее создания еврейского национального государства, изначально на территории Австро-Венгрии (Босния и Герцеговина), но в перспективе на землях, отвоеванных у Османской Империи и, в конце концов, в Палестине.

Алию, как мы видели, совершили и последователи одного из главных оппонентов хасидов Виленского гаона (перушим).

Предпосылки сионизма, таким образом, мы видим в тех еврейских течениях, которые более всего подчеркивали мессианское измерение иудаизма, были основаны на Каббале и еврейском мистицизме, а также на фундаментальной идее принятия *на самих себя* миссии Машиаха и активной формы эсхатологического восстановления (тиккун). Эта смена регистра *ожидания* была ключом сионизма как явления. Традиционный иудаизм рассеяния был основан на том, что галут представляет собой наказание Израиля за его грехи и способ очищения от них через страдания. Поэтому сами трудные условия галута являются исполнением божественной воли, которую нельзя ставить под сомнение или пытаться изменить. Галут дан еврейскому народу для покаяния и очищения, для оттачивания личного благочестия, сохранения верности еврейскому закону — даже в невыносимых условиях. Это испытание должно кончиться приходом Машиаха только тогда, когда Бог Авраама, Исаака и Иакова сочтет, что евреи выдержали все испытания и завершили цикл покаяния. Таким образом, единственная легитимная активность в таких условиях была внутренней, а внешне евреи должны были терпеливо ждать освобождения. Машиах в такой ситуации становился трансцендентной фигурой.

Мессианизм во всех его формах — от хазарского Альроя через каббалистов Цфата и вплоть до саббатаистов и франкистов — осно-

вывался на иной логике: евреи сами должны стать субъектом собственного спасения, а Палестину надо отвоевать силой — духовной (у мистиков и каббалистов) или прямой (у хазаров или франкистов). В этом и состояло изменение режима ожидания: от пассивного к активному, от трансцендентного к имманентному, от обращенного вовнутрь и покаянного к обращенному вовне и наступательному. Причем эти тенденции были распространены прежде всего среди восточноевропейских евреев, которые и стали живительной средой для возникновения сионизма как организованного течения, основанного именно на этих принципах.

Собственно сионизм возник тогда, когда к религиозной в своей основе идее осуществления «восстановления» (тиккун) с опорой на свои силы, была добавлена модель западноевропейского национализма, имеющая совершенно иное происхождение и иной смысл. Европейский национализм был направлен против традиционных Империй и призывал к строительству чисто секулярных буржуазно-демократических государств, основанных на индивидуальном гражданстве. В отличие от еврейского общества в европейском национализме полностью отсутствовало религиозное измерение, какая бы то ни было эсхатология, а также органическая коллективная идентичность: нация строилась на основании «социального контракта» отдельных граждан, образцом которых служили европейские горожане третьего сословия.

Еврейское общество Восточной Европы — религиозное, коллективистское, живущее в сельских местечках и охваченное разнообразными мистическими течениями — ничего общего с нормативным гражданами национального государства не имело. Но тем не менее прагматически — и здесь снова надо вспомнить идею Якоба Франка о «спуске в мир скорлуп» и о «священном отступничестве» — европейский национализм был полезен евреям, так как признавал их полноценными гражданами, включая соответствующие права, а также давал обоснование требованиям построения своего собственного государства.

В ходе модернизации и секуляризации европейских обществ для евреев в целом открывалась возможность принять участие во всех трех политических идеологиях Нового времени<sup>1</sup> —

- в либерализме (капитализме), чем не преминули воспользоваться многие еврейские банкиры — такие как Ротшильды, Варбурги, Голдсмиты, Коэны, Мокатта, Монтегю, Монтефиоре, Рафаэлы, Стерны, Хамбро, Куны, Лебы, Селигманы, Шиффы и т. д.;

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

- социализме — главным теоретиком коммунизма стал еврей Карл Маркс (1818 — 1883), а социализма с национальным уклоном другой еврей Фердинанд Лассаль (1825 — 1864);
- национализме, который в случае евреев получил название «сионизм».

Все эти три идеологии основаны на *активном мессианстве и имманентизации Машиаха*, а в пределе на отмене религиозного изменения вообще и полной замене божественного и небесного земным и человеческим, более того *телесным*. Здесь можно вспомнить интересное высказывание Якоба Франка:

Рабби Натан из Газы завещал, чтобы после его смерти в его гроб положили мешок с землей, давая знак, что он хотел превратить духовный мир в мир материи. Но я вам говорю, что уже в этой жизни все, что духовно, должно быть превращено в материю, подобную нашему телу. Тогда весь мир сможет увидеть, также как все видимые вещи смогут быть увиденными<sup>1</sup>.

В этом также можно увидеть следствие идеологии «спуска» и «священного отступничества» в их крайних формах.

Основателем политического сионизма стал Теодор Герцль (1860 — 1904), венгерский еврей, довольно далекий от религии и получивший светское образование. Герцль, столкнувшись с проявлениями антисемитизма в Австрии и Германии, решил, что эта проблема не может быть решена на основе либерализации европейских обществ, которые всегда будут создавать искусственные препятствия для ассимиляции евреев. Либеральные евреи и еврей-коммунисты с ним не согласились, поскольку были убеждены, что постепенное проникновение евреев в политические элиты новых демократических обществ в конце концов должно сделать евреев полностью равноправными, а затем — с учетом их избранности (в секулярной версии — «гениальности») — превратить их в правящий класс. Герцль же был убежден, что проблему равноправия может решить только *создание еврейского государства*. Основные идеи он излагает в небольшом трактате, который так и называется «Еврейское государство»<sup>2</sup>. Изначально Герцль считал, что национальное государство можно создать в Уганде (как предлагали британские власти), хотя сам он больше склонялся к Палестине. У других ранних сионистов —

<sup>1</sup> Maciejko P. The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755 — 1816. P. 16.

<sup>2</sup> Герцль Т. Еврейское государство. СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1896.

например, у Ахад ха-Ама (1856 — 1927) — были идеи о его создании в Америке.

Несколько раньше Герцля аналогичные идеи о необходимости еврейской государственности высказывал Леон Пинскер (1821 — 1891), под влиянием которого была создана одна из первых сионистских организаций «Ховевей Цион».

Считается, что сам термин «сионизм» впервые употребил Натан Бирнбаум (1864 — 1937), родом из Галиции, борец за возрождение языка идиш и основатель еще одной националистической еврейской организации «Агудат Исраэль», которая, однако, придерживалась более классического талмудического подхода и считала, что переселение в Палестину должно быть мирным и основываться на религиозно-мистических практиках, а не на политике и не на прямой силе. Лишь позднее, в XX веке, «Агудат Исраэль» признал легитимность государства Израиль.

Показательно, что все четверо — Герцль, Ахад ха-Ам, Пинскер и Бирнбаум были выходцами из Восточной Европы и вместе с тем находились под серьезным влиянием идей еврейского Просвещения — Хаскалы и европейской культуры.

В 1897 году в швейцарском городе Базель был созван первый Всемирный сионистский конгресс, где было принято решение о создании Всемирной Сионистской Организации, целью которой провозглашалось создание национального еврейского государства. Показательно, что эту инициативу бойкотировали раввины, принадлежащие к ветви реформированного иудаизма, надеявшиеся на интеграцию евреев в европейские общества (еврейский либерализм). Организация «Ховевей Цион» вошла в состав сионистского движения.

В начале XX века к религиозным переселенцам в Палестину, которые до этого составляли подавляющее большинство всех евреев, присоединились и носители секулярных идеологий — как политические сионисты, так и представители левых еврейских партий — социалистических и коммунистических (таких как российский Бунд). Таким образом, изначально созданный как светское политическое движение сионизм стал общей платформой для религиозных и секулярных кругов, включая правых и левых — вплоть до еврейских национал-большевиков. Под влиянием еврейских социалистов и народников (преимущественно из России) в Палестине возникло движение киббуцев — сельских общин, основанных на коллективном труде и общей собственности. Идеология киббуцев совмещала традиции восточноевропейских штетлов с анархизмом и аграрным социализмом, получившим широкое распространение в среде русских народников, а позднее эсеров.



В первые десятилетия XX века в Палестину под влиянием распространения сионистских идей хлынули волны еврейских переселенцев; часть евреев бежала от антисемитских преследований в Европе.

После распада Османской Империи Палестина стала подмандатной территорией Великобритании, которая, видя нарастание напряженности между арабским населением и еврейскими переселенцами, уклонялась от политического решения. Это вызвало трения и военный конфликт между радикальными сионистами и британскими силами.

После прихода к власти Гитлера в Германии в Европе начались систематические преследования евреев, которые вылились в масштабную трагедию. Религиозными крутами евреев это было оценено как финальная эсхатологическая Катастрофа—шоа или холокост, которая, согласно предсказаниям Торы и комментариям Талмуда должна непосредственно предшествовать приходу Машиаха, а следовательно, возвращению евреев на землю обетованную и строительству Третьего Храма. Тем самым сионистские проекты получили всеобщее одобрение у мирового еврейства, и идея активного мессианства стала среди евреев доминирующей. Пассивное и благочестивое ожидание было расценено как ошибка, что подтверждалось Катастрофой и связанными с ней страданиями евреев. Политическая активность евреев в вопросе утверждения своей идентичности и создания суверенного государства становилась неоспоримым императивом.

Крайние формы такого активного отношения к политике сложились еще в 1930-е годы, наиболее ярким выражением чего стали такие организации правых сионистов, как «Иргун», «Бейтар» и «Еврейский легион», в создании которых лидирующую роль сыграл Зеев Жаботинский (1880—1940), выходец из России, то есть восточноевропейский ашкеназ.

## **«Натурей Карта»**

Лишь самые последовательные противники активного мессианства остались на противоположной от сионизма позиции. В 1935 году они объединились в организацию «Натурей Карта», дословно «Стражи Города» (קריית הקדש). В основе идеологии этого антисионистского течения стояли талмудические принципы запрета на волевое решение мессианского вопроса и категорический отказ от создания еврейского государства с опорой на собственные силы до прихода Машиаха. Один из лидеров «Натурей Карта» современный 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<sup>1</sup>.

Сионизм в глазах сторонников «Натурей Карта» есть *карикатура*, опрокинутый дубль истинного иудаизма, нечто антииудейское. В терминах «Зохара» сионизм есть политико-религиозный проект эрев рав, «пяти народов великого смешения», которые под видом «евреев» создали искусственную эсхатологическую *пародию*. Поэтому существование государства Израиль не приближает приход Машиаха, а, напротив, построенное раньше времени и вопреки талмудической логике ожидания как насилие и инсценировка современное государство Израиль уже само по себе есть *непреодолимая преграда на пути Машиаха*. Машиах не придет до тех пор, пока эта «демоническая пародия» и ее создатели не будут *уничтожены*. Соответственно, с позиции этой крайней иудейской ортодоксии, вся совокупность евреев-трансгрессоров, покинувших иудаизм и включившихся в процессы модернизации, представляется собой ничем не оправданных предателей и «сатанистов», изменивших вере отцов и навлекших беду на все еврейство — не от лица «народов», гоев, могуществ «той стороны» (*sitrā ahrā*), но от лица самого Бога Израилева, возмущенного нестойкостью и падением избранного народа.

Катастрофа, по мнению некоторых представителей «Натурей Карта», вполне заслужена, она была закономерным ответом на действия евреев, преступивших заповеди Талмуда и ставших носителя-

<sup>1</sup> «Они преступили Три Талмудические Заповеди». Интервью с рабби Беком // Элементы. 2000. № 9.

ми чистого и ничем не оправдываемого зла — как для самого еврейства, так и для других людей. Раввин Бек описывает это 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 попускание Богом избиения евреев. Бог допустил, чтобы в случае отступления от Трех Заповедей, «плоть евреев была открыта для избиения». В этом смысле действительно есть связь между сионизмом, антисемитизмом и нацистскими преследованиями. Евреи преступили Три Талмудические Заповеди и тем самым подставили себя под удар. (...) Во-первых, еврейский народ поклялся не восставать против народов мира. Во-вторых, он поклялся не участвовать в действиях, которые могут ускорить наступление Конца Света. В-третьих, он поклялся не возвращаться всем вместе в страну Израиль. Таковы Три Талмудические Клятвы, которые еврейский народ обязался соблюдать. Сионизм, со всей очевидностью, вошел в прямое противоречие с каждой из них<sup>1</sup>.

Три Талмудические Заповеди, о которых идет речь, содержатся в «Вавилонском Талмуде»<sup>2</sup> в параграфе 111а и в Мидраше, комментирующем «Песнь Песней»<sup>3</sup>.

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.

Однако члены «Натурей Карта» остались в подавляющем меньшинстве, так как сионизм — во всех его версиях — постепенно стал главенствующей идеологией евреев в мировом масштабе. В целом же можно рассматривать «Натурей Карта» как прямое продолжение пре-модернистской версии классического ортодоксального иудаизма, почти полностью вытесненного сегодня модернизированными версиями.

## Маркс: парадоксы еврейского освобождения

Коммунистическая идеология была разработана немецким евреем Карлом Марксом на основании нескольких источников — мате-

<sup>1</sup> «Они преступили Три Талмудические Заповеди». Интервью с рабби Беком.

<sup>2</sup> Babylonian Talmud. Tractate Kethuboth. L.: Soncino Press, 1971.

<sup>3</sup> Midrash Rabbah. Shir ha-Shirim. N. Y.: Mesorah Publications, 2014.

риализма и научной картины мира Европы Нового времени, французского прогрессизма и атеизма и подвергшейся глубокой переработке в материалистическом ключе философии Гегеля (1770 — 1831). Сам Маркс никак не подчеркивал своего происхождения, и более того, в его трудах содержатся антисемитские пассажи, направленные как против еврейской буржуазии, так и против своих идеологических противников из числа социалистов — например, против Фердинанда Лассалля.

Согласно учению Маркса, общество должно быть построено на основах атеизма и интернационализма, что приведет к полному упразднению как иудаизма (в смысле религии), так и евреев (в смысле этнической группы или «нации»). В своей работе «К еврейскому вопросу», полемизируя с философом-гегельянцем Бруно Бауэром (1809 — 1882), Маркс дает интерпретацию еврейской идентичности в оптике своей коммунистической доктрины, где фигура еврея становится синонимом главного врага социализма. Маркс пишет:

Постараемся взглянуть в действительного еврея-мирянина, не в *еврея субботы*, как это делает Бауэр, а в *еврея будней*.

Поищем тайны еврея не в его религии, — поищем тайны религии в действительном еврее.

Какова мирская основа еврейства? *Практическая* потребность, *свокорыстие*.

Каков мирской культ еврея? *Торгашество*. Кто его мирской бог? *Деньги*.

Но в таком случае эмансипация от *торгашества* и *генег* — следовательно, от практического, реального еврейства — была бы самоэмансипацией нашего времени.

Организация общества, которая упразднила бы предпосылки торгашества, а следовательно и возможность торгашества, — такая организация общества сделала бы еврея невозможным. Его религиозное сознание рассеялось бы в действительном, животворном воздухе общества, как унылый туман. С другой стороны, когда еврей признает эту свою практическую сущность ничтожной, трудится над ее упразднением, — тогда он высвобождается из рамок прежнего своего развития, трудится прямо для дела человеческой эмансипации и борется против крайнего практического выражения человеческого самоотчуждения.

Итак, мы обнаруживаем в еврействе проявление общего современного антисоциального элемента, доведенного до нынешней своей ступени историческим развитием, в котором евреи приняли, в этом дурном направлении, ревностное участие; этот элемент до-

стиг той высокой ступени развития, на которой он необходимо должен распасться<sup>1</sup>.

И Маркс заключает радикальным выводом:

*Эмансипация евреев в ее конечном значении есть эмансипация человечества от еврейства<sup>2</sup>.*

В конце той же статьи он дает уточненную формулировку, подчеркивая социальные аспекты своих утверждений:

Общественная эмансипация еврея есть эмансипация общества от еврейства<sup>3</sup>.

Интересно проследить мысль Маркса в контексте еврейской идентичности. Маркс явно под «евреем» имеет в виду ту социально-политическую и, что еще важнее для Маркса, экономическую функцию, которую евреи выполняли в европейском обществе XIX века. Здесь сразу за скобки выносятся евреи местечек, бывшие крестьянами и мелкими ремесленниками, и по определению не попадающие в описываемый Марксом образ «еврея». Именно они впоследствии и стали самыми яростными сторонниками марксизма, видя в критике Марксом «евреев» нечто их самих совершенно не затрагивающее — в силу их принадлежности к иной социальной категории — к еврейским низам, к еврейским крестьянам и «пролетариям». Соответственно, Маркс предлагает евреям освобождаться не от самих себя, но от «еврейской буржуазии».

Эта еврейская буржуазия является феноменом гетто и связана в большей степени с западноевропейским еврейством (французским, голландским, английским и немецким), нежели с восточноевропейским. Лишь часть еврейских буржуа и олигархов Польши, Чехии и Австро-Венгрии могли бы быть отнесены к этому проклинаемому Марксом типу еврея. Речь идет о евреях-либералах, которые, по Марксу, не просто воспользовались развитием капитализма, но и сыграли в нем ключевую роль — особенно в становлении финансовой системы, основанной на процентном капитале, традиционном занятии западноевропейских евреев. Маркс выводит главенствующую роль евреев в финансовой системе из ... монотеистической религии.

<sup>1</sup> Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 408.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 413.

Монотеизм еврея представляет собой поэтому в действительности политеизм множества потребностей, политеизм, который возводит даже отхожее место в объект божественного закона. Практическая потребность, эгоизм — вот принцип гражданского общества, и он выступил в чистом виде, как только гражданское общество окончательно породило из своих собственных недр политическое государство. *Бог практической потребности и своекорыстия — это деньги.*

Деньги — это ревнивый бог Израиля, пред лицом которого не должно быть никакого другого бога. Деньги низводят всех богов человека с высоты и обращают их в товар. Деньги — это всеобщая, установившаяся как нечто самостоятельное, *стоимость* всех вещей. Они поэтому лишили весь мир — как человеческий мир, так и природу — их собственной стоимости. Деньги — это отчужденная от человека сущность его труда и его бытия; и эта чуждая сущность повелевает человеком, и человек поклоняется ей.

Бог евреев сделался мирским, стал мировым богом. Вексель — это действительный бог еврея. Его бог — только иллюзорный вексель<sup>1</sup>.

В этих определениях виден не только атеизм и материализм Маркса, отказывающегося верить в наличие трансцендентного измерения и толкующего любую религию как прикрытие каких-то конкретных классовых интересов, скрывающее их сущность. Не испытывая симпатий к христианству, Маркс видит в нем лишь попытку «украсить» еврейство, как поклонение деньгам — то есть максимальной концентрации чистого имманентного наличия. Маркс пишет:

Христианство возникло из еврейства. Оно снова превратилось в еврейство.

Это чрезвычайно важное замечание. По Марксу, история христианства была историей «иллюзии», попытавшейся скрыть, завуалировать грубый «монотеизм» накопления. Модерн, покончивший с христианством, все вернул на свои места, и именно поэтому Новое время и капитализм стали триумфом еврейского духа и еврейской религии как религии денег. Евреи становились менялами и процентщиками не потому, что для них были закрыты другие профессии, но потому, что именно это соответствовало их исторической сущности, их идентичности, их миссии, считает Маркс. Он поясняет:

---

<sup>1</sup> Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 410.

*Химерическая* национальность еврея есть национальность купца, вообще денежного человека<sup>1</sup>.

Евреи являются носителями духа отчуждения, и поэтому капитализм представляет собой триумф евреев, кульминацию их исторической миссии, своего рода приход Машиаха, который и есть Капитал. Отсюда Маркс делает вывод:

Следовательно, сущность современного еврея мы находим не только в пятикнижии или в талмуде, но и в современном обществе,— не как абстрактную, а как в высшей степени эмпирическую сущность, не только как ограниченность еврея, но как еврейскую ограниченность общества.

Как только обществу удастся упразднить эмпирическую сущность еврейства, торгашество и его предпосылки, еврей станет невозможным, ибо его сознание не будет иметь больше объекта, ибо субъективная основа еврейства, практическая потребность, очеловечится, ибо конфликт между индивидуально-чувственным бытием человека и его родовым бытием будет упразднен<sup>2</sup>.

В этом состоит марксистская этика: преодолеть капитализм, и как следствие этого преодоления — через пролетарскую революцию, экспроприацию экспроприаторов, диктатуру пролетариата и построение социалистического, а затем коммунистического общества — *исчезнет и сама фигура еврея*.

Кроме интернационализма, атеизма и специфического толкования социального прогресса в этой программе Маркса можно увидеть также и иное измерение.

Во-первых, как мы уже заметили, критика Маркса направлена против еврейской буржуазии, которая была важнейшей составляющей именно западноевропейского общества. Индустриализация, урбанизация и установление капиталистических отношений в Восточной Европе существенно запаздывали, и по этой причине сам Маркс исключал возможность пролетарской революции в какой-либо из восточноевропейских стран — особенно в аграрной и консервативной России. С его точки зрения, пролетарские революции должны состояться в странах Западной Европы и быть направлены против капитализма в целом. Восточноевропейские евреи вполне могли быть солидарны с такой позицией и встать на сторону Маркса.

---

<sup>1</sup> Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 411.

<sup>2</sup> Там же. С. 412 — 413.

Во-вторых, сама структура марксизма, основанная на своеобразно истолкованной гегелевской диалектике, могла быть расшифрована в герменевтике иудейского историала. Эпоха отчуждения, закабаления и эксплуатации — феодализм и капитализм — могла быть приравнена к онтологическим условиям галута (изгнания). Но как галут был прелюдией к наступлению мессианских времен, так и капитализм — представляющий собой Катастрофу — должен был завершиться освобождением (геула) и наступлением всеобщего равенства и волшебного свободного мира коммунизма (приход Мashiаха и восстановление райских условий).

В-третьих, марксизм призывал к предельной имманентизации субъекта и к опоре исключительно на собственные силы, что вполне соответствовало духу саббатаизма и активного мессианства в самых разных его проявлениях. Это также более всего было свойственно именно восточноевропейским евреям, в чем можно усмотреть и отголосок хазарского фактора.

И наконец, в-четвертых, религиозный нигилизм, атеизм и материализм Маркса можно интерпретировать как предельную версию франкистского «спуска», «святого отступничества». Еврей, спускающийся в самый центр ада (нигилизм), призван вызволить оттуда рассеянные искры света. Таким образом, для франкистов Маркс открывал еще одно измерение, более inferнальное, нежели вступление в скорлупу Исава, то есть обращение в христианство. Обращение в марксизм с его социологически обусловленным антисемитизмом и самоотрицанием еврейской идентичности можно рассматривать как предельный случай «спасения через грех».

Марксизм постепенно захватил значительную часть восточноевропейского еврейства. В некоторых странах — прежде всего в СССР, а также в Венгрии, и отчасти в Польше, евреи-коммунисты (выходцы из штетлов и реже гетто) играли ключевую роль в установлении коммунистических режимов. В некоторых случаях — как например, Владимир Тан-Богораз (1865 — 1936), выходец из семьи раввина из Подолья — евреи-большевики ясно осознавали связь коммунизма с саббатаизмом<sup>1</sup>.

## Еврейские истоки либерализма

Маркс, отождествляющий евреев с капиталом, должен был иметь для этого серьезные основания. Фундаментальное исследование этих связей в сфере истории экономики и социологии осуществ-

---

<sup>1</sup> Агурский М. Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003.



вил немецкий социолог Вернер Зомбарт (1863 — 1941), посвятивший этой проблеме отдельный труд, признанный классическим — «Евреи и экономика»<sup>1</sup>. Отчасти он обращается к этой теме и в другой работе — также классической — «Буржуа»<sup>2</sup>.

В основе идей Зомбарта лежит тщательный анализ религиозного права евреев применительно к двум категориям лиц — к другим евреям и к неевреям, гоям. В отношении евреев традиционный закон Торы и Талмуда накладывает такие же ограничения, как в целом и в других религиях. Например, запрещается давать деньги в рост (прямой запрет не только в Библии, но и в христианстве и исламе), спекулировать на цене (искусственно повышая или понижая ее), и в целом обманывать, обкрадывать, вводить в заблуждение, необоснованно расхваливать товар и т. д. Все эти ограничения как раз и составляли религиозно-нравственные преграды для становления современного капитализма и либерализма, которые основаны на прямо противоположных принципах — свободной конкуренции, свободных цен, рекламе и росте денег. Проследивая этапы перехода от традиционной (ограниченной) экономики к экономике капиталистической, Зомбарт сталкивается с особенностью еврейского партикуляризма, которая и приводит к тому, что в отношении неевреев вступают в игру *не те правила*, которыми евреи должны руководствоваться в отношении друг ко другу. Зомбарт пишет:

Обстоятельством, благодаря которому еврейская религия была в состоянии оказывать прямо-таки ниспровергающее основы действие, было ее своеобразное отношение к чужим. Еврейская этика сделалась двуликой: смотря по тому, шло ли дело о евреях или неевреях, нравственные нормы были различные. То явление, которое первоначально имеет место, пожалуй, в каждой народной этике: двойная мораль по отношению к соплеменникам и чужим, — оно удержалось у еврейского народа благодаря его своеобразным судьбам в течение длинного ряда столетий и оказывало вплоть до самого последнего времени влияние на своеобразие деловых принципов у евреев<sup>3</sup>.

Но легитимация илиlicitных самих по себе экономических практик в определенных случаях (в отношения с гоями) открывала возможность постепенно расширять область их применения. Так,

<sup>1</sup> Зомбарт В. Евреи и экономика // Зомбарт В. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2005.

<sup>2</sup> Зомбарт В. Буржуа // Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М.: Айрис-пресс, 2004.

<sup>3</sup> Там же. С. 261 — 262.

Зомбарт показывает, что к концу эпохи Возрождения *разрешение* давать гоям деньги в рост перешло в *повеление* делать это, и в таком виде вошло в текст свода еврейских законов «Шулхан Арух». Таким образом, евреи подталкивались к тому, чтобы становиться ростовщиками, а в пределе целенаправленно заниматься системой финансов.

Вместе с тем изменялось и отношение к установлению «справедливой цены» (*justum pretium*), которое распространялось только на евреев, а в отношении гоев это требование отбрасывалось, создавая прецедент практики капиталистического ценообразования — «свободной цены».

Это наблюдение обладает колоссальной социологической ценностью: матрицу современного экономического либерализма следует искать в практиках еврейской экономики, построенной на сочетании религиозных предписаний в духе этноцентризма и партикуляризма и на конкретных условиях существования в рамках европейского гетто. Сам капитализм представляет собой трансгрессию религиозно-нравственных законов, основанных не просто на монотеистических религиях, но на социальной справедливости, свойственной хозяйственному укладу любого народа. Еврейский народ не исключение, и если бы не условия галута, где евреи были вынуждены жить бок о бок с неевреями (гоями) и еще подвергаться регулярным преследованиям по религиозным мотивам, он также оставался бы в пределах традиционной экономики, не имеющей ничего общего ни с капитализмом, ни с либерализмом, ни с открытым рынком, ни с финансовой системой, ни с ростовщическими сетями, ни с заведомо лживой рекламой и бесчестной конкуренцией. Но совокупность этих факторов сделала евреев носителями нового типа хозяйства, что и привело к тому выводу, который зафиксировал Маркс: «Деньги — это ревнивый бог Израиля, пред лицом которого не должно быть никакого другого бога» и «сущность современного еврея мы находим не только в пятикнижии или в талмуде, но и в современном обществе». Конечно, это не так в отношении всей иудейской традиции и всего еврейского народа, но применительно к конкретному типу еврейского общества в рассеянии в условиях гетто и в контексте западноевропейских обществ позднего Возрождения и Нового времени это отчасти справедливо, и Вернер Зомбарт показывает, почему и как такая ситуация сложилась.

При этом Зомбарт, как и Маркс, пытается истолковать отношение евреев к деньгам метафизически. Он пишет:

Еще одним велением судьбы, которому евреям пришлось подчиниться, были *деньги*; евреи веками являлись хранителями сокро-

вищ, и это обстоятельство наложило глубокий отпечаток на их характер и его своеобразие, так как в деньгах как бы слились воедино оба фактора, определяющие еврейский характер, то есть пустыня и странствование. Деньги также лишены конкретного содержания, как и земля, из которой евреи пришли: они — только масса, только количество, как и стада, они так же текучи, также ни в чем не укоренены, как и кочевая жизнь, у них нет корней, которые уходили бы в какую-либо плодородную почву, как уходят корни растений или дерева. Постоянное обращение с деньгами все больше и больше отучало евреев от качественного восприятия мира и направляло их чувства в русло абстрактно-количественных воззрений и оценок. Однако в то же время им удалось раскрыть все тайны, сокрытые в деньгах, они постигали все таинственные силы, которые в деньгах скрывались. Они стали властителями денег, через деньги, которые сумели подчинить себе, стали властителями мира<sup>1</sup>.

В этих соображениях есть отчасти верные догадки о роли евреев в становлении капиталистического общества, но отчасти и натяжки. Пустыня и кочевничество не породили ничего даже отдаленно напоминающего еврейскую любовь к деньгам у других народов. То, что евреи связали на определенном этапе свою судьбу именно с деньгами, все же скорее является результатом условий галута, нежели собственно древнееврейской истории. Хотя нельзя исключить, что иудейское толкование монотеизма — особенно в его оппозиции к западно-семитской традиции народов Ханаана и с подчеркнутым креационизмом — могло быть также важным метафизическим фактором.

В любом случае реконструкции Зомбарта и Маркса относятся только к определенному типу евреев — к евреям, отождествившим свою судьбу с деньгами, торговлей, открытым рынком и капитализмом. Естественно, вовлеченные в это направление евреи становились носителями особой идеологии, которую принято называть «либерализмом» и которая возводит все основные принципы открытого рынка (без каких-либо религиозных, нравственных и социальных ограничений) в статус высших ценностей и абсолютных нормативов. Эту идеологию впервые систематически сформулировали протестанты и особенно англосаксы, но в ходе ее распространения часть евреев сделали ставку именно на нее. Естественно, это коснулось ашкеназов, и Зомбарт подчеркивает, что это направление получило гораздо более широкое распространение как раз среди ашкеназов и особенно среди ашкеназов из Восточной Европы, тогда как се-

---

<sup>1</sup> Зомбарт В. Евреи и экономика. С. 591.

фарды были более традиционны в своих экономических практиках, основываясь на классических предписаниях Талмуда.

### Ротшильды: пророки божественных денег

Практическим воплощением еврейского капитала стала семья Ротшильдов, постепенно превратившаяся в нарицательный символ евреев, обладающих колоссальным состоянием и оказывающих решающее влияние на мировую экономику и политику. Ротшильды служат иллюстрацией к тому, что Маркс и Зомбарт понимали под фигурой «еврея», поклоняющегося «Богу» денег и прибыли.

Основателем династии Ротшильдов был Майер Амшель Ротшильд (1744 — 1812), сын мелкого менялы и процентщика из гетто Франкфурта-на-Майне Амшеля Мозеса<sup>1</sup> (ок. 1710 — 1755). Название «Ротшильд» пошло от эмблемы, украшавшей дом этой семьи, где был нарисован красный щит (на немецком — Rote Schield). Следует обратить внимание на то, что Франкфурт-на-Майне был одним из главных центров саббатаизма и франкизма в Германии. Еще до начала проповеди Саббатаи Цеви здесь с 1648 года активно распространялось влияние лурианской Каббалы, что стало позднее основой для саббатаистской и франкистской<sup>2</sup> сети. Показательно, что некто Якоб Ротшильд упомянут в хрониках 1775 года как последователь саббатаистского раввина Йонатана Эйбешюца, а сами банкиры Ротшильды, по свидетельству Моисея Поргеса (1781 — 1870), выступали финансистами Евы Франк. В силу того, что сами саббатаисты настаивали на том, чтобы держать свои истинные взгляды в строжайшей тайне, истинную картину связей Ротшильдов с саббатаизмом восстановить невозможно, но нельзя исключить, что «банковская Империя» Ротшильдов была надстройкой над более глубокой саббатаистской и франкистской структурой. Саббатаисты в целом активно использовали семью для продвижения позиций своей общины. Так, часто родные братья из саббатаистской семьи переходили в разные религии — христианство, ислам, различные секты, чтобы, продвинувшись в соответствующих обществах и заняв в них влиятельные позиции, помогать друг другу и делать общее дело<sup>3</sup>. Именно этот

<sup>1</sup> *Ferguson N. The House of Rothschild: Money's Prophets 1798 — 1848. N. Y.: Viking, 1999.*

<sup>2</sup> Столица «сетевого государства» франкистов — «двор» самого Якоба Франка и его дочери Евы — с 1786 года находилась в области Оффенбах, расположенной рядом с Франкфуртом-на-Майне. Это было как раз при жизни Майера Амшеля Ротшильда.

<sup>3</sup> *Mandel A. Le Messie militant ou la fuite du ghetto. Histoire de Jacob Frank et du mouvement frankiste-Histoire de l'Ordre de Frères de Saint Jean l'Évangéliste d'Asie en Europe.*

принцип, но в условиях секулярной Европы, и стал залогом стремительного обогащения семьи Ротшильдов, начиная с Майера.

Майер Амшель Ротшильд, отталкиваясь от более чем скромного состояния своего отца, в кратчайшие сроки сумел построить крупнейшую банковскую систему в Европе. При этом, угадав тенденции времени, он делал ставку не просто на оказание финансовых услуг тому или иному европейскому монарху, что было обычной практикой еврейских дельцов и ростовщиков галута, но изначально заложил в свою систему принцип полной независимости своей финансовой структуры от конкретной европейской страны и ее правителей. Одним из главных принципов финансовой Империи Ротшильдов стало применение династического принципа, свойственного высшей европейской аристократии, к собственной семье, наделяемой высшим статусом не в социальном, но в экономическом смысле. Цель была не допустить утечки капитала из семьи, как политические правители стремились сохранить централизацию государств и предотвратить его распад через склоки наследников. Таким образом, Майер Амшель Ротшильд изначально создавал свою финансовую систему как Империю, экономическое государство, управляемое банкирской династией.

Исходя из этого принципа, он воспитал пять своих сыновей в этом духе, изначально готовя их, чтобы стать финансовыми правителями в самых крупных государствах Европы. Так, старший сын Амшель Майер Ротшильд (1773—1855) обосновался во Франкфурте-на-Майне, откуда начинал отец. Второй сын Соломон Майер Ротшильд (1774—1855) отправился в Вену, где Ротшильды особенно тесно сблизились с династией Габсбургов, которые возвели всех братьев Ротшильдов во дворянство, сделав их «баронами де Ротшильдами». Третий сын Натан Майер Ротшильд (1777—1836), самый успешный и влиятельный из них, закрепился в Лондоне, поспособствовав стремительному умножению богатства всей семьи. Четвертый сын Калман Майер Ротшильд (1788—1855) уехал в Неаполь и стал одним из главных финансистов Италии. И наконец, младший сын Якоб Майер Ротшильд (1792—1868) возглавил банкирский дом в Париже. Показательно, что во всех этих городах были влиятельные центры саббатаизма и франкизма. Действуя совместно с предельной эффективностью и солидарностью, Ротшильды в кратчайшие сроки сумели создать финансовую сеть, включающую банки, биржи, инвестиционные фонды и другие экономические институты, которые стали важнейшим элементом всей финансовой системы Европы. Они воплотили в своей «Империи» принципы интернационализма и гражданского общества, действуя через голову стран и прави-

тельств и ища лишь обогащения, выгоды и новых территорий для захвата и присвоения. Они активно участвовали в политике, помогая правительствам тех стран, на территориях которых они находились, решать многие политические, дипломатические и даже военные вопросы (в том числе пользуясь своими связями в других странах, где находились вначале братья, а затем и нарастающая сеть родственников), пока не стали самостоятельной финансовой силой, рост которой — и то на время — приостановился лишь в период нахождения у власти в Германии Гитлера, а в Италии Муссолини, когда собственность Ротшильдов была конфискована, а их деятельность была пресечена. Ротшильды стали во многом движущей силой Британской Империи в Африке, приняв участие в основании компании Де Бирс и строительстве Суэцкого канала, а также в колониальных проектах Сесила Роудса<sup>1</sup> (1853 — 1902). Лайонел Уолтер Ротшильд (1868 — 1937) должен был возглавить тайное «Общество избранных» (Society of the Elect)<sup>2</sup>, основанное Сесилом Роудсом для воплощения в жизнь проекта глобальной англосаксонской Империи, для строительства которой планировалось использовать мировые финансовые сети Ротшильдов.

Сами Ротшильды свои политические взгляды обычно не афишировали, хотя некоторые представители британской ветви сделали много усилий для создания государства Израиль. Тот же Лайонел Ротшильд первым получил Декларацию Бальфура. Ротшильды способствовали переселению евреев в Палестину, но жестко сионистских позиций, как правило, не занимали, выступая скорее от лица *европейской глобалистской либеральной элиты*, нежели от лица *еврейского народа*.

В целом можно рассматривать Ротшильдов как ярчайших носителей Первой политической теории<sup>3</sup>, либерализма, которым удалось извлечь из нее максимальную практическую прибыль.

Показательны слова немецкого поэта еврейского происхождения Генриха Гейне (1797 — 1856):

Деньги — это бог нашего времени, и Ротшильд пророк этого бога.

Denn das Geld ist der Gott unserer Zeit, und Rothschild ist sein Prophet<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

<sup>2</sup> Quigley C. The Anglo-American Establishment: From Rhodes to Cliveden. N. Y.: Books in Focus, 1981.

<sup>3</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

<sup>4</sup> Heine H. Lutetia: Berichte über Politik, Kunst und Volksleben. B.: Karl-Maria Guth, 2014. S. 112.

Ротшильды как жрецы религии капитала были идеальной иллюстрацией для коммунистических воззрений Маркса, считавших евреев поклонниками «золотого тельца», авангардом мирового капитализма.

## **От Адама Смита до Джорджа Сороса: открытое общество и алхимия финансов**

Первые теории относительно капиталистической модели хозяйства сложились в начале XVIII века в Англии. Ведущую роль здесь играл шотландский философ и экономист протестант Адам Смит (1723—1790). В своей знаменитой работе «Исследование о природе и причинах богатства народов»<sup>1</sup> Адам Смит впервые построил модель хозяйства, основанную не на владении землей, к чему сводились все предшествующие построения европейских экономистов, но на предпринимательской активности, развертывающейся преимущественно в городских условиях. Богатство у Смита открывалось от земли и, соответственно, от сословного общества, тем самым обосновывался капитализм — с его практиками свободного обмена, развития промышленности, ростом среднего класса и системой кредита. Тем самым Смит описывал фундаментальный переход от традиционного общества с его неизменными структурами к обществу современному, подвижному и динамически развивающемуся. Изначально либерализм Смита не содержал в себе никаких еврейских элементов и соответствовал логике развертывания англо-британского историала и теоретизации опыта английской талассократии<sup>2</sup>. Однако описанная Адамом Смитом модель открывала европейскому еврейству новые возможности, так как в большинстве стран евреям запрещалось владеть землей, и все богатство они могли извлекать лишь из ростовщичества и торговли. Развитие промышленного производства также было чрезвычайно выгодно для них, поскольку позволяло расширить область экономической активности.

Последователем Адама Смита, развившим его основные идеи, но также подвергшим отдельные стороны его теории обоснованной критике, был другой классик капиталистической экономики Давид Рикардо (1772—1823), выходец из семьи евреев-сефардов. Отец Рикардо был биржевым маклером. Однако Рикардо перешел из иудаизма в близкую к нему разновидность протестантизма — унитариа-

<sup>1</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007.

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

нистов, чья теология отрицала Троицу. Однако ни Смит, ни Рикардо в отличие от социалистов и Маркса не превратили либерализм в законченную идеологию, которая в их трудах оставалась в имплицитном состоянии.

Более отчетливо принципы либерализма разработали англичанин Иеремия Бентам (1748 – 1832), основоположник утилитаризма и шотландец Джон Стюарт Милль (1806 – 1873), чей отец тесно дружил с Рикардо. Они придали заложенному в либеральной философии принципу индивидуализма системный характер. Снова мы видим среди крупнейших фигур либерализма англичан и шотландцев. Англичанином был и еще один видный философ-либерал Герберт Спенсер (1820 – 1903), сочетавший индивидуализм с теорией происхождения видов Чарльза Дарвина (1809 – 1882) и ставшего родоначальником «социал-дарвинизма».

Ярким теоретиком либерализма как идеологии стал уже в XX веке австрийский еврей Карл Поппер (1902 – 1994), занимавшийся приоритетно философией науки, но написавший важнейший идеологический труд — «Открытое общество и его враги»<sup>1</sup>. В этой книге Поппер обосновывает основные моменты либеральной философии применительно к условиям XX века. Начиная с критики Платона и Аристотеля, Поппер переходит к социализму и национализму (Второй и Третьей политическим теориям), которые квалифицирует как «врагов открытого общества». Основная идея Поппера состоит в том, что и коммунисты, и националисты оперируют с идеальными представлениями, нормами и проектами, которые силой стремятся навязать обществу, что приводит к катастрофам, войнам и установлению тоталитарных режимов. Им необходимо противопоставить лишь либерализм, не просто основанный на открытом рынке (этот принцип лежит в основе капитализма), но представляющий собой *открытую систему*, способную к постоянной эволюции без какой-то одной заданной цели. Либерализм, по Попперу, должен вытеснить политику как таковую, *заменяв ее торговлей*, а отношения между людьми должны повторять принципы рынка и множества транзакций, страховых операций и фьючерсных сделок, из которых рынок складывается. Поппер обрушивается на Маркса, Ленина, Сталина и Гитлера, видя в них фигуры тиранов и диктаторов, выступающих против самого принципа свободы.

Поппер нападает на любые философские учения, которые говорят о норме, то есть об идее, о чем-то должном. Это затрагивает как

---

<sup>1</sup> Поппер К. Открытое общество и его враги. М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.



идеализацию прошлого, так и наличие каких-то целей в будущем или образца для настоящего.

Идеи Карла Поппера на практике применил его ученик восточноевропейский (венгерский) еврей Джордж Сорос, вначале добившийся колоссальных успехов на фондовом рынке благодаря спекуляциям с национальными валютами, а затем вложивший значительную часть своих капиталов в продвижение сетей различных неправительственных организаций и фондов, которые выступали за идеи глобализации, гражданское общество, права человека, демонтаж суверенитета национальных государств<sup>1</sup>. Джордж Сорос воплощает в себе красочный образ того еврея-капиталиста, который не имеет никакой иной религии, кроме религии денег («алхимии финансов»<sup>2</sup>, как он сам это называет), не признает никаких государств и наций и с мессианским упорством идет к установлению либеральной утопии открытого общества в глобальном масштабе<sup>3</sup>. При этом он опирается на созданную им сеть информаторов, агентов, эмиссаров, посланников, единомышленников и прямых сотрудников, которые напоминают одновременно хасидские сети Подолии и Польши, и финансовые институты ранних Ротшильдов, действующие по экстра-территориальному принципу.

### «Странные действия» либералов

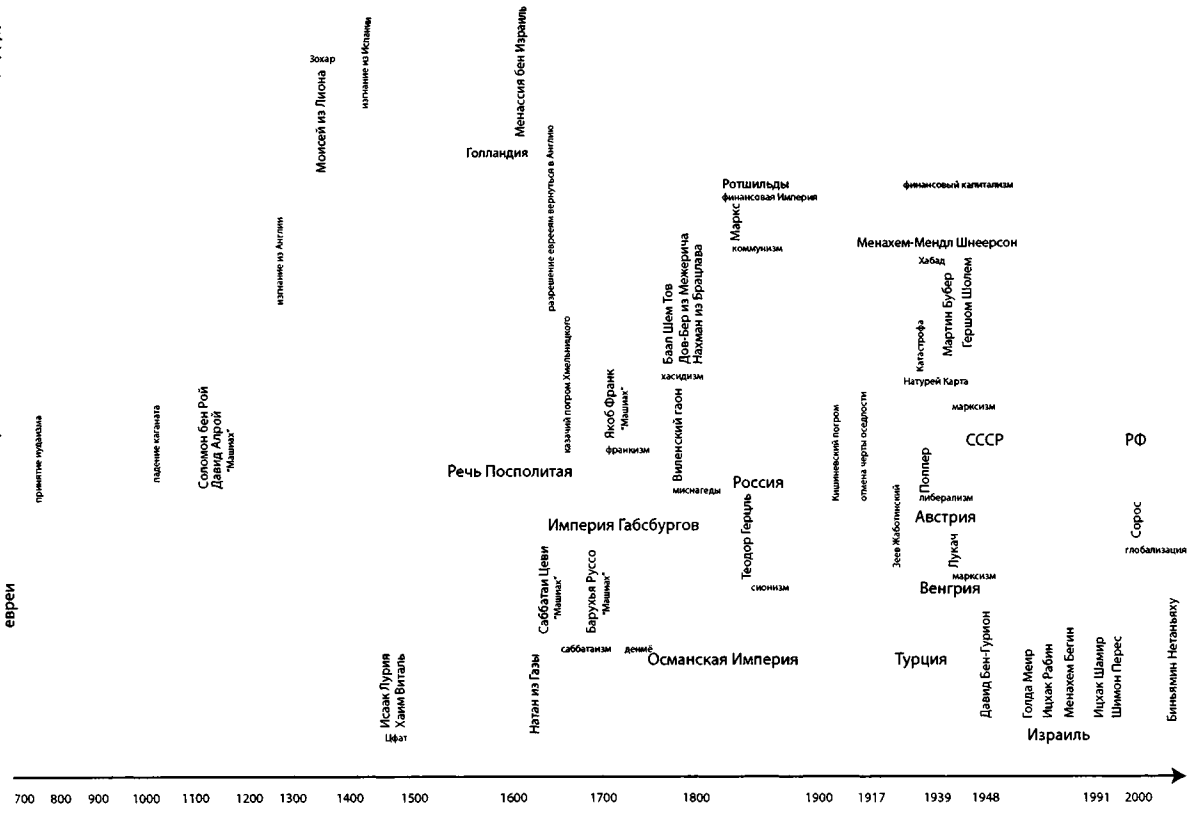
Следует обратить внимание на то, что в целом еврейский либерализм в отличие от сионизма и коммунизма сформировался прежде всего в Западной Европе, и его основными фигурами были западноевропейские ашкеназы. Конечно, отдельные евреи, выходцы из Восточной Европы, активно включались в этот процесс и извлекали выгоду из становления либеральной парадигмы, но с точки зрения геософии, еврейство Восточной Европы никак нельзя признать источником этой формы идеологической активности. *Если сионизм и еврейский социализм во многом являются феноменом, вызревшим в штетле, то еврейский либерализм — это продукт гетто и западноевропейской культуры.* Влияния либеральной идеологии на восточноевропейские общества и в том числе на восточноевропейских евреев шло исключительно с Запада, и если евреи и становились их носителями, то в результате внешнего воздействия. Поэтому для ев-

<sup>1</sup> Сорос Дж. О глобализации. М.: Эксмо, 2004.

<sup>2</sup> Сорос Дж. Алхимия финансов. М.: Инфра-М, 2001.

<sup>3</sup> Сорос Дж. Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. М.: Некоммерческий фонд «Поддержка культуры, образования и новых информационных технологий», 2001.

Палестина      Византийские евреи      Хазария      ашкеназы      сефарды



История восточноевропейских евреев

реев Восточной Европы либерализм представляет собой западничество, довольно чуждое совершенно иному мистическому и мессианскому настрою.

При этом нельзя упускать из виду и возможность франкистской подоплеки в истоках либерализма. Либеральная идея полного отказа от всякой коллективной идентичности — расовой, религиозной, этнической и в последнее время гендерной — может быть осмыслена как крайний случай «спуска» и самая радикальная версия «спасения через грех». Мертвый мир отчужденных финансов, замена органической жизни технологическими симулякрами и триумф индивидуума, полностью лишённого качественного содержания, могут быть расценены как самое «странное действие» из всех возможных (в оптике саббатаистской теории «священного отступничества»). Построить глобальное общество без народов и государств, без справедливости и культуры — вполне может быть своеобразным планом по достижению предельного дна бытия, где посвященные призваны собрать последние искры в осколках разбитых ваз. Таким образом, глобалистские практики и открытое содействие глобальной диссоциации может рассматриваться как еще один сценарий «спасения через грех».

И наконец, исходя из двойных моделей отношения евреев к не-евреям можно предположить, что сторонники либерализма хотят ввергнуть в глобализацию все остальные народы, рассчитывая — именно в силу своей центральной позиции в этом процессе — самим избежать катастрофических последствий. Это вполне укладывается в этику галута, анализируемую в экономической сфере Зомбартом, но едва ли до конца осознано самими еврейскими либералами. Трудно себе представить, что в условиях глобализации все народы утратят идентичность, а евреи нет; все религии будут извращены, а иудаизм сохранится; все будут заменены роботами, киборгами и искусственным интеллектом, а евреи сохраняют человечность. Но может быть, именно в этой надежде и состоит новая форма мессианства, обоснованного рискованной и вполне сатанинской антиномистской стратегией «странных действий».

## Глава 4. Гештальты восточноевропейского еврейства

### Еврейская культура Нового времени: необходимость двойной герменевтики

Еврейская идентичность, долгие века проявлявшая себя в контексте религиозного иудаизма и Талмуда, включая радикальные мессианские и антиномистские формы, обретала новое выражение по мере модернизации евреев Восточной Европы и их интеграции в культурные процессы европейского Модерна. Но тем не менее во многих случаях, даже используя основные приемы европейской культуры, еврейские авторы, ангажированные в новое европейское искусство, воплощали имплицитно или эксплицитно *еврейские смыслы*, отражающие проблемы и процессы, протекающие внутри еврейской идентичности и связанные с *еврейским* мировоззрением и *еврейским* историалом. Поэтому труды многих европейских авторов еврейского происхождения приобретают осмысленность только в том случае, если мы интерпретируем их в контексте еврейской структуры, того еврейского горизонта, который в целом мы попытались описать. Будучи сконцентрированы на идее времени, то есть на эсхатологии и мессианстве (либо — в случае Каббалы и хасидской мистики — на трансцендентной герменевтике), евреи сохраняли *отчужденность* в отношении того культурного пространства, где они находились. В Западной Европе и в городах этому служили стены гетто. В Восточной Европе и прежде всего в штетлах граница была менее строгой, но талмудические предписания сохранения расовой чистоты и запреты на смешение с гоями тем не менее ставили невидимые, но вполне эффективные преграды. Если сравнить ашкеназов (и отчасти сефардов) Западной Европы с ашкеназами Восточной Европы и особенно Западной Украины (Вольни, Подолья, Галиции), где концентрация евреев была максимальной, подчас составляя до четверти от всего населения, восточноевропейское еврейство можно рассматривать как *экзистенциальный горизонт*, хотя и не столь плотный, как экзистенциальные горизонты других народов — славян, балтов, румын и т. д., тогда как в Западной Европе мы имеем

дело с *еврейской сетью*, которая вместе с капитализмом и модернизацией не просто возникла, но лишь выплыла на поверхность, что можно видеть в символическом семействе Ротшильдов и других еврейских банкирских династий — Голдсмиты, Коэны, Левита, Мокатта, Монтегю, Монтефиоре, Рафаэлы, Сассуны, Стерны, Хамбро в Англии; Варбурги, Куны, Лебы, Селигманы, Шиффы в США и т. д.

В некоторых случаях *сеть* накладывалась на *горизонт*, что в ходе модернизации, секуляризации и проникновения в еврейскую среду западноевропейских тенденций создавало дуальную герменевтику новой еврейской культуры — литературы, поэзии, живописи, музыки и т. д. Часть евреев постаралась полностью интегрироваться в социально-культурную среду окружающих народов, что сказалось на языке, тематике и стилистике соответствующих произведений. Часть, напротив, применила новые методы для укрепления еврейской идентичности, подчеркивая с помощью секулярных средств самобытность евреев и их статус как одной из европейских наций (сионизм). В третьем случае мы имеем дело с чем-то промежуточным: восточноевропейские евреи подчас пытались одновременно и интегрироваться в гойские культуры, и сохранить свою самобытность.

Все это делает анализ еврейской культуры XIX — XX веков довольно сложной задачей. Кроме самых крайних случаев — литературы на идиш и попыток возрождения литературного иврита и произведений откровенно сионистской или иудейской направленности, с одной стороны, и напротив, полного растворения любого намека на еврейскую особенность и идентичность и необратимой интеграции в другие народы, с другой — чаще всего мы имеем дело с *промежуточным* вариантом, что предполагает двойную герменевтику: культурное явление оказывается одновременно еврейским и нееврейским, и следовательно, может быть интерпретировано сразу на двух уровнях — как часть культуры нееврейского народа (русского, польского, венгерского, чешского, австрийского, румынского и т. д.) и как часть еврейской культуры, просто воспользовавшейся — как это часто было в истории с языком (идиш, ладино и т. д.) — элементами гойской культуры как *инструментом*. Здесь можно вспомнить о контриденитичности евреев, которая во многом предопределила и структуру их изначальной религиозности<sup>1</sup>. В культуре и литературе XIX — XX веков это получило новое воплощение: всегда сохраняя дистанцию от культуры народа, среди которого евреи жили и который они имели возможность наблюдать в течение нескольких столетий, не смешиваясь с ним, они могли легко воспроизвести ее основные признаки, искусно симити-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

ровать их, причем даже лучше, чем сами аутентичные носители. Хорошо сделанная копия подчас бывает убедительнее оригинала. Этим евреи по мере наступления Модерна и получения доступа ко всем позициям в гойских обществах, которые ранее оставались закрытыми, смогли воспользоваться по-разному — и чтобы, искренне подражая большому народу, стать его частью, или, напротив, чтобы подорвать за счет своей внутренней отстраненности органическую цельность его культуры. Чаще всего обе эти стратегии развивались параллельно, и искренняя ассимиляция и интеграция сопровождалась определенной отстраненностью и отчуждением, подчас оказывая разрушительное влияние на те народы, которые оказывались под сильным влиянием еврейской интеллектуальной элиты. Именно это произошло в России в первые десятилетия после Октябрьской революции и в Венгрии после установления там коммунистического режима (наиболее яркий пример — деструктивная деятельность Дьёрдя Лукача по уничтожению — вплоть до физического — аутентичных носителей венгерского Логоса).

Все это в полной мере проявилось в литературе, созданной восточноевропейскими евреями в XIX — XX веках. Так как число еврейских авторов значительно, мы упомянем лишь наиболее показательные случаи, включая тех евреев, которые порвали с еврейской идентичностью или обладали смешанным происхождением, но вместе с тем были озабочены еврейской проблематикой, как бы они ее не толковали.

Идеи некоторых еврейских гениев, которые интегрировались в иные культуры, — философов Э. Гуссерля<sup>1</sup> (1859 — 1938), Л. Витгенштейна<sup>2</sup> (1889 — 1951), социологов Э. Дюркгейма<sup>3</sup> (1858 — 1917), М. Мосса<sup>4</sup> (1872 — 1950), К. Леви-Стросса<sup>5</sup> (1908 — 2009), поэтов Б. Лесьмяна<sup>6</sup> (1877 — 1937), П. Целлана<sup>7</sup> (1920 — 1970), писате-

<sup>1</sup> Родился в Австрии, жил и умер в Германии. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>2</sup> Родился в Австро-Венгрии в семье крупнейшего сталелитейного еврейского магната, умер в Англии. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>3</sup> Происходил из семьи потомственных раввинов. Родился и умер во Франции.

<sup>4</sup> Племянник Дюркгейма, родился и умер во Франции. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>5</sup> Происходил из семьи главного раввина Версаля. Родился в Бельгии умер во Франции. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>6</sup> Родился в Варшаве, жил в России, в Европе и Польше, где и умер. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>7</sup> Родился в Румынии (Буковина) в семье сионистов, умер во Франции. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

ля Ф. Кафки<sup>1</sup> (1883—1924), основателя психоанализа З. Фрейда<sup>2</sup> (1856—1939) и т. д. — мы рассматривали в других томах «Ноомахии». Здесь же мы приводим лишь несколько случаев, иллюстрирующих собственно культуру восточноевропейского еврейства или тех авторов, которые попытались сформулировать ярче других свои идеи относительно еврейской идентичности и ее структуры.

## Идиш и хасидские предания

Литература, написанная на идише, довольно ограничена. Как правило, среди писателей, создававших произведения на этом языке, упоминают троих — Шолом-Алейхема<sup>3</sup> (1859—1916), Ицхока-Лейбуш Переца (1852—1915) и Менделе Мойхер-Сфорима (1835—1917), все родом из различных местечек Польши и Западной Украины. Это само по себе показательно: на идише говорили и евреи из городских гетто Германии, но именно восточноевропейские авторы стали развивать этот язык, тогда как их западные единоверцы предпочитали писать на европейских языках, спеша интегрироваться в европейское общество. Эти три автора, и особенно Шолом-Алейхем и Ицхок-Лейбуш Перец, симпатизировали сионизму и испытывали влияние мистической еврейской традиции и особенно народных преданий о хасидах, цадиках и каббалистах. Каждый из них внес значительный вклад в развитие языка идиш, способствовал публикациям на этом языке статей в периодических изданиях и книг.

Ицхок-Лейбуш Перец целый цикл своих повестей и рассказов посвятил пересказу сюжетов еврейского фольклора<sup>4</sup>. Отчасти это — художественный пересказ сакральных сюжетов, предназначенный для простонародья и для детей (отсюда сказочный тон). Отчасти — продолжение распространения хасидских ценностей с помощью доступной литературы. Многие рассказы Перец писал на основе притч Баал Шем Това и рабби Нахмана, используя их метафорику и стилистику.

Некоторые произведения Переца иллюстрировал знаменитый еврейский художник Марк Шагал (1887—1985), картины которого выражают духовную Вселенную восточноевропейских местечек,

---

<sup>1</sup> Родился в Праге в эпоху Австро-Венгрии. Жил в Чехословакии, умер в Вене, захоронен в Праге. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алофатический.

<sup>2</sup> Родился в Моравии, входившей в то время в Австро-Венгрию, умер в Англии. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алофатический.

<sup>3</sup> Шолом-Алейхем. Собр. соч.: В 6 т. М.: Художественная литература, 1959—1961.

<sup>4</sup> Перец И. Л. Хасидские рассказы. СПб.: Северо-Запад Пресс, 2004.

где быт и заботы простонародья перекликаются с глубинными метафизическими интуициями, хасидскими преданиями, каббалистическими метафорами и образами потустороннего мира, наглядно проступающего сквозь полудрему плотной телесной обыденности.

## Мартин Бубер: гуманистический сионизм

Хасидские предания собирал и публиковал философ Мартин Бубер<sup>1</sup> (1878 — 1965), также родившийся в украинской Галиции. Бубер построил свою философию на проблематике диалога, и в этой связи его интересовала хасидская идея умаления своего «Я» и полная покорность воле Бога, реорганизующая обычную дуальную модель «Я — Ты»<sup>2</sup> в новую конфигурацию, где главным становится не индивидуум и его собеседник, но неразрывная стихия общего для обоих бытия. Именно эту линию он видел у хасидских цадиков — особенно у ученика Дов Бера рабби Зуси из Аннополя, где смирение и доброта открывали в различных драматических и нелепых ситуациях сокровища внутреннего мира, которыми рабби Зуся был готов поделиться с каждым.

Бубер был близок к сионизму, но полагал, что реализация мессианских чаяний еврейского народа станет началом преобразования всего человечества. Поэтому от национального триумфа встречи Машиаха произойдет переход к обнаружению нового измерения всеобщего, а диалог евреев с гоями приобретет характер симфонического единства<sup>3</sup>. Это направление получило название «гуманистического сионизма». Бубер, в частности, призывал распространить этот принцип диалога и на арабов, с которыми у израильтян с начала массовых переселений сложились напряженные отношения, постепенно переросшие в прямую вражду.

## Соломон Ан-ский: диббук и путешествие за черту

На идише писал свои произведения еще один яркий представитель восточноевропейского еврейства Шлоймэ-Занвл Раппопорт (1863 — 1920), известный под своим литературным псевдонимом как «Семен Ан-ский». Получив иудейское религиозное образование в Витебском штетле, он в юности решил порвать с иудаизмом и увлекся идеями русских народников. Постепенно, ознакомившись с кругами русских революционеров — в частности, с крупнейшим

<sup>1</sup> Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники. М.: Республика, 1997.

<sup>2</sup> Buber M. Ich und Du. Leipzig: Insel-Verlag, 1923.

<sup>3</sup> Buber M. Das dialogische Prinzip. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973.



теоретиком народников Петром Лавровым (1823 — 1900) — Ан-ский вовлекается в революционную деятельность, став одним из основателей Аграрно-социалистической лиги, ставившей своей целью защиту прав простых крестьян. Это влечение к крестьянству и переживание за его положение было характерно для многих польских, украинских и белорусских евреев, которые сами были выходцами из крестьянской среды и знакомы с трудностями и тяжелым положением крестьян. Отсюда значительное число еврейских революционеров среди русских народников и позднее социалистов-революционеров.

Постепенно Ан-ский возвращается к своим корням и пишет ряд произведений, посвященных евреям, а также рассказы и стихи на идише. Стихотворение Ан-ского «Ди швуэ» (дословно «клятва») стало официальным гимном еврейской социал-демократической партии «Бунд», а также с несколько измененными словами и другой левосионистской партии «Поалей Цион». Он также перевел на идиш текст «Интернационала».

Ан-ский был инициатором масштабной и первой в истории этнографической экспедиции в черту оседлости, прежде всего в Волинь, в сердце древнейших еврейских поселений, где зародился хасидизм. В ходе этой экспедиции был собран огромный фольклорный материал, состоящий из преданий, легенд, сказок и песен еврейской народной традиции. На родине Баал Шем Това в Меджибоже Ан-ский сумел найти множество неизвестных ранее материалов и историй, связанных с первыми этапами становления хасидизма. Позднее на основании этих историй Ан-ский написал ряд литературных произведений, пьес и поэм.

Одной из самых знаменитых пьес Ан-ского стала пьеса «Диббук или Меж двух миров»<sup>1</sup>. Пьеса неоднократно ставилась на сцене театров России и многих других стран. В 1937 году она была экранизирована на идише первым польским кинорежиссером Михаем Вашинским (1904 — 1965).

Сюжет пьесы основан на одном хасидском предании. Оказавшиеся в сложной жизненной ситуации два еврея перед лицом гибели дали обет, что если они спасутся, то их дети поженятся. Они спаслись, но потом потеряли друг друга из виду и забыли про данное обещание. Случайно сын одного из них встречается дочь другого и влюбляется в нее. Но у девушки уже есть жених, за которого она и вынуждена выйти замуж. Тогда начинается сбываться проклятие — как плата за нарушение обета. Юноша с помощью каббали-

<sup>1</sup> *An-ski S. The Dybbuk and other writings*. N. Y.: Schocken Books, 1992.

стических операций обращается к Богу с просьбой вернуть девушку любой ценой. Но в ходе теургического обряда он умирает. Однако после смерти он не исчезает окончательно, а превращается в призрака — *диббук* (дословно «приставший», «прилепившийся» на иврите). Здесь можно увидеть проявление типичного гештальта восточноевропейского культурного круга — вампира или воскресшего покойника<sup>1</sup>. Когда девушка приходит на кладбище, диббук вселяется в нее, и она становится одержимой. Тогда группа хасидов, уже утративших харизматические способности первых цади́ков, решают провести обряд экзорцизма. Ритуал изгнания призрака из девушки, однако, заканчивается ее смертью. Так влюбленные соединяются — но по ту сторону могилы.

В основе этого сюжета лежит история, произошедшая в местечке Ладомир, где ранее находился древнерусский город Владимир-Волынский. В XIX веке там произошел уникальный в истории еврейства случай: еврейская девушка из богатой, но не знатной (в смысле принадлежности к влиятельным родам хасидских цади́ков) семьи Ханна-Рахель Вербермахер (ок. 1806 — ок. 1888), названная «Людмирской девой», на кладбище потеряла сознание, а когда пришла в себя, то стала проявлять мужские качества и сверхъестественные способности<sup>2</sup>. Она рассказала, что во время обморока была восхищена на Небо, где о ее судьбе спорили между собой праведники. В конце концов она выбрала мужскую душу, обещав не вступать в брак. После этого она стала единственной женщиной-цади́ком в еврейской истории, получив способности исцелять недуги, видеть будущее и вести в синагоге службу, а также толковать Тору и Талмуд, разъяснять места из Каббалы и выполнять еще ряд функций, которые иудаизм предписывает исключительно мужчинам<sup>3</sup>. Ее противники объявили, что в нее вселился диббук. В целом же этот сюжет связан с мистической женственностью, гештальты которой многократно встречаются в древних пластах культуры народов Восточной Европы, но отзвуки которых мы находим и у франкистов — в фигуре Евы Франк, «женского Машиаха». В конце жизни, когда ей уже было за 50, Ханна-Рахель Вербермахер уехала в Палестину, где обучала своих последователей Каббале.

---

<sup>1</sup> Дутин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

<sup>2</sup> Эта история также была описана Ан-ским по возвращении из экспедиции на Воынь.

<sup>3</sup> Возможно, эту тему можно соотнести с албанской традицией «добровольных дев», имеющей отношение к древнейшим балканским мотивам цивилизации Великой Матери.

Теме диббука посвятил произведение еще один еврейский автор, писавший на идише, Исаак Башевис-Зингер<sup>1</sup> (1904—1991), также выходец из хасидской семьи, бывший переводчиком на идиш таких авторов, как Томас Манн (1875—1955), Эрих Мария Ремарк (1898—1970) и Кнут Гамсун (1859—1952) и удостоенный Нобелевской премии. Исаак Башевис-Зингер написал также роман, посвященный непосредственно Ханне-Рахели Вербермахер — «Шоша»<sup>2</sup>.

## Отто Вейнингер: евреи и женщины

Следует рассмотреть еще одно явление еврейской культуры, которое связано в большинстве случаев именно с евреями Восточной Европы. Речь идет о *ненависти евреев к своей собственной идентичности* или как минимум к одной из ее составляющих. Проявлением этого служит франкистское обращение в христианство, сопровождавшееся «кровавым наветом» и представленными в пользу этого «доказательствами». Франкисты, обратившиеся в католицизм, были самыми радикальными критиками иудаизма и ортодоксального еврейства, не останавливавшимися в этом перед самыми сомнительными диффамациями, подыгрывая радикальным противникам иудаизма. С другой стороны, в более нюансированной форме мы можем увидеть пример ненависти евреев к евреям уже в эсхатологических теориях Виленского гаона, утверждавшего, что исход последних времен и мессианской эпохи будет целиком зависеть от столкновения между двумя полюсами внутри еврейства — между аутентичными евреями и евреями-симулякрами, «скорлупой Иакова», «народами великого смешения», примешавшимися к еврейству и выдающими себя за его органическую часть.

Фронтальную ненависть к еврейству в самой радикальной форме мы встречаем у еврейского философа Отто Вейнингера (1880—1903), посвятившего этой теме отдельный раздел в своей самой известной книге «Пол и характер»<sup>3</sup>. Вейнингер строит свою критику еврейского начала на более широкой теории пола, которая имеет ярко выраженную мизогиническую природу. С точки зрения Вейнингера, женщина представляет собой искаженную пародию на мужчину, существо, в котором все основные человеческие качества приобретают извращенный, патологический и слабоумный характер. Если мужчина для Вейнингера нормативный субъект, носитель

<sup>1</sup> Башевис-Зингер И. Сатана в Горае. М.: Текст, 2009.

<sup>2</sup> Башевис-Зингер И. Шоша. М.: Текст — Книжники, 2017.

<sup>3</sup> Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. М.: Академический проект, 2012.

здорового мышления, упорядоченной нравственной и психологической системы и духовной ориентации, обладающий «Я», то женщина есть его антипод:

- ее мышление хаотично, рассеянно,
- нравственность отсутствует (это оправдано необходимостью выживать и сохранять потомство в мире, где правят мужчины),
- психология истерична и болезненна,
- субъектность диспропорционально искажена,
- а надо всем довлеет материальность, грубость, низменный эгоизм и животные инстинкты.

При этом важно, что Вейнингер имеет в виду то, что он называет «абсолютной женщиной», то есть гендерный архетип, «феминность» в чистом виде, подчеркивая, что он отнюдь не хочет обидеть женщин, у которых эти качества не преобладают<sup>1</sup>.

Вейнингер доходит до утверждения, что мужчина обладает душой, а женщина нет. Более того, Вейнингер пишет:

У женщины нет отношения к идее, она не утверждает и не отрицает ее; она ни моральна, ни антиморальна, у нее — говоря языком математики — нет знака, нет направления, она ни добра, ни зла, ни ангел, ни дьявол, даже не эгоистична (поэтому ее и могли считать альтруистичной), она так же аморальна, как и алогична. Но всякое бытие есть моральное и логическое бытие. Итак, у женщины нет бытия<sup>2</sup>.

Отсутствие бытия — это последний диагноз, придающий женщине особый — нигилистический — статус в онтологии. Нечто подобное в несколько ином контексте утверждает философ-традиционалист Юлиус Эвола (1898 — 1974) в своей книге «Метафизика пола»<sup>3</sup>, где он положительно оценивает идеи Вейнингера.

Для Вейнингера не все мужчины соответствуют описанному им нормативу. В частности, евреи представляют собой исключение. Еврейские мужчины соответствуют типологии, описанной Вейнингером как «женский характер». Они низменны, материалистичны, хаотичны, безнравственны, трусливы, бесчестны, лживы и, в конечном счете, также лишены души и в пределе бытия. Прежде чем дать развернутое изложение этого тезиса, Вейнингер поясняет, что он имеет в виду под «еврейством».

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

<sup>2</sup> Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. С. 275 — 276.

<sup>3</sup> Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

Предварительно я должен точно указать, в каком смысле я говорю о еврействе. Я имею в виду не расу и не народ, еще меньше, конечно, официальное вероисповедание. Под еврейством следует понимать только духовное направление, только психическую конституцию, которая для всех людей является возможностью, а в историческом еврействе нашла лишь самое грандиозное свое осуществление<sup>1</sup>.

В другом месте он поясняет свою мысль:

Я говорю о еврействе как идее, в платоновском смысле слова — абсолютного еврея нет, как нет и абсолютного христианина, — и не имею в виду единичных евреев, большинству которых я очень неохотно решился бы причинить боль, а многим из них была бы оказана глубокая несправедливость, если бы все сказанное было отнесено к ним<sup>2</sup>.

Таким образом, еврейство для Вейнингера есть понятие типологическое и даже метафизическое. На этом он основывает и свою личную позицию и объясняет истоки «антисемитизма» (точнее *Judenhass*, «ненависть к евреям», что совсем не обязательно распространяется на остальных семитов, а с учетом хазарской гипотезы, может вообще не иметь к этническим семитам никакого отношения<sup>3</sup>). Вейнингер, основываясь не только на наблюдениях за другими, но и на интроспекции, замечает:

Кто ненавидит еврейскую сущность, ненавидит ее прежде всего в самом себе<sup>4</sup>.

По Вейнингеру, евреи — и снова, как и в случае женщин, речь идет об архетипе, то есть об «абсолютных евреях» — не имеют в себе мужских свойств, и напротив, представляют собой культуру чистых феминоидов. Вейнингер пишет:

С первого взгляда, куда бы мы ни посмотрели, мы везде открываем соответствия между женщиной и еврейством; притом аналогии

---

<sup>1</sup> Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. С. 292.

<sup>2</sup> Там же. С. 300.

<sup>3</sup> Подрывом оснований для антисемитизма, широко распространенного в Европе в первой половине XX века, отчасти Кестлер и аргументировал практическую ценность его хазарской гипотезы.

<sup>4</sup> Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. С. 293.

производят такое впечатление, что кажется, будто их легко проследить необыкновенно далеко, так что можно ожидать как подтверждения прежних результатов, так и новых интересных дополнений к главной теме<sup>1</sup>.

В доказательство он приводит множество довольно убедительных наблюдений и аргументов, которые — с философской точки зрения — сводятся к тому, что Вейнингер отказывает евреям в акцентировании субъектности, которая является, в его глазах, напротив, характерной чертой индоевропейской («арийской» в терминологии самого Вейнингера) идентичности. Женщина видит субъекта в другом, и эта лишенность субъекта, эта привативность и становится особой формулой ее идентичности, которую Вейнингер оценивает скорее негативно и уничижительно, видя в женщине (то есть в феминоидности) «симулякр человека». Женщина воспринимает все «человеческое» (субъектность, достоинство, рассудочность, гордость, смелость, прямое столкновение со смертью и т. д.) извне, как норматив, спроецированный мужчиной и берущий за образец архетип маскулиноидности. Сущность женщины как симулякра Вейнингер описывает как ее *фундаментальную лживость*. Однако есть явление, которое показывает, что вспышки осознания женщиной извращенности своей природы все же возможны. Они дают о себе знать в феномене *истерии*. Вейнингер пишет:

*Истерия есть органический кризис органической лживости женщины. (...)*

Истерия обнаруживает, что как бы глубоко ни проникла лживость, она все же не настолько укоренилась, чтобы вытеснить все<sup>2</sup>.

Таким образом, женщина в своей глубине знает, что ее антропологический статус аномален, и признает как минимум субъектность и норматив вне себя — в мужчине. Еврей, по Вейнингеру, лишен и этого. То есть он не просто феминоид, но еще и уступает женщине в том, что даже вне себя не признает субъекта, но возводит его отсутствие в самом себе в предмет двусмысленной и патологически болезненной гордости.

Если мы обратимся к нашему анализу еврейской идентичности в ее коренной ветхозаветной форме<sup>3</sup> (предшествующей Ва-

<sup>1</sup> Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. С. 295.

<sup>2</sup> Там же. С. 257.

<sup>3</sup> Мы называем это условным термином «перво-иудаизм» или «перво-еврей». См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

вилонскому пленению и религии пророков), который мы проделали в отдельном томе «Ноомахии», то найдем там аналогичную формулу. В метафизике Шеллинга этому соответствует отказ от имманентного субъекта A2, отождествленного с западносемитским Ва'алом и отброшенного ветхозаветным монотеизмом, и утверждение в качестве субъекта Старого Бога, но не как слепую безличную силу бессмысленного наличия (В), а как трансцендентного Субъекта, отделенного, однако, от всего сотворенного — в том числе и, в первую очередь (!), от человека — бездной двух природ, проявленной в акте творения из ничто. В этом смысле феминность евреев, которую замечает Отто Вейнингер (прежде всего в самом себе), есть следствие радикального разделения между имманентной субъектностью (которая отвергается) и трансцендентной субъектностью (которая, напротив, утверждается). В полной противоположности этому индоевропейское мировоззрение (и отчасти христианство) постулирует непрерывность между A2 — имманентным Сыном и A1 — трансцендентным Отцом. В практической оптике это и дает ощущение совершенной имманентности еврейского духа, но такой, которая при этом свободна от какой бы то ни было субъектности — даже титанической, демонической и прометеической.

Однако такой ветхозаветный субъект все же ближе к женскому началу. А когда Старый Бог исчезает за горизонтом, то внутренняя изматывающая пустота — народа без субъекта — и конституирует тот гештальт, который Вейнингер называет «евреем». Это касается как раз евреев Модерна, утративших — пусть сомнительное — обаяние женской пассивности, и превративших собственную бессодержательность — бессубъектность — в исток аррогантной, заносчивой, агрессивной и ни на чем не основанной гордыне (возвращение Ва'ала).

Развивая сравнение еврея с женщиной, Вейнингер полагает, что оба лишены души, но при этом женщина все же переживает это отсутствие (подчас остро — отсюда истерика) и видит ее в другом (в мужчине). Еврей же оказывается в еще более худшем положении: по Вейнингеру, он этого не знает и совершенно этим не озабочен. Так, Вейнингер пишет:

Еврей не благоговееет перед тайнами, ибо он нигде не прозревает их. Его старания сводятся лишь к тому, чтобы представить мир возможно более плоским и обыкновенным — не для того, чтобы через ясное познание обеспечить за вечно темным его вечное право, но для того, чтобы создать жалкую самоочевидность всебытия и убраться

с дороги вещи, которые в духовной сфере мешают свободному движению его локтей. Антифилософская (не афилософская) наука, в основе своей, есть еврейская наука.

И больше других евреи были всегда склонны к механически-материалистическому пониманию мира именно потому, что их богопочитание не обнаруживает ни малейшего родства с истинной религией. Ревностнее всего они нажились на дарвинизм и на смехотворную теорию происхождения человека от обезьяны. Они же оказались почти на высоте творчества в качестве основателей того экономического понимания человеческой истории, которое полнее всего вычеркивает дух из развития человечества. (...)

Растворение в материи, потребность все растворить в ней, предполагает отсутствие умопостигаемого Я, стало быть, по существу, является потребностью еврейской<sup>1</sup>.

Это касается прежде всего просвещенного и европеизированного еврейства. Но в отношении еврейства традиционного — то есть глубоко религиозного и мистического — наличие истерики мы, безусловно, фиксируем — как в Каббале, так и в мессианизме — вплоть до самых экстремальных его форм, где именно истерика — в ее метафизическом измерении — и является движущей силой еврейского духа. Как женщина впадает в истерику перед лицом мужских нормативов и самого гешталта мужчины, так еврей переживает закон Торы и фигуру Творца.

На определенном этапе истории в еврействе появляется и *имманентный субъект*, который определили как «возвращение Ва'ала» и который подвиг евреев взять на самих себя функцию Машиаха, чтобы через серию «странных действий» приблизить момент освобождения. Истерический характер этой стороны еврейской культуры последних столетий — от саббатаизма до сионизма — очевиден.

Показательно, что вывод консервативного Вейнингера и прогрессивного Маркса относительно того, как можно извлечь еврейство от его негативных сторон, полностью совпадает. Вейнингер утверждает:

Избавитель еврейства — это избавитель от еврейства<sup>2</sup>.

А Карл Маркс, как мы видели, со своей стороны формулирует ту же мысль не менее радикально:

---

<sup>1</sup> Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. С. 303.

<sup>2</sup> Там же. С. 318.



*Эмансипация евреев в ее конечном значении есть эмансипация человечества от еврейства*<sup>1</sup>.

При этом Маркс считает капитализм порождением еврейского духа, и Вейнингер убежден:

Наше время показывает еврейство на самой высшей ступени, какой оно достигало со времен Ирода. Еврейством пропитан дух современности, с какой бы точки зрения его ни рассматривать<sup>2</sup>.

Случай Отто Вейнингера и его крайние теории показательны в том же смысле, что и *Judenhass* Маркса: саморефлексия некоторых еврейских интеллектуалов в переломный момент еврейского историала — в эпоху становления сионизма, разрушения структур европейского христианства и появления новых секулярных идеологий Модерна — остро и радикально поставило под вопрос саму идентичность евреев, что подчас приводило к крайне нигилистическим оценкам и к попыткам найти спасение в тех идеологиях, которые, по крайней мере внешне, к еврейской традиции никакого отношения не имели.

## **Евреи, национализм и антропология**

Критики еврейской идентичности, включая самих евреев, подчас обрушивались на «коллективистский» характер еврейского мышления, на неразвитость у евреев индивидуального начала. Тот же Отто Вейнингер в духе своих типологических отождествлений замечал:

Настоящий еврей, настоящая женщина — оба живут только интересами рода, а не как индивидуальности<sup>3</sup>.

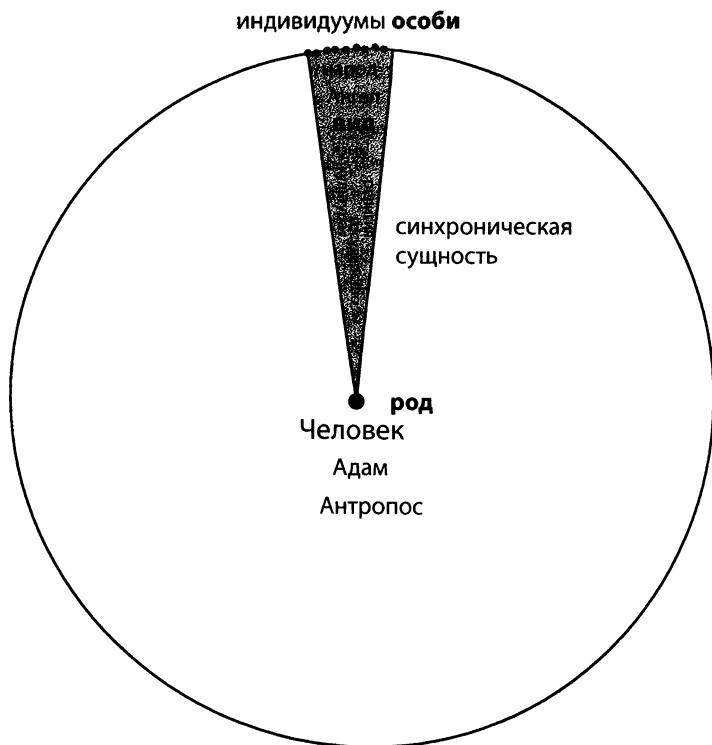
Еще больше возражений вызывали еврейский этноцентризм и партикуляризм, заставлявшие евреев держаться в стороне от окружающих народов и на уровне религиозного закона запрещающих (или, по крайней мере, серьезно ограничивающих) смешение с другими этносами. Эта черта, однако, не является исключительной особенностью евреев и иудаизма, но представляет собой основу сакральной антропологии и обосновывающей ее таксономии.

<sup>1</sup> Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 408.

<sup>2</sup> Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. С. 319.

<sup>3</sup> Там же. С. 299.

Сакральная антропология оперирует с тремя уровнями представления о человеке, проецируя на них общую трехчастную модель онтологии, подробно разработанную греками. В ее основе лежит деление на особь (индивидуума), вид и род. Если род соответствует человеку в принципе — Адаму, Антропосу, вечному архетипу, то вид — это народ, культура, религия, иногда государство и цивилизация<sup>1</sup>. В случае евреев все эти понятия — народ, культура, религия, страна, государство и т. д. — представляют собой единый и нераздельный комплекс, отдельные составляющие которого, однако, могут варьироваться. Народ может потерять государство и отправиться в изгнание. Но может и вернуться. Полностью вид реализуется тогда, когда все элементы сходятся воедино. Это и есть норма и одновременно эсхатологический идеал.



*Модель сакральной антропологии*

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Этносоциология.

Особь, индивидуум, отдельный еврей или еврейская семья в такой ситуации является элементом вида, его конкретным выражением. Поэтому особь возникает из вида и растворяется в нем снова. При этом иудаизм как религия и свод законов (Тора), а также их толкований (Талмуд) являются формальным выражением вида, его ядром. Так как номиналистское толкование вида в целом не является обязательным (хотя и возможным) в контексте иудейской метафизики, вид может рассматриваться как надвременное — вечное — существо, как архетип еврея или как воплощение Торы и Талмуда. Это еще не Адам, но путь к Адаму, луч, соединяющий отдельное существо с изначальным истоком. Теоретически каждый народ есть вид и луч, соединяющий совокупность особей с Человеком. Но в духе этноцентризма, свойственного, впрочем, любой культуре, евреи считают, что их путь самый прямой и самый короткий, более того — единственно верный. Иногда вид представлен как *ангел народа*. И в этом случае ангел еврейского народа — архангел Михаил, глава ангелов, высший из них.

Отсюда вытекает баланс между видовым и индивидуальным у евреев. Этот баланс, в противоположность мнению Вейнингера, далек от того, чтобы быть патологией, аномалией или умалением индивидуальности. Напротив, он представляет собой наиболее естественное выражение сакральной антропологии, которое отнюдь не является собственностью иудейской традиции. Также решается проблема соотношения народного и индивидуального и в индуизме, и в зороастризме, и в самых различных сакральных традициях. Христианство ставит акцент на церкви как «новом народе», «Новом Израиле», но после этого семантического переноса все снова возвращается к этноцентрическому нормативу, обретшему на сей раз эклесеоцентристский характер («вне церкви нет спасения»).

Поэтому отсутствие индивидуализма в еврейской традиции, которое подчас бросается в глаза, и солидарность евреев как народа является коренной чертой, отражающей структуры архаической антропологии. Показательно, что в среде восточноевропейских евреев эта черта еврейской идентичности проявлена более наглядно и ярко. Отсюда и религиозно-сакральные черты сионизма: формально он представляет собой классическую европейскую идеологию Нового времени, ставящую в центре внимания политическую нацию, основанную на индивидуальном гражданстве, но на практике такой сионизм является фасадом, за которым скрыта более сакральная действительность видовой идентичности, включающая коллективное — холистское — измерение. Поэтому сионизм представляет собой сложное явление: будучи внешне западным и современным

(влияние Герцля и западноевропейского еврейства), внутри он является в большей степени «восточным» и «традиционалистским» (влияние восточноевропейского еврейства).

## Ноологический анализ восточноевропейского еврейства

Теперь мы можем предложить геософскую модель восточноевропейского еврейства и провести ее предварительный ноологический анализ.

Исходя из общей картины тенденций и духовных течений восточноевропейских евреев, мы видим в них одновременно три Логоса.

Логос Аполлона дает о себе знать в воинской цивилизации хазар, отражающей архетипы классической туранской андрократии. При всем значении фактора торговли в Хазарском каганате это была воинственная андрократическая полития, построенная по принципам андрократии и отеческой небесной вертикали. Очевидно, что и иудаистская традиция толковалась хазарами именно в этом ключе.

Этот же Логос Аполлона мы видим в иудейской Каббале<sup>1</sup>, получившей широкое распространение среди евреев Восточной Европы, а благодаря польским, западноукраинским и белорусским хасидам ставшей массовым явлением еврейской культуры (тогда как на первом этапе она представляла собой тайное учение, предназначенное для небольшой количественно духовной элиты).

Иранский элемент, воплощенный в мессианстве и ожидании прихода Царя-Спасителя, составляет сущность Талмуда, который продолжает традицию фарисеев (а не саддукеев) и который также в восточноевропейском еврействе стоял в центре внимания религиозной жизни<sup>2</sup>. Иранистской была и мессианская Каббала школы Исаака Лурьи. В духе «Световой войны» построены многие эсхатологические сюжеты, в том числе учение Виленского гаона.

Наличие этих составляющих показывает невозможность свести еврейскую идентичность к имманентизму, материализму и нигилизму, как это делают Маркс, Зомбарт, Вейнингер и другие авторы. В еврейской культуре Восточной Европы устойчиво наличествовало аполлоническое, солярное, платоническое измерение, хотя и выраженное особым способом, качественно отличным от соседних индоевропейских и в подавляющем большинстве случаев христианских культур, что возможно и приводило подчас к принципиаль-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

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

ному непониманию. Язык восточноевропейского еврейства (идиш) был в основе своей германским (с большой долей славянских слов), а второй язык европейского еврейства, на котором преимущественно говорили сефарды, ладино, был версией испанского.

Вместе с тем в области радикального мессианства — особенно в случае саббатаизма и его ответвлений — мы видим вступление в область парадокса и утонченной, но опасной диалектики, которая отчасти напоминает Логос Диониса. Теория разбитых ваз (*shev'irat hakelim*) и соответственно рассеянных искр Исаака Лурьи явно напоминает орфическое учение о разорванном титанами Дионисе, которые необходимо собрать воедино. Это предполагает соприкосновение с гипохтоническими мирами, с толщами вещества и материальностью, а также экстатические практики и повышение значения женского начала. Все это мы наглядно видим в мессианской мистике — от Натана из Газы до Якоба Франка и хасидов. Сама идея хасидской «радости в изгнании», обряды, включающие танцы и песни, а также употребление алкоголя указывают на воздействие этого Логоса. Эта сфера еврейской культуры является одной из редких, где видны пересечения с традициями окружающих народов Восточной Европы — прежде всего славян и румын. Чаще всего в основе этих ритуалов лежат крестьянские праздничные традиции. Вместе с тем можно вспомнить и гипотезу Векслера о славянском компоненте в восточноевропейской культуре евреев.

Однако Логос Диониса является тонким и чаще всего довольно неустойчивым, а значит чувствительным к смещению в сторону одного из двух полярных Логосов — Аполлона и Кибелы. Очевидно, что в восточноевропейской еврейской идентичности мы видим явные следы культа Великой Матери.

Сама идея поиска рассеянных искр в нижних мирах скорлуп и соответствующие этой метафизической идее практики «священного отступничества» и «спасения через грех» чрезвычайно опасны, и вполне могут стать выражением титанического начала. В этом случае тот гештальт Ва'ала, борьбой с которым вдохновлялся ранний — довавилонский — иудаизм, снова проникает в среду евреев в форме имманентной субъектности и «активного мессианизма», что представляет собой антиномистскую версию еврейской идентичности, связанную с Великой Матерью. К этому же можно отнести некоторые саббатаистские ритуалы (прежде всего оргии, практиковавшиеся в секте «дёнме» Барухья Руссо) и теорию «женского Машиаха» Якоба Франка. Прямым титанизмом отмечены еврейский капитализм (либерализм), сионизм и марксизм, каждый на свой лад утверждавший предельную имманентность субъекта.

В Европе Нового времени в целом произошел переход от классического для европейского общества Античности и Средневековья Логоса Аполлона в содружестве с Логосом Диониса к Логосу Кибелы. Этот процесс начали не евреи и тем более не восточноевропейские евреи, находившиеся до определенного момента в целом на периферии европейского общества и европейского историала. Но начиная с XVIII века определенные — чаще всего гетеродоксальные и экстремистские — течения в иудаизме, а позднее в секуляризированном еврействе активно включились в общую тенденцию повсеместного утверждения титанизма и Логоса Великой Матери, отчасти перенимая парадигмы соседних народов, но отчасти внося в этот процесс и свои специфические еврейские черты. В либерализме это проявилось в центральной роли, которую евреи сыграли в становлении мировой финансовой системы, а затем и в процессах становления промышленного капитализма. Это было довольно точно описано Марксом. Но и сам марксизм, равно как и социализм, где евреи снова постепенно выдвинулись на первые роли, представлял собой доминацию материалистического подхода, разделял мифы об эволюции видов и технократические теории прогресса. И в этом отношении прав оказывается уже Отто Вейнингер. И наконец, Третья политическая теория — сионизм — также не стала исключением из общего вектора Нового времени, создавая государство Израиль на основе эгоистического национализма и биологического расизма, которые также строятся на грубо материалистической основе.

Участие евреев — и в том числе евреев Восточной Европы — в становлении трех идеологий Модерна, а затем в глобализации и Постмодерна, постепенно нарастало, подтверждая оценки Маркса, Зомбарта и Вейнингера (а также критически настроенных к Модерну традиционалистов — Генона, Эволя и т. д.) о морфологическом сходстве еврейской идентичности и самого духа современности. Но из этого замечания, справедливого само по себе, не следует вывода о том, что еврейский Логос есть Логос Кибелы. Изначально, как и у западных семитов в целом, мы можем увидеть здесь явные признаки титанизма, а анализ геософии афразийского горизонта<sup>1</sup> в целом дает для этого еще большие основания. Но сама идея встать на сторону Старого Бога против проблематичной субъектности Ва'ала является более сложным ноологическим ходом, хотя некоторые его аспекты и могут быть соотнесены с доминацией женской метафизики (творение становится механистичным и полностью оторванным от Субъекта-Творца). После Вавилонского пленения в иудаизме пре-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда.

обладают иранские влияния, определяющие второиудаизм (эпоху Второго Храма, учение фарисеев), а позднее и структуру Талмуда. Каббала также является по своей природе аполлоническим вертикальным учением (неоплатонизмом).

Все это дает более сложную ноологическую картину, которая не сводима только к одному Логосу и не может обосновать доминанцию Логоса Кибелы в структуре еврейской идентичности. Но участие евреев в Модерне, где доминирует Логос Кибелы, и их постепенное выдвижение на первые роли в этом процессе, является фактом. Однако в контексте самого еврейства во всей его спектральной полноте это представляет лишь одну из тенденций, соответствующую «спуску» Якоба Франка, «священному отступничеству» или «спасению через грех». Евреи не поднялись до Модерна и не подняли Модерн из своих глубин. Они в какой-то момент *спустились* в него, хотя и придали этим спуском ему особые — подчас довольно резкие, характерные — еврейские черты. Поэтому восточноевропейское еврейство остается сложным явлением, в котором и в настоящее время можно обнаружить следы влияния всех трех Логосов, но где, как и в остальных европейских обществах и культурах, постепенно возобладали Логос Кибелы, все более и более укрепляющий свои позиции во всех областях — в культуре, политике, религии, искусстве, науке и т. д. Евреи принимают в этом активное участие, но выступают ли они как носители иудейской ортодоксии, или как представители эрев рав, народов великого смешения, воплощающие «скорлупу Иакова» (в терминологии Виленского гаона), однозначно сказать невозможно.

# **ЧАСТЬ 6. ЦЫГАНЕ. УЖАСЫ И РАДОСТИ ВЕЛИКОГО СКИТАНИЯ**





# Глава 1. Рома

## Ромы, домы, ломы

В заключение обзора геософии неславянских народов Восточной Европы следует рассмотреть цыган, которые, так же как и евреи, не имеют своего государства, но в различных странах Восточной Европы представлены довольно масштабно. Некоторые авторы (в частности, Рене Генон<sup>1</sup>) заметили определенные параллели между восточноевропейскими и западноевропейскими евреями, с одной стороны, и восточноевропейскими и западноевропейскими цыганами, с другой, подчеркивая дуализм соответствующих общин и сходство основных территорий расселения: полюсом восточноевропейских цыган являются те же территории Польши, Украины, Чехии (прежде всего Богемии), Румынии (прежде всего Молдавии и особенно Бессарабии), Венгрии и Сербии, что и восточноевропейских евреев, тогда как полюс западноевропейских цыган (как и евреев-сефардов) расположен в Испании и Южной Франции. Генон символически называет восточноевропейских цыган *zingari* (от греческого *τσιγγάροι*), то есть собственно «цыгане», а западноевропейских — *gitanes* (как и английское «*gypsies*», этот экзоним происходит от Египта, откуда, по мнению средневековых хронистов, цыгане и вышли). Но оба эти названия применяли к цыганам окружающие народы.

Сами же цыгане называют себя «рома». В некоторых случаях это название заменено словом «мануш» («люди» на цыганском) или «кале» (дословно «черные» — самоназвание крупных общин Испании и Португалии). Во Франции цыгане «мануш» называются еще одним термином — «синти».

Цыгане как народ имеют одну важнейшую особенность, отличающую их от всех других народов Восточной Европы и Европы в целом: они до настоящего времени сохранили кочевой образ жизни, основанный на коневодстве и непрерывных странствиях в таборе, постоянно переносимом с места на место лагере. Это единственный народ Европы, который до сих пор продолжает традицию кочевого

---

<sup>1</sup> Guénon R. Le Compagnonnage et les Bohémiens // Guénon R. Etudes sur la Franc-maçonnerie et le compagnonnage. Tome I. P.: Éditions Traditionnelles, 1971. P. 13–15.

общества, которая, между тем, лежит в основании всей индоевропейской цивилизации Турана<sup>1</sup>.

Хотя цыгане часто заимствуют языки и отдельные элементы культуры у окружающих народов, среди которых живут, в настоящее время удалось восстановить их древний язык, который однозначно классифицируется как индоевропейский, имеющий общие черты с языками некоторых народов Северной и Центральной Индии. Современный народ «гадулийя лохар» (дословно «кочевые кузнецы») Раджастана, скорее всего, является родственным европейским цыганам. Также к цыганам близки народы банджара и ламана Северной Индии. Сами индийские «домы», вероятно, пришли на север Индии из ее центральных районов, поэтому в их фенотипе можно различить не только индоевропейские, но и дравидские и аустроазиатские черты<sup>2</sup>. Гипотетически индийские предки цыган использовали самоназвание d'omba, где согласный звук d' мог фонетически интерпретироваться как «г», «l» или «d», откуда три возможности прочтения — «ромы», «домы» или «ломы».

Соответственно, можно довольно точно установить и происхождение цыган: это индийский народ, ведущий кочевой образ жизни, пришедший из Индии вначале в Персию, а затем оттуда несколькими потоками в Европу — через Византию и через Египет (откуда и пошло их наименование «египтянами» и легенда об их происхождении из Египта). Часть цыган осталась в Индии, часть осела в Персии и на Ближнем Востоке (иногда их называют «азиатскими домами»), а часть (люли, центрально-азиатские цыгане — их самоназвание «мугат»<sup>3</sup>) продолжала кочевать по территории Средней Азии. Одна из ветвей цыган в XII веке из Персии пришла на Кавказ и поселилась в Армении и Грузии. Эта ветвь в Армении и Грузии называла себя сама себя «лом», а от окружающих народов получила экзоним «боша». Цыгане Азербайджана (самоназвание «дом») стали известны как «карачи».

В Персии цыгане упомянуты с середины X века как прибывший некогда из Индии народ музыкантов, называемый «зотт». Знаменитый персидский поэт Фирдоуси (935 – 1020) сообщает легенду о том, что иранский правитель Бахрам Гур (400 – 438), узнав, что простой

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

<sup>2</sup> Эту теорию выдвинул английский этнолог и лингвист Ральф Лили Тернер (1888–1983), автор сравнительного анализа индоарийских языков. Turner R. L. A comparative dictionary of the Indo-Aryan languages. L.: Oxford University Press, 1962 – 1966.

<sup>3</sup> К среднеазиатским люли примешались отдельные племена индоевропейских кочевников белуджей.

народ страдает от отсутствия веселья и музыки, попросил у индийского царя Шангула прислать в Иран десять тысяч мужчин и женщин, виртуозно играющих на лирах, из народа лури<sup>1</sup>. Он раздал всем по быку и по ослу, а также мешки с семенами, чтобы они сажали хлеб и развлекали народ. Однако лури съели быков и пшеницу, не стали выращивать хлеб и на следующий год пришли к царю голодные и несчастные. В ярости Бахрам Гур распорядился, чтобы они собрали свои вещи и отправлялись странствовать по миру. Такая датировка прибытия предков цыган в Персию (V век) в последнее время принимается все бóльшим числом историков. В любом случае это событие должно было произойти за несколько веков до появления цыган в Византии. При этом вполне возможно, что в этот период цыгане кочевали по территории как самого Ирана, так и прилегающих к нему областей — Кавказа, Средней Азии, Афганистана и т. д.

В Византию первые цыгане прибыли в XII веке из Персии, расселившись вначале только в Анатолии, а позднее, в XIV веке, на Балканах. Здесь они частично были обращены в христианство.

## Цыгане в Европе

В Западную Европу цыгане рома стали переселяться в XV веке после крушения Византии. Параллельно этому в Испанию в то же время пришла другая ветвь цыган, — «египтяне», *gypsy*, *gitan*s, — вышедших из Египта и прошедших по южному побережью Средиземного моря вплоть до Иберийского полуострова. В этом же столетии с севера через Италию и Францию в Испанию пришла и вторая — византийская — ветвь. Некоторые историки оспаривают версию о путешествии цыган по Северной Африке, ссылаясь на отсутствие в их языке даже намек на арабские слова. В этом случае все иберийские цыгане оказались в Испании и Португалии, придя из Франции.

Позднее, в XVI веке, волны византийских цыган (*zingari*) распространились к северу вплоть до Балтики, к западу в Германию и на севере Франции и оттуда добрались до Англии.

В Византии цыгане довольно легко интегрировались в многообразное имперское общество, занимаясь преимущественно ковеводством и кузнечным делом, а также мелкими ремесленными промыслами. Кроме того, среди них были распространены гадалки, предсказатели, укротители змей (позднее медведей), музыканты и танцоры. Отдельные группы цыган профессионально занимались воровством. Постепенно за цыганами закрепился статус народа,

<sup>1</sup> *Firdausi. The Shāhnāma of Firdausi. Vol. VII. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1915. P. 149.*

тесно связанного с областью волшебства, магии, и отсюда необходимые коннотации: цыган часто обвиняли в «связях с нечистой силой», в способности превращаться в зверей, насылать порчу и сглаз, а также в человеческих жертвоприношениях, каннибализме, похищении христианских младенцев («черная легенда») и т. д.

Так как гаданием у цыган занимались женщины, то их часто рассматривали как «ведьм», а кузнечное дело, бывшее одной из самых типичных профессий цыганских мужчин, у многих народов (и не только у цыган) считалось сродни «черной магии»<sup>1</sup>.

Оставшиеся на бывшей территории Византии цыгане в эпоху исламских завоеваний легко интегрировались в исламское общество, поскольку их христианская идентичность была не очень глубокой, а их ремесленные навыки оказались весьма полезными в Османской Империи.

Стойкость цыган в их отказе от оседлости и возделывания земли, что было занятием основного европейского населения, и их приверженность к кочевому быту делали их в глазах основного населения носителями «темного начала». Закрытость цыганского общества и запреты на смешение с другими народами (как и в случае евреев) порождали отчужденность между цыганами и другими европейцами и вели к наделению «другого» (прежде всего самих цыган) демонической идентичностью. В некоторых случаях цыгане занимались профессионально нищенством и бродяжничеством, что не добавляло престижа их культуре, а продолжение вплоть до Нового времени древних традиций гадания и предсказания, а также представлений с участием животных, что было некогда распространенной практикой, еще более усугубляло негативный образ цыган. Это приводило к издаваемым против них декретам, гонениям и преследованиям. И снова здесь видна параллель между цыганами и евреями, чей партикуляризм вызывал у европейцев подчас сходную реакцию.

В некоторых обществах к цыганам сложилось стойко негативное отношение. Так, в Дунайских княжествах (Валахия и Молдавия) цыгане были обращены в рабство, и право православных владеть цыганами как собственностью сохранялось до середины XIX века. Однако значительная часть валашских и молдавских цыган — кэлдэ-рары — сохранили кочевой быт в таборе и ускользали от прямого порабощения, затронувшего прежде всего оседлых или полuosедлых соплеменников. Основным занятием кэлдэ-раров было лужение котлов, отсюда и их название (на Украине — котляры).

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Кузнецы и алхимики // Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.



На территории Украины в начале XVIII века на основе выходцев из Валахии и Сербии сформировалась общность крестьян — сэрвы.

Венгерские цыгане образовали особую группу — ловари, также сохранившую кочевой образ жизни.

В XIX веке на цыган обрушились польские власти, издавшие закон об аресте всех кочевых цыган, что привело к колоссальным жертвам.

## Цыганские исследования

Одним из первых стал систематически изучать культуру цыган в XIX веке румынский этнолог Барбу Константинеску<sup>1</sup> (1839 — 1891). Параллельно аналогичную работу по сбору цыганских преданий и мифов проводил Генрих Адальберт фон Вислоцкий<sup>2</sup> (1856 — 1907). Еще одним пионером цыганских исследований был польский собиратель цыганских сказок и преданий — Исидор Коперницкий (1825 — 1891). Легенды цыган Чехии, Моравии и Словении публиковал и исследовал Рудольф фон Сова<sup>3</sup> (1853 — 1900).

Настоящим прорывом в изучении культуры цыган, их преданий, мифов и представлений стала публикация в 1899 году фундаментальной книги английского этнолога Фрэнсиса Хиндеса Грума (1851 — 1902) «Цыганские сказки»<sup>4</sup>, где автор проделал огромный труд по систематизации и сравнению между собой различных версий цыганских сказок. Он же был инициатором издания и редактором первых выпусков журнала «Общества цыганского фольклора». Ему принадлежат и другие работы по цыганской истории, обычаям и верованиям цыган<sup>5</sup>.

Из относительно недавних работ следует выделить «Словарь цыганской мифологии»<sup>6</sup>, изданный Клодом Леконто, где дается подробная информация об основных персонажах и сюжетах цыганского фольклора.

В России крупнейшим специалистом по цыганам был этнолог, поэт<sup>7</sup> и писатель, сам цыган Ефим Друц (1937 — 2018), автор как лите-

---

<sup>1</sup> Constantinescu B. Probe de Limba si Literatura Taganilor din România. Bucharest: Tipografia Societății Academice Române, 1878.

<sup>2</sup> Wislocki H. von. Märchen und Sagen den transilvanischen Zigeuner. B.: Nikolai, 1886.

<sup>3</sup> Sowa R. von. Die mundart der slovakischen zigeuner. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1887.

<sup>4</sup> Groome F. H. Gypsy Folk Tales. L.: Hurst and Blackett, 1899.

<sup>5</sup> Groome F. H. The Gipsies: Reminiscences and Social Life of this Extraordinary Race, their Manners, Customs, and Wanderings, Humorous and Descriptive. L.: J. Bartholomew, 1881.

<sup>6</sup> Lecouteux C. Dictionnaire de Mythologie tzigane. P.: Imago, 2017.

<sup>7</sup> Друц Е. Сын человеческий (Избранные стихи). М.: Алтей-Бук, 2007.

ратурных произведений, так и сборников цыганских легенд<sup>1</sup>, которые Друц собирал, кочуя вместе с таборами российских цыган.

В России в XIX веке появились сенсационные материалы по цыганской мифологии, принадлежащие этнологу М. И. Кунавину (1820 — 1881), отчет об исследованиях которого был опубликован ученым секретарем Императорского Русского географического общества путешественником А. В. Елисеевым (1859 — 1895) под названием «Материалы для изучения цыган, собранные М. И. Кунавиным»<sup>2</sup>. Согласно этому тексту, Кунавин, изучавший цыган в разных частях света, нашел у них следы ведической мифологии. В статье сообщалось о существовании у цыган верховного бога Барама (индийский Брахма), солнечного бога Джандра (Индра), богини Лаки (индийская Лакшми), героя Оборцши, бога Света Омони (индийское Ом) и мирового змея Андромори, символизировавшего злое начало. Хотя многие исследователи (в частности, индийцы<sup>3</sup>) приняли эти сведения за еще одно подтверждение индийского происхождения цыган, что и так было к тому времени установлено, вся история, вероятно, была мистификацией, так как, с одной стороны, А. В. Елисеев на просьбы сообщить более подробную информацию о Кунавине и его открытиях, сообщил, что «тот погиб, а его архив полностью сгорел», а с другой, серьезные исследователи цыганской традиции не нашли ни одного подтверждения приводимым Кунавиным фактам ни в одной группе цыган Европы или Азии.

Изучение традиции цыган, которое продолжается до настоящего времени, осложняется нежеланием цыган сообщать «гаджо»<sup>4</sup> (то есть всем не-цыганам) сведения, касающиеся только цыган. Дело усугубляется также отсутствием письменных источников и множеством накопившихся со временем предрассудков.

---

<sup>1</sup> Друц Е. Золотые мониста: Сказки и песни цыган. М.: Современник, 1992; Друц Е., Гесслер А. Сказки цыган России. М.: Агентство печати имени Сабашиных, 1991.

<sup>2</sup> Елисеев А. В. О материалах для изучения цыган, собранных М. И. Кунавиным // Известия Императорского Российского географического общества. Т. 17. Вып. 5. СПб., 1881.

<sup>3</sup> Chaman L. Gipsies: Forgotten children of India. New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, 1968.

<sup>4</sup> Термин «гаджо» имеет, возможно, индийское происхождение и означает «жителя деревни» (от хинди *gāṁṁā*, «деревня», по-цыгански «гав»).



## Глава 2. Цыганская сакральность

### Дэвэл — отеческий Бог

Цыгане в большинстве своем принимали традиции тех народов, среди которых кочевали. Так, индийские цыгане исповедуют индуизм. В мусульманских странах они принимают ислам, а в христианских — христианство. При этом они не склонны вопреки расхожим представлениям менять свою религию, переходя из страны в страну: напротив, как и все остальные народы, они придерживаются тех верований, которые избрали, и меняют их неохотно и только под большим давлением и в силу критических обстоятельств. Тем не менее от своей древней религии европейские цыгане не сохранили ярких воспоминаний, а попытки приписать им верования, сходные с индуистскими, оказались подделками или фантазиями. Поэтому собственно цыганские мотивы следует искать в языке, интерпретации сюжетов христианства (или ислама) и в образах «низшей мифологии», что сближает их с другими народами Восточной Европы<sup>1</sup>.

Верхнее божество цыган называется Дэвэл, Дэвла или Дел, что имеет индоарийскую этимологию и является производным от санскритского *deva* (индоевропейское \**Dyeus*). Это не собственное имя «цыганского бога» и тем более не призывание «дьявола», как иногда считали приходившие в контакт с цыганами народы на основании формального созвучия, но такой же общий термин как «бог», «*deus*», «*θεός*» и т. д. в других индоевропейских культурах. История, что цыгане будто бы «поклоняются дьяволу», берет начало с легенды о том, как цыгане (бывшие кузнецами и жестянщиками) выковали по просьбе иудейского Синедриона гвозди для распятия Христа, за что и подверглись проклятию. Эта история была принесена самими цыганами в Европу, где они рассказывали о себе, что находятся под семилетним проклятием Папы Римского за это преступление и по этой причине вынуждены скитаться. Если к этому добавить созвучие имени Бога (Дэвэл) у цыган с греческим «дьяволом» и особенности кочевого быта, то их образ легко наделялся «демоническими» чертами, что укреплялось занятиями цыганок гаданием, а цы-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

ган — кузнечным делом, а также склонностью (действительной или преувеличенной) к попрошайничеству и воровству.

Однако в контексте самого цыганского мифа никаких темных или хтонических черт высшее божество Дэвэл не имеет. Это небесный патриархальный гештальт вполне индоевропейского и туранского толка. Поэтому этим термином цыгане-христиане называют и христианского Бога, «Баро Дэвэл» (дословно, «Великий Бог»). Другое имя «Дэй» означает на цыганском «Всевышний». Христос у цыган носит имя «Герн».

В цыганских мифах упомянуто также божество Неба, называемое Стариком, «Пцуро Мануш» или Серо. Земля (Пцув, Пхув<sup>1</sup>) считается его женой.

Противник же Бога — собственно дьявол, сатана называется «Бенг». Иногда он предстает изысканным джентльменом, но почти всегда его выдают ноги — в виде копыт или петушиных лап (та же черта встречается у вампиров).

В целом картина мира цыган вполне андрократическая и имеющая ряд отличительных туранских черт. Небесный Бог (Дэвэл) правит в недоступной высоте. Ему противостоит хтонический темный дух Бенг. Люди же призваны быть верными сынами Бога и противостоять козням дьявола.

Тот факт, что в жизни цыган кони имеют первостепенное значение, также вполне резонирует с туранской идентичностью. Следует обратить внимание и на образы женщин-богатырш в цыганских сказках (например, в сказке «Богатырь Гувалик и красавица Велевума»<sup>2</sup>), где повествуется о состязании невест с женихами, что также указывает на туранский стиль анелигинии, товарищества мужчин и женщин в контексте трудного и полного опасностей бытия-в-войне.

## Дундра — лунный Спаситель

Особое мужское божество есть у цыган Норвегии. Вероятно, с ним была связана древняя традиция, имеющая явно много общих черт с иранской эсхатологией, а соответственно, параллельная эсхатологии иудейской и христианской.

Дундра считается сыном Бога (Баро Дэвэл), но при этом он строго отличается от Христа (Герна), который в мифах норвежских цыган выступает как его антагонист и гонитель<sup>3</sup>. Дундра приходит на землю, чтобы дать людям тайные знания и научить их мудрости

<sup>1</sup> Следует обратить внимание на санскритский корень \*bhur.

<sup>2</sup> Друц Е., Гесслер А. Сказки цыган России.

<sup>3</sup> Lecomteux C. Dictionnaire de Mythologie tzigane.

и истинной вере. Это происходит в «стране Ассас» или «Ассария». Он приносит цыганам письменность, которую, однако, те утратили, как и все остальное, родину, государство и т. д. — в силу какого-то проклятия. В христианской версии это ковка гвоздей для Распятия. В другом рассказе свои книги цыгане потеряли в Персии, где халдеи потребовали от них разделиться, и одна половина вернулась в изначальную страну Индию и унесла священные книги с собой. Еще одна версия повествует, что когда Бог спустился на землю, чтобы дать цыганам письменность, он встретил только старика с ослом, а все остальные пошли собирать груши. Бог записал знаки на листах капусты, но их съел осел.

В целом цыгане считают, что они являются *проклятым народом*, который по каким-то причинам обречен изживать свою судьбу в скитаниях. Это проклятие резонирует с циклологией Световой войны<sup>1</sup> иранцев (предпоследняя фаза — триумф Агро-Манью), а также с идеей изгнания евреев.

Дундра, проведя какое-то время среди людей в стране Ассас, возвращается на Луну. Цыгане считают, что на Луне находится его жилище. Пребывая в нем, он носит имя Алако<sup>2</sup>. Таким образом, Дундра рассматривается как лунное божество, Лунус, Месяц.

Однако и на Луне Дундра подвергается нападкам своих врагов — христиан, мусульман (турок) и ... Дьявола (Бенг). Все они преследуют Дундру и причиняют ему страдание. Это выражается одновременно и в убывании месяца и в тяжелой судьбе цыган. После того как Дундра оказывается почти мертвым (новолуние), он собирается с силами и наносит противникам удар своим мечом и своим копьем. Так появляются рога новой Луны. После этого Дундра начинает расти. В момент полнолуния цыгане идут в лес и среди деревьев возносят хвалу своему божеству, который выступает как Спаситель цыган. В конце времен, когда испытание цыган завершится, именно Дундра поможет им «одолеть турок» и поведет их назад, на потерянную Родину. Тогда они обретут страну, государство, письменность и покой, в том числе и оседлость.

В сюжете с Дундрой и в аналогичных ему этиологических мифах, объясняющих причину скитания и страданий цыган, а также отсутствие у них родины и письменности, иногда встречается следующая деталь: лишенные всего того, что составляет основу жизни и высшую ценность других народов (в данном случае письменности), цыгане все же получили от Бога (Дэвэл) или Дундры определенную

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

<sup>2</sup> Так как имя Алако встречается только у норвежских цыган, предполагается, что оно образовано от финского термина *alakku*, «убывающая луна».

компенсацию. Даже находясь в изгнании и скитаниях, они были наделены способностью радоваться, веселиться, опьяняться, петь и танцевать, что стало отличительной чертой цыганского характера. Важно, что тема музыки и увеселения появляется уже в первых упоминаниях цыган (лури) в Персии в легенде, пересказанной Фирдоуси. И именно с нежеланием отступать от образа жизни, связанного исключительно с музыкой, и объясняется начало скитания цыган по миру после приказа Бахрама Гура. Таким образом, речь идет даже не просто о компенсации, но об исполнении особой метафизической миссии, затрагивающей саму сущность цыганской идентичности, цыганской судьбы.

Здесь мы можем также увидеть определенную параллель с еврейским хасидизмом, который после катастрофической истории с саббатаизмом тщательно избегал (по крайней мере на раннем этапе) прямолинейного мессианства. И в практике хасидов, также находившихся в изгнании, сложилась традиция «сакрального веселья» — плясок, песен, употребления алкоголя и т. д. При этом в обоих случаях речь шла прежде всего о метафизической практике и лишь потом о психологической и культурной традиции: в безудержном веселье посреди ужаса и тягот цыгане и хасиды на время переносились из условий изгнания в условия триумфа, замещая исторический мессианизм мгновением вертикального экстатического опыта. Это мы можем увидеть уже у Баал Шем Това. Здесь можно задаться вопросом: в силу географической и исторической близости евреев и цыган Восточной Европы у кого из них — у евреев или у цыган — впервые сложилась эта традиция? Этот вопрос может остаться риторическим, и более всего он призван привлечь наше внимание к феномену цыганского мессианства и теме сакральной компенсации в особом ритуальном веселии, что остается практически не изученным — в отличие от хасидизма и традиций восточноевропейского еврейства. Определенная гомология в обоих случаях могла бы оказаться чрезвычайно важной для уточнения и еврейской, и особенно цыганской идентичности.

Дундра, по верованиям цыган, провожает души мертвых цыган в иной мир.

Дундра представляется высоким юношей с пером в правой руке и мечом в левой. Изображение Дундры играло важную роль в брачных обрядах цыган, которые проводились перед его изображением.

Таким образом, мы видим в этом сюжете оригинальную цыганскую модель мессианизма (параллельную зороастрийской, иудейской и христианской), но вместе с тем отличающуюся от них. В центре истории здесь — страдающий цыганский народ, подвергнутый

проклятию и одновременно испытанию. Но у него есть свой Спаситель, цыганский Мессия — Дундра, пришествие которого является ориентиром исторического бытия цыган.

Так к общему туранскому индоевропейскому комплексу добавляется динамическая и дуалистическая модель цыганской версии иранизма.

## Гештальт урситори

В цыганских сказках трудно найти что-то, что бы было исключительно достоянием собственной цыганской культуры: подавляющее большинство сюжетов имеет свои аналоги как в мифах Индии и Ирана, так и Восточной и Западной Европы. Поэтому строго отделить, что в них есть собственно цыганского, а что является пересказом сюжетов, заимствованных у других, не представляется возможным.

Одной из ярких фигур цыганского фольклора является Белая Дама — Урситори (или Урма). Она представляется носительницей судьбы, и многие черты ее образа удивительно созвучны литовской Лайме. Более того, так же как в литовском мифе, урситори подчас представляются в виде трех сестер, которые предрекают новорожденному судьбу. Одна из них является доброй и предсказывающей только счастье и благополучие. Другая, напротив, обещает бедствия и страдания. Наконец, третья возвещает о переменчивой, но в целом сбалансированной жизни. Иногда две сестры урситори — благая и средняя — выступают против третьей. Всем трем урситори мать новорожденного приносит жертву — хлеб и вино, а затем шепчет тайное имя ребенка, которое сохраняется в тайне от отца и от самого младенца вплоть до того момента, когда он становится взрослым.

Злая урситори может создать из последа вампира, который будет в дальнейшем досаждать ребенку, поэтому в цыганской традиции принято сжигать после родов плаценту.

Эта цыганская сказка стала популярной благодаря роману французского писателя цыганского происхождения Матео Максимова (1917–1999) «Урситори»<sup>1</sup>.

В некоторых версиях легенд об урситори они обозначают целый класс волшебных существ. Упоминается также их королева Матуйя, повелительница гигантской птицы, называемой «Чарана», которую она время от времени — раз в 999 лет — кормит грудью.

Урситори могут вступать в отношения с цыганами и становиться их возлюбленными, но в этом случае мужчины не должны никогда

<sup>1</sup> Maximoff M. Les Ursitory. Romainville: M. Maximoff, 1980.

спрашивать у них, что они делают по-ночам (правильный, но убийственный по своим последствиям ответ — «кормят грудью птиц Чарана»). От этой связи подчас рождаются дети (обязательно сразу трое). Урситори кормят их грудью всего один раз, после этого младенцы сразу же начинают ходить и часто уходят из дома вовсе жить в дупле деревьев. Позднее дети урситори идут служить во дворце королевы феи Майтуий.

Злые урситори часто принимают форму жаб (самба).

Этот сюжет об урситори и связанные с ним ритуалы явно относятся к архаическим матриархальным уровням культуры и имеют прямые аналоги с тремя мойрами греков, парками римлян, норнами скандинавов, хотя больше всего напоминают именно литовских лайм.

Наиболее контрастным гешталтом Великой Матери явно является фигура королевы урситори — Майтуий. Кроме того, упоминается и другая королева женских духов (кешальи) — Ана. Ана представляется живущей в черном дворце на высокой горе вдали от людей. Она часто преследует заблудившихся путников, разбивая им голову. Она чаще всего предстает в виде жабы. Тех, с кем она заключает союз, она награждает огромной силой, которая представлена в виде волшебной жидкости.

Также у цыган можно встретить элементы женского жречества, что находит свое выражение в двух архетипах — «белой колдуньи» и «ведьмы». «Белая колдунья» имеет некоторые черты урситори, поскольку ее главным свойством является именно знание судьбы, а также лечение, что связано с искусственным перемещением центра тяжести из зоны ответственности «злой» сестры в зону ответственности «доброй» или (как минимум) «нейтральной». Если мы вспомним литовских лайм в интерпретации Греймаса как выразительниц судьбы, а не как ее создательниц, а также возможность в некоторых случаях повлиять на негативные повороты событий, то мы увидим характерный классический образ цыганской гадалки: она именно предсказывает судьбу (но не вершит ее), выступая как носительница знания о всех трех отрезках времени — прошлом, настоящем и будущем. Таким образом, цыганка выполняет основную функцию урситори — она сообщает о том, что скрыто, так как находится ближе других к области прямого видения<sup>1</sup>. В некоторых случаях — но эти обряды уже более сложные — она может и влиять на судьбу, ста-

---

<sup>1</sup> Сближение цыганской женщины с урситори или кешальи проявляется в том, что цыганок окружающие народы часто обвиняли в похищении детей. Но именно это и было одним из отличительных свойств женских духов.

раясь найти аргументы (или задобрить жертвами и подношениями) в пользу того, кому предстоят неприятности, страдания или смерть.

Чаще всего «белая колдунья» различает лишь общие контуры будущего того человека, на которого она гадает. Эта способность определить «бахт» (долю, удачу) и «бибахт»<sup>1</sup> (не-долю, не-удачу) составляет основу ее искусства. Для более детального анализа используются иные способы — включая карты Таро, хиромантию и другие обряды, почерпнутые из арсенала европейской культуры. Но собственно способность к дифференциации полюсов будущего (бахт и бебахт) является древней чертой, так как сами эти термины являются иранскими, а следовательно, вошедшими в обиход цыганской традиции задолго до появления в Европе.

«Белой колдунье», которой до какой-то степени является каждая цыганка, и в этом как раз состоит особенность цыганской культуры, противостоит образ «ведьмы». «Ведьмой» у цыган считается «та, которая завидует благополучию своих братьев». Ведьмами женщины становятся после соития с дьяволом<sup>2</sup>, который наделяет их свойствами, аналогичными урситори с той лишь разницей, что они должны быть направлены к совершению зла. Но и здесь гештальт урситори вполне актуален: цыганская «ведьма» есть воплощение той сестры, которая предрекает лишь негативный исход.

Дьявольское могущество «ведьма» способна передавать другим. Это может происходить через помещение «колдовства» в червя или змею, которые потом заползают в рот спящему и начинают жить в нем, постепенно подчиняя своей воле. Цыгане воспринимали такую угрозу как весьма серьезную и разработали целый цикл обрядов экзорцизма. В частности, таким обрядом они считали и христианское крещение.

## Черная Сара: Королева цыган

С женским архетипом и возможно с Логосом Кибелы связана традиция западных цыган Южной Франции выбирать Королеву цыган<sup>3</sup>. Этот ритуал совершается в крипте одной из церквей южно-французского (окситанского) портового города Сэнт-Мари-де-ла-

<sup>1</sup> Bonnefoy Y. Roman and European mythologies. London; Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. 231.

<sup>2</sup> В некоторых случаях «белые колдуны» также вступают в отношения с духами — в частности, с «духами воды», но это не влечет за собой особого пакта, заключаемого с дьяволом «ведьмами».

<sup>3</sup> Weyrauch W. (ed.) Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture. Berkeley: University of California Press, 2001.

Мер (дословно «Святых Марий моря»), посвященной Трем Мариям. Этот город назван таким образом, поскольку, согласно французской легенде, сложившейся в Средние века, в 42 году по Р.Х. три Марии (Мария Магдалена, Мария Саломия — мать апостолов Иоанна и Иакова и Мария Клеопова<sup>1</sup>) — жены-мироносицы, первыми обнаружившие пустую могилу Христа после Воскресения — отправились вместе с Иосифом Аримафейским из Александрии в Галлию (по другой версии, ветер случайно отнес корабль к берегам Франции, где они и высадились). Это стало началом распространения христианства в Галлии, а также предысторией цикла легенд о Святом Граале — святой Чаше, которую в Европу доставил на этом корабле Иосиф Аримафейский.

Среди цыган укрепились предание, что у приехавших Марий была чернокожая служанка — Сара, которая была родом из Египта, откуда они отправились. Это соответствует устойчивой связи — вплоть до названия — западноевропейских цыган (*gypsy, gitans* — «египтяне») с Египтом. Статуя святой Сары находится в крипте церкви Трех Марий. Святая Сара изображена в виде женщины с черным лицом и относится к категории «Черных Мадонн». Цыгане называют ее «Черная Сара», «Sara e kali» на цыганском.

В крипте церкви Трех Марий перед статуей «Черной Сары» и собираются ежегодно 24 мая цыгане для выбора своей королевы<sup>2</sup>. В этот день статую святой Сары (Черной Мадонны) выносят к морскому берегу, символически воспроизводя момент прибытия основателей христианства во Францию.

Хотя почитание Черной Сары свойственно только западноевропейским цыганам, прежде всего цыганам Южной Франции (Прованса), сам этот сюжет может быть следом культа Великой Матери в ее гипохтонической ипостаси у цыган. При этом здесь, как и в случае других архаических следов матриархальной традиции, следует предположить их заимствование у народов Восточной Европы, откуда, собственно, и распространилась в Европе в доиндоевропейскую эпоху культура балканской Кибелы. С Черной Мадонной Польши (в монастыре Ченстохово) мы сталкивались в истории Якоба Франка и его дочери Евы Франк, игравшей у франкистов роль «женского Машиаха». Культ Черной Сары также мог прийти к цыганам от балканских народов, а его полюсом и местом избрания королевы цыган стал портовый город Прованса, связанный с троичным женским гештальтом (в христианской версии) и морем, а также с фигурой Черной Мадон-

<sup>1</sup> В некоторых версиях легенды упоминается также сестра Марии Марта, сам Лазарь, брат Марты и Марии и Максимин, первый епископ Прованса.

<sup>2</sup> Fonseca I. *Bury Me Standing: The Gypsies and Their Journey*. N. Y.: Knopf, 1996.



ны, которая могла иметь также древнейшие корни — кельтские или уходящие еще глубже в цивилизацию Старой Европы.

## Цыганские вампиры и хтонические чудовища

Широко распространены среди цыган и предания о вампирах. Вампиры могут быть как воскресшими покойниками, так и колдунами-оборотнями. Они приходят к людям (к цыганским девушкам в виде соблазнительных женихов, исчезающих на рассвете), приносят несчастья и безумие, а также выпивают кровь и жизненные силы. Одним из названий вампиров у цыган является «мулло», дословно «мертвец», но по смыслу «немертвый мертвец» (здесь можно вспомнить семантический квадрат Греймаса — мулло не живой, но и не мертвый, то есть находится посередине между не-живым — как антитезиса живого, и не-мертвым — как антитезиса мертвому). Еще одним цыганским термином для обозначения вампира является «чо-хано» или «човехано», что считается следом армянского влияния.

В мулло может превратиться плохо погребенный труп, умерший от какой-то странной причины (экзотической или неясной), или человек, с которым несправедливо обошлись при жизни — чужие или родственники. Часто в мулло превращаются рано умершие дети или некрещенные младенцы, стремящиеся прожить оборванное время за счет других существ.

Мулло обычно представлялся одетым в белые одежды с длинными волосами до земли и с разнообразными дефектами тела. Часто вместо ног у него лошадиные копыта или петушиные лапы. Считается, что у мулло нет костей, а также среднего пальца на руке, который он оставляет в могиле.

Мулло возвращаются обычно, чтобы мстить. Они пьют кровь своих жертв, приносят смерть их родным. В некоторых случаях мулло представляются живущими в удаленных заброшенных местах, но время от времени они приходят в жилища живых, чтобы что-то у них украсть. Считается, что заметить мулло — очень плохое предзнаменование.

Бороться с мулло, как и другие народы Восточной Европы, цыгане рекомендуют, пробивая их тела железными прутами или пронзая иглами. Особое внимание уделяется ушам, глазам и местам между пальцами рук и ног. Иногда против вампиров помогает «дампир», то есть сын вампира, способный видеть и взаимодействовать с мулло, но не способный вредить людям.

С ушами человека связан дух-хранитель — бутьякенго. Он дает о себе знать звоном в ушах. По ночам он удаляется от человека, ста-

раясь защитить его от готовящихся угроз. Считается, что бутьякенго приходит через правое ухо, а уходит через левое. В случае вампира-мулло именно для этого и «запираются» уши и другие отверстия, связанные с духом.

По поверьям цыган, злодеи после смерти превращаются не в вампиров, но в «черных кошек» (кало мачмурга) и живут в течение некоторого времени на «горе кошек», где искупают свои грехи, и лишь потом допускаются в мир мертвых.

В целом душа человека представляется самостоятельным существом, которая сохраняется недалеко от трупа, и только затем отлетает. В некоторых случаях душа может переходить в животных или — наиболее часто — в цветок. Сюжет о цветке, превращающемся по ночам в женщину, часто встречающийся в цыганском фольклоре, имеет, возможно, индийские корни, где подобные мотивы широко распространены.

Особую категорию потусторонних существ представляют собой лоцолико. Лоцолико — это люди, которых дьявол Бенг превратил в чудовищ. Их тела покрыты шерстью, у них длинные уши и длинные руки. Лоцолико живут под землей. Существует предание о том, как царь лоцолико полюбил королеву женских духов (кешальи) Ану. Так как она не хотела идти ему навстречу, лоцолико напали на армию фей и уничтожили бы их полностью, если бы не согласие Аны стать супругой короля лоцолико. От этой связи родились страшные болезни и новые чудовища (многоголовый червь или змей Битозо, женский демон Лильи с головой человека и телом рыбы, мужской демон Мелало, чудовище с собачьими головами и телом птицы Порескоро, демон экземы Лолмишо, волосатая карлица Тцаридьи, причиняющая лихорадку, и ее брат шароподобный дух болезней живота Тцуло и т. д.).

В данном случае лоцолико, представляющие собой хтонических и безобразных существ, выступают как существа мужского пола. Если феи (кешальи) и их королева Ана обитают на вершинах гор, то лоцолико и их король — в подземном мире и внутри гор. В целом же близкие, хотя и диалектические отношения двух потусторонних народов — женских духов-кешальи во главе с их королевой Аной и мужских гипохтонических чудовищ лоцолико во главе с их королем — представляют собой архаическую пару ведьмы и упыря, которая является характерным следом матриархальной цивилизации Великой Матери<sup>1</sup>. Однако сходство этих сюжетов с классическими мотивами и образами восточноевропейской традиции в ее наиболее

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

глубинном измерении заставляет предположить, что цыгане заимствовали эти образы и связанные с ними мифы на Балканах и, шире, в восточноевропейском пространстве. Тем более что слово «лоцолико», означающее хтонических чудовищ, подчас сближают с искаженным славянским словом «вурдалак» или «волкодлак» (протославянское *vьkolakъ*), деривативы которого мы встречаем как у литовцев (*vilkolakis*) на севере, так и у греков на юге (*βρυκόλακας*).

# Глава 3. Ноология цыганской идентичности

## Индийская составляющая цыганской идентичности

Мифы и предания цыган отражают многочисленные влияния, с которыми они столкнулись во время своих странствий. Однако следует обратить внимание на то, что изначальная идентичность цыган является индоевропейской и, конкретно, индийской. Это предопределяет основной вектор цыганского Dasein'a: это — *индоевропейский народ с ярко выраженной патриархальной ориентаций и индоевропейской (индоарийской) языковой основой*. И хотя в самой Индии, как мы видим в отдельном томе «Ноомахии»<sup>1</sup>, на протяжении всей истории шло глубинное метафизическое противостояние между ведическим аполлоническим Логосом и доиндоевропейскими (дравидскими и аустроазиатскими) традициями Великой Матери, все имеющее отношение к индуизму отражает принципиальную и необратимую победу именно солярной туранской андрократии. Кем бы ни были предки цыган, вышедшие из Северной Индии, изначально они были носителями Логоса Аполлона<sup>2</sup>, что отчасти сохранилось до настоящего времени — вопреки множеству сложившихся вокруг цыган пейоративных предрассудков. Связь цыган с лошадьми и даже их приверженность к кочевничеству также вписываются в этот архетип, а их предполагаемое родство с народами Северной Индии, где были распространены не только оседлые индуисты, но и носители более архаичного — воинственно-кочевого — туранского стиля, только подтверждает это положение. Близость и, вероятно, даже некоторое смешение азиатских цыган с иранским народом белуджей<sup>3</sup> является еще одним символическим моментом: сами белуджи, отчасти сохраняющие кочевой образ жизни вплоть до настоящего времени, представ-

---

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

<sup>2</sup> Показательно, что уже у Фирдоуси цыгане описаны как играющие на струнных инструментах — лирах, которые традиционно считались аполлоническими. Отсюда и устойчивая связь цыган с гитарами — наследниками лиры. Само название «гитара» происходит от иранского названия четырехструнный литры «чартар».

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

ляют собой прямых потомков индоевропейских кочевников Турана, к которым в некоторых аспектах близки и цыгане.

Отголоски индийского слоя присутствуют в самом языке цыган. При этом выводы некоторых лингвистов показывают, что это не просто одна из ветвей разговорных языков средневековой Индии, но, скорее всего, протоцыганский язык развивался параллельно пали и пракриту и представляет собой разновидность индоарийского языка или даже индоиранского языка, так как ряд параллелей прослеживаются с дардскими языками<sup>1</sup>, распространенными в Пакистане, Кашмире и Афганистане<sup>2</sup>.

Так, индоиранскими являются фундаментальные понятия — Бог (Дэвэл, Дэл) и Земля (Пцув, Пхув), по-прежнему играющие важную роль в религиозных представлениях современных цыган.

Такие цыганские слова, как пани (хлеб), чури (нож), нак (нос), бал (волосы), акх (глаз), одинаковые почти у всех цыганских ветвей — как западных, так и восточных — имеют точные фонетические и семантические эквиваленты в современном языке хинди. Также тождественно на цыганском и на хинди будет звучать фраза: «Пойди, посмотри, кто стучит в дверь» — «Jâ, dik kon chalavéla o vudâr» (на цыганском), «Jâ, dekh kon chaláya dvár ko» (на хинди)<sup>3</sup>.

При этом следует заметить, что попытки напрямую обнаружить у цыган остатки ведических мифов, богов и обрядов не увенчались успехом, а некоторые сенсационные материалы такого рода при их проверке оказались фантазиями и подделками. Столь же несостоятельна и попытка увидеть в культе святой Сары (Сара е Кали) провансальских цыган отголоски почитания черной богини Кали.

Отсутствие прямых мотивов, почерпнутых из индуизма, может означать не только, что цыгане покинули Индию достаточно давно, чтобы полностью забыть свою традицию, но и то, что они изначально (как дарды, — особенно калашы, — нуристанцы или осетины) были носителями совершенно особой индоиранской религии, которая имела общие корни с индуизмом, но при этом отличалась самобытной структурой и оригинальной композицией.

## Иранский след

Покинув Индию, цыгане оказались в Персии. Здесь они восприняли иранские влияния, которые отражены в некоторых важных

<sup>1</sup> Эдельман Д. И. Дардские языки. М.: Наука, 1965.

<sup>2</sup> «Рука» по-цыгански «васт», по-дардски «хаст»; «губы» по-цыгански «вушт», по-дардски «ушт» и т. д.

<sup>3</sup> Groote F. H. Gypsy Folk Tales. P. XXXV.

цыганских терминах — таких как «бахт» и «бибахт» (удача и неудача), являющихся основой дуального кода любого предсказания или гадания. В цыганском языке сохранилось достаточно много персидских корней (в частности, амброл — на персидском «копье»). Но при этом невозможно встретить ни одного арабского корня. Ф. Грум делает на этом основании любопытный вывод: если цыгане, как принято считать, проходили через Иран после VII века, то они должны были бы вместе с иранскими словами вобрать и арабские, так как к этому сроку Иран был уже исламизирован и достаточно арабизирован. Отсутствие же арабских заимствований может быть объяснено лишь гораздо более ранней — до VII века — датой прибытия цыган в Персию и перемещения оттуда на Кавказ и Балканы. В пользу этого говорит и архаический строй индоиранского языка цыган. Это отчасти подтверждает хронологию Фирдоуси из легенды о лури.

Если это предположение верно, то мы можем допустить, что на цыганское мировоззрение значительное влияние оказала иранская дуалистическая традиция — зороастризм — с ее основными темами — культурой ожидания и Световой войной<sup>1</sup>. То, что два фундаментальных понятия «бахт» и «бибахт», как раз отражающие дуальный метафизический код, являются иранскими, подтверждает эту гипотезу.

Но еще в большей степени иранское влияние было обнаружено в мифах о Дундре и в объяснении скитальчества цыган и отсутствия у них родины, государства и письменности. Этот миф представляет собой ядро полноценного историала с мессианским горизонтом. В этом случае цыгане представляются народом Света, который потерпел сокрушительное поражение в битве с народами Тьмы и вынужденно оказался в состоянии обделенности и изгнания. Но именно в иранской эсхатологии такова судьба истинных воинов Света, которые в конце времен разделяют горечь поражения с самим Ахура-Маздой, спустившимся в мир, чтобы биться с армиями Ангро-Манью. Дундра в этом случае может расшифровываться как световое имманентное божество иранского типа — Сын Божий, отождествленный с Месяцем (Лунусом). Цыгане, преданные ему, страдают вместе с ним (фаза убывающей Луны), но одновременно в будущем им уготована участь возвращения и возрождения, символизируемая обетованием растущей Луны.

Таким образом, возможно, именно *иранское влияние* является определяющим для цыганской идентичности, став основой цыганского историала: время цыган — это трагическая эпоха скитания, которую невозможно завершить на основании простого желания,

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

так как в этом проявляется божественная воля и финальное искупление. Причем контекст такой цыганской эсхатологии — по крайней мере в мифе о Дундре — строго отличен от христианства и от ислама. Именно в этом можно увидеть определенный параллелизм между цыганами и евреями, хотя, вероятно, это сходство является не результатом прямых влияний иудаизма на цыган, но *общностью иранизма*, в обеих традициях — еврейской и цыганской — получившего различные формы, утонченно и обильно развитые у евреев и едва намеченные у цыган.

## Христианизация и гештальты Старой Европы

Следующим слоем цыганской идентичности является христианство, с которым цыгане столкнулись в Византии и позднее в Европе — как Восточной, так и Западной. Так, в цыганском языке мы встречаем значительное число греческих слов и понятий, но все они свидетельствуют о поздневизантийской эпохе, поэтому если принять сдвиг в прошлое даты появления цыган в Персии, хронология их прихода на территорию Византии датируется первыми веками второго тысячелетия.

Всего в цыганском языке более ста греческих слов. Наиболее часто используемые из них: дром (δρόμος) — дорога; хирус (καιρός) — время; эфта (έπτά) — семь; охто (όκτώ) — восемь; эннеа (έννέα) — девять; форос (φόρος) — рынок; кекави (какκάβη) — котел; кокало (κόκαλον) — кость; коли (χολή) — злость; курики (κυριακή) — воскресенье; мисали (μενσάλι) — стол; шамба (ζάμπα) — лягушка; скамин (σκαμνί) — скамья; стади (σκιάδι) — шапка; вагора (άγορά) — ярмарка; валин (βάλι) — бутылка и т. д.

В Византии под влиянием греков цыгане обращаются в христианство, которое становится для многих из них преобладающей религией.

Принято считать, что у цыган христианство было весьма поверхностным и лишь прикрывало более древнюю собственно цыганскую традицию. Индийский и иранский слои действительно отчасти сохранились, но самое важное, что многие нехристианские элементы цыгане не просто принесли с собой, но как раз позаимствовали у христианских народов Восточной (а позднее и Западной) Европы, которые, в свою очередь, приняли христианство, наложив его учение и обряды на более древние традиции — как индоевропейские, так и архаические и палеоевропейские. Именно этим объясняется удивительное сходство цыганских мифов, сказок и обрядов с культурой народов Восточной Европы (славян, балтов, валахов, мадьяр,

албанцев и т. д.), причем особенно в области «низшей мифологии» или хтонических фигур. Мы видели, что функционально урситори почти точно соответствуют балтийским лаймам. Цыганские кешалы — это ближайшие гештальты южнославянских вил, русских русалок и румынских йелеле (а также западноевропейских фей и греческих нимф). Образы вампира и вурдалака (оборотня) имеют явно чисто балканскую специфику и распространены они преимущественно среди восточноевропейских цыган, оставаясь привязанными к балканскому горизонту.

И наконец, фигуры Великой Матери и обряды женского жречества также воспроизводят архетипы восточноевропейских хтонических богинь, колдуний и ведьм, которые, в свою очередь, служат фундаментальными символами древней балканской цивилизации Кибелы. Хотя в структуре цыганской традиции изначально могло быть зарезервировано место для подобных гештальтов, находившихся, однако, в туранском контексте в подавленном состоянии под властью световых патриархальных богов, основное наполнение эта область цыганской идентичности получила именно в Восточной Европе. Это происходило, таким образом, не до христианизации, но как раз вместе с ней, поскольку сближение с христианскими народами на уровне официальной религии сопровождалось интенсивными связями на уровне обмена элементами народной культуры. Тем более что цыгане взаимодействовали в своем быту не с высшими представителями восточноевропейских обществ, — священством и знатью, — а преимущественно или почти исключительно с крестьянством, где следы палеоевропейской традиции были наиболее заметны и устойчивы.

## Невозможная модернизация: случай поэтессы Папуши

Цыгане являются уникальным европейским народом, *менее всех остальных поддающихся модернизации*. Хотя на протяжении своей истории цыгане впитывали элементы культуры других народов, среди которых они жили, основные параметры цыганского общества оставались неизменными. Жизнь цыган была преимущественно кочевой, связанной с конями и табором. Даже там, где цыгане оседали, они выбирали профессии либо связанные с лошадьми (кузнецы), либо с постоянным перемещением — бродячие жестянщики, лудильщики, а также музыканты или просто нищие, попрошайки. Цыгане категорически отвергали крестьянский быт, будучи в этом гораздо более последовательны, чем евреи, и в отличие от евреев не



занимались торговлей за исключением самой мелкой. Подчас цыгане становились военными и храбро сражались, но и это не превращалось в их приоритетный вид деятельности. Ни в земледельческом труде, ни в торговле, ни в войне, ни в религии цыгане не находили себе места, оставаясь вне этих преобладающих форм европейского общества. Их судьбой было скитальчество со всеми его трудностями и издержками, но и с особой свободой.

В тех случаях, когда цыгане осваивали грамоту, а это было довольно редко, так как письменность считалась чуждой им культурой, они также прославляли в своих текстах вольную жизнь, табор, коней и цыганский образ мира.

Показательно судьба польской цыганки Брониславы Вайс (1908 — 1987), известной как «Папуша», ставшей первой цыганской поэтессой. Папуша начала писать стихи с детства, что ее близкие не одобряли. Позднее она стала главой табора. Во время Второй мировой войны цыгане (снова как и евреи) пережили тяжелейшие испытания, поскольку германские национал-социалисты приравнивали цыган к «недочеловекам», что находилось в разительном противоречии с индоевропейской идентичностью самих цыган. Репрессиям подверглись прежде всего восточноевропейские цыгане, в том числе сама Папуша и ее табор. Цыганская поэтесса описала свою жизнь, свои чувства и свои страдания, а также драматическую судьбу преследований цыган нацистами в стихах, которые были опубликованы. Но это стало фатальным для нее лично. Так как в то же время в 1950 году в Польше в духе коммунистической модернизации было принято решение насильно сделать всех цыган оседлыми, а в стихах Папуши воспевался «очаг» (символ постоянного жилища), цыганский съезд постановил изгнать Папушу из общества цыган — за содействие принудительной оседлости, раскрытие тайны жизни цыган и переписку с мужчиной (польским журналистом, опубликовавшим впервые стихи цыганской поэтессы). Папуша пережила тяжелейший духовный кризис, а впоследствии сошла с ума.

Этот пример наглядно показывает, как модернизация приходила в цыганское общество. Во-первых, это началось очень поздно — лишь в XX веке. Во-вторых, даже в середине XX века цыгане сохраняли древние устои, фактически запрещавшие интеграцию цыган в нецыганские общества (гаджо). В-третьих, при всей относительной свободе цыганских женщин, что стало своего рода литературным штампом (как, например, у А. С. Пушкина в поэме «Цыганы»<sup>1</sup>, где собственническая психология Алеко противопоставляется цыган-

<sup>1</sup> Пушкин А. С. Цыганы // Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1960.

скому духу и свободным отношениям Земфиры), мы видим, что сам факт переписки цыганки с посторонним мужчиной рассматривается как нарушение норм поведения замужней женщины. И наконец, в-четвертых, как важно для цыган сохранять причастность к общине и разделять с ней коллективную идентичность, и насколько разрушительным является остракизм.

Таким образом, цыгане в XX веке столкнулись с принудительной модернизацией в социалистических режимах и с практикой массового уничтожения (массовое уничтожение цыган называется на их языке «параймос») при нацистах. Но ни то ни другое не заставило цыган отказаться от своего образа жизни или выработать — как все остальные народы — цыганскую версию основных политических идеологий. Цыганского либерализма, цыганского коммунизма и цыганского национализма до сих пор нет, точно так же как нет цыганского национального государства или даже идеи такое создать.

Если для евреев (по крайней мере для их определенной части) эпоха рассеяния закончилась вместе с созданием государства Израиль, для цыган время скитальчества *продолжается*.

Цыгане несут свою идентичность как судьбу, сохраняя в неприкосновенности особый уникальный цыганский Логос. И несмотря на трудности его корректной интерпретации и нежелание самих цыган допускать в зону цыганской сакральности «гаджо», даже по отдельным признакам, которые мы выделили в цыганской культуре, очевидно, что структура этого Логоса имеет аполлоническую доминанту, хотя у цыган — особенно в экстатических практиках сакрального (утешающего в ситуации скитаний) веселья — мы встречаем и Логос Диониса, а также — вероятно унаследованный от архаических слоев восточноевропейской цивилизации Великой Матери — Логос Кибелы.

### **Романипен: цыганский Dasein**

В среде цыган существует особая концепция — романипен. Она подразумевает полную интеграцию в общность на основе цыганского образа жизни, цыганских ценностей и цыганского представления о мире. Именно обладание романипен или причастность к романипен отличает цыгана от не-цыгана (гаджо). Хотя романипен и связан с рождением в цыганской семье от цыганских родителей, его можно утратить, если оставить табор или другую сплоченную группу цыган и интегрироваться в иное общество. В то же время романипен можно приобрести, если, например, посторонний ребенок воспитывается в цыганской семье и разделяет образ жизни и мировоззрение

цыган. Поэма А. С. Пушкина «Цыганы» показывает, как человек, живущий в таборе, может упустить возможность получить романипен. При всей условности сюжета, Пушкин точно подмечает особенность цыганской антропологии, цыган как традиционного народа: *преобладание видового над частным*. Точно так же, хотя и намного более утонченно и детализированно, организована и антропология еврейской общины (по крайней мере традиционной и особенно восточноевропейской).

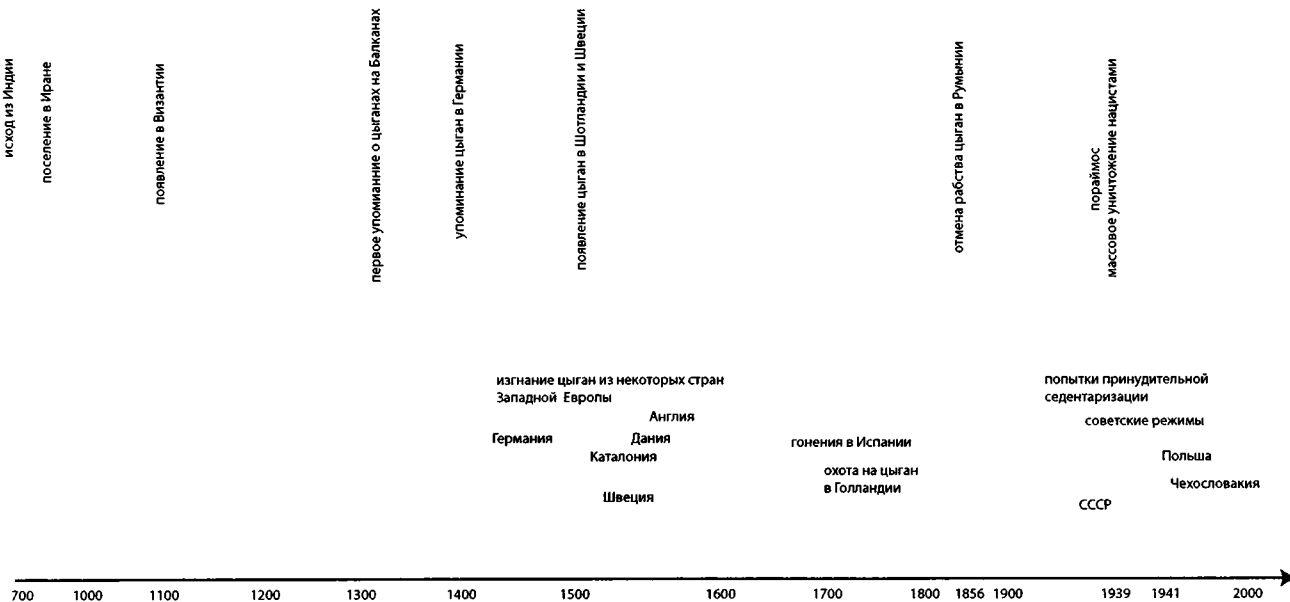
Структура романипен представляет собой особую антропологическую и онтологическую характеристику, где понятие вида является не только фундаментальным диспозитивом реальности, которой наделяется отдельный цыган или цыганка, но может восприниматься как отдельное — божественное — существо, как «цыганский дух». В этом случае он сближается с гештальтом цыганского лунного Спасителя Дундры и воплощает в себе диалектически обе стороны его дионисийской природы — убывание (страдание, скитальчество) и световой триумф (веселье). Баланс этих двух неразрывно связанных сторон «цыганской личности», «базовой персональности»<sup>1</sup> и составляет единство, воплощенное как в духе, так и в совокупности ценностей, представлений, традиций, законов, моделей поведения и т. д. Согласно верованиям цыган романипен и есть *Тот, кто живет сквозь цыган*; это сущность цыганской идентичности, цыганский Dasein.

Романипен для цыган — высшая ценность, потому что он является для цыган *онтологическим истоком*, бытием. Отсюда и запреты на смешение цыган с другими народами, упорное нежелание менять свой образ жизни ни при каких условиях. Здесь можно вспомнить историю Фирдоуси о наделении Бахрамом Гуром лури, предков цыган, семенами и быками и их твердым отказом от того, чтобы стать обычными крестьянами. Закон цыган — движение, кони и веселье (в том числе музыка). Поэтому то, что может показаться цыганской легкомысленностью, есть выражение их глубинной судьбы, *Seynsgeschichte*. Они принесли в жертву многие блага мира сего ради музыки и танца, и тем самым сделали их чем-то в высшей степени серьезным. Как мы видели, веселье представляет собой половину цыганского романипен, а следовательно, он приобретает метафизическое значение.

С учетом романипен становится понятно, почему цыгане так держатся за свои традиции и свой уклад, и почему, в частности, поэтесса Папуша трагически восприняла изгнание из общества и закончила

---

<sup>1</sup> Этот термин ввел в социологию Абрам Кардинер (1891 — 1981).



### *Исторические вехи цыганского скитальчества*

свою жизнь в полном безумии: она была отвержена от романипен, хотя на самом деле хотела в своих стихах лишь выразить его, придать ему форму. Однако одно только это несло в себе угрозу утраты Dasein'a, утраты бытия, то есть нечто намного худшее, чем смерть. Смерть также — часть романипен, так как и обряд похорон и исполнение связанных с поминками преданий, и в целом посмертная интеграция цыгана в видовой архетип есть часть его судьбы, причем важнейшая, поскольку смерть — это преодоление скитания и в то же время приближение *великого возвращения*. Показательно, что цыганский ритуал похорон включает вкушение пищи и вина, а также веселье перед лицом покойного (до его ингумации). Считается, что перед долгим путем по ту сторону мертвый должен поучаствовать в общей трапезе и повеселиться. Таким образом, романипен включает в себя структуры смерти. Символично, что в поминках, устраиваемых через год и три недели после смерти, принимает участие человек, похожий на покойника или покойницу и одевающий их одежду. Он олицетворяет умершего, и то, что он съедает и выпивает, достается тому, кого он олицетворяет. В этом случае, однако, родственники ведут себя более умеренно и скромно, чем на похоронах.

Романипен передается orally, и главный акцент здесь ставится на признании одновременно множественности цыган и их внутреннего — видового — единства. Цыгане часто формулируют это так: «один закон, много обычаев», у каждого племени или у каждой ветви цыган свои обычаи, но закон для всех един. За соблюдением «цыганского закона» следит совет старейшин — крис.

Структура романипен дуальна, все делится на чистое и нечистое, счастливое и несчастливое, достойное и позорное и т. д. Здесь снова легко увидеть иранский след, и показательно, что базовой категорией всего «чистого», «достойного», «положительного» выступает термин «бахт», имеющий, как мы видели, иранское происхождение. С другой стороны, требование избегать «нечистого» является важнейшей стороной и индийской традиции. Термин, выражающий противоположность «бахту» в романипен, не столько «бибахт» (как в гадании), сколько «ладж», что скорее всего указывается на славянское «ложь». Однако у цыган это означает скорее «стыд», «позор».

# Библиография

- Аврутина А.С. Древнетюркские рунические памятники: Система письма и фонологическая реконструкция. М.: Едиториал УРСС, 2011.
- Агурский М. Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003.
- Арань Я. Избранное. Стихи и поэмы. М.: Гослитиздат, 1960.
- Бабий А.И. Дмитрий Кантемир. М.: Мысль, 1983.
- Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.
- Башевис-Зингер И. Сатана в Горах. М.: Текст, 2009.
- Башевис-Зингер И. Шоша. М.: Текст — Книжники, 2017.
- Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
- Бокман Х. Немецкий Орден: двенадцать глав из его истории. М.: Ладомир, 2004.
- Бруно Д. О героическом энтузиазме. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.
- Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники. М.: Республика, 1997.
- Бульвер-Литтон Э. Грядущая раса. М.: Книгозвек, 2011.
- Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. М.: Академический проект, 2012.
- Велюс Н. Хтонический мир в литовской мифологии. Тбилиси: АН ГССР Институт истории грузинской литературы им. Шота Руставели, 1988.
- Велюс Н. Цветок папоротника. Литовские мифологические сказания. Вильнюс: Вага, 1989.
- Верн Ж. Собрание сочинений: В 29 т. Т. 11. М.: Ладомир, 1992.
- Видунас. Я верю в святое таинство. Вильнюс: Минтис, 1994.
- Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2003.
- Георгиев В. Тракийский язык. София: Издание на БАН, 1957.
- Геродот. История: В 9 кн. Ленинград: Наука, 1971.
- Герцель Т. Еврейское государство. СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1896.
- Гесиод. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001.
- Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. М.: Центрполиграф, 2004.
- Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.
- Греймас А. О богах и людях. Исследования по литовской мифологии. М.: Неолит, 2017.
- Греймас А. Структурная семантика. Поиск метода. М.: Академический проект, 2004.

- Грин А.А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2007.
- Дини П.У. Балтийские языки. М.: ОГИ, 2002.
- Донелайтис К. Времена года. Поэма. Басни. Письма. Стихи. Калининград: Русский ПЕН-центр, 2012.
- Друц Е. Золотые мониста: Сказки и песни цыган. М.: Современник, 1992.
- Друц Е. Сын человеческий (Избранные стихи). М.: Алтей-Бук, 2007.
- Друц Е., Гесслер А. Сказки цыган России. М.: Агентство печати имени Сабашниковых, 1991.
- Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2011.
- Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Международные отношения (парадигмы, теории, социология). М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль. М.: Академический проект, 2018.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017.
- 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 Африки. Люди черного солнца. М.: Академический проект, 2018.

- Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект, 2010.
- Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.
- Дуриданов И. Езикът на траките. София: Наука и изкуство, 1976.
- Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986.
- Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М.: Айрис-пресс, 2004.
- Зомбарт В. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2005.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.
- Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5. Мифология и фольклор. М.: Знак, 2009.
- Иванов Вяч. Вс. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол: индоевропейские истоки. М.: Наука, 1981.
- Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ языка и протокультуры. Т. II. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период). М.: Наука, 1965.
- Ионеско Э. Собрание сочинений: В 2 т. СПб.: Симпозиум, 1999.
- Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. М.: Алетейя; Энигма, 1999.
- Йонас Г. Гностицизм. (Гностическая религия). СПб.: Лань, 1998.
- Кагаре И. Лирика. М.: Издательство иностранной литературы, 1961.
- Кагаре И. Суровая зима. М.: Художественная литература. 1992.
- Кантемир А.Д. Сочинения, письма и избранные переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира. Т. 1 – 2. СПб.: И.И. Глазунов, 1867 – 1868.
- Кантемир Д.К. Описание Молдавии.
- Кантемир Д.К. Книга систима, или Состояние мухаммеданския религии. СПб.: Типография царствующаго Санктъ-Питербурха, 1722.
- Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.



- Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987.
- Керень К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
- Керень К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000.
- Кестлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001.
- Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003.
- Краснахоркаи А. Сатанинское танго. М.: Corpus, 2017.
- Кулиану И.П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017.
- Кыласов И.А. Рунические письменности евразийских степей. М.: Восточная литература, 1994.
- Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.
- Лескинен М.В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М.: Институт славяноведения РАН, 2002.
- Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. Т. 6. М., Л.: Издательство АН СССР, 1952.
- Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М.: Прогресс, 1991.
- Лукач Д. Своеобразие эстетического: В 4 т. М.: Прогресс, 1985 – 1987.
- Магач И. Трагедия человека. М.: Наука, 2011.
- Маркес Г.Г. Сто лет одиночества. М.: АСТ, 2017.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.
- Мейе А. Общеславянский язык. М.: Издательство иностранной литературы, 1951.
- Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л.: Академия наук СССР, 1936.
- Мифы народов мира: В 2 т. М.: Советская энциклопедия, 1991.
- Мицкевич А. Стихотворения. Поэмы. М.: Художественная литература, 1968.
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: КДУ, 2011.
- Мутти К. Imperium. М.: Евразийское движение, 2013.
- Никольская Т.Н. Культура племен бассейна Верхней Оки в I тысячелетии н.э. М.: Изд-во АН СССР, 1959.
- Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.
- Перец И.А. Хасидские рассказы. СПб.: Северо-Запад Пресс, 2004.
- Петефи Ш. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952 – 1953.
- Платон. Полное собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1993 – 1994.
- Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 1975.
- Поплер К. Открытое общество и его враги. М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
- Пропп В. Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001.

- Пушкин А.С. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3. М.: ГИХЛ, 1960.
- Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М.: Художественная литература, 1987.
- Сказание о Дракуле воеводе. Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999.
- Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007.
- Сорос Дж. Алхимия финансов. М.: Инфра-М, 2001.
- Сорос Дж. О глобализации. М.: Эксмо, 2004.
- Сорос Дж. Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. М.: Некоммерческий фонд «Поддержки культуры, образования и новых информационных технологий», 2001.
- Стокер Б. Дракула. М.: Энигма, 2007.
- Страбон. География: В 17 кн. М.: Наука, 1964.
- Сэджвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991.
- Топоров В.Н. Балтийские и славянские языки. Кн. 1 – 2. М.: Языки славянских культур; Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
- Топоров В.Н. Еще раз о неврах и селах в общебалтийском этноязыковом контексте (народ, земля, язык, имя). Из истории и.-евр. \*neug-: \*noug- и \*sel- (неумирающая память об одном балтийском племени)//Балто-славянские исследования XVII. М.: Индрик, 2006. С. 35.
- Топоров В.Н. Начало литовской письменности. Мартинас Мажвидас в контексте времени (К 450-летию со дня выхода в свет первой литовской книги). М.: Baltos lankos / Дом Юргиса Балтрушайтиса, 2001.
- Топоров В.Н. Прусский язык. Словарь. Т. 1 – 5. М.: Наука, 1975 – 1990.
- Третьяков П.Н. Финно-угры, балты и славяне на Днестре и Волге. М.; Л.: Наука, 1966.
- Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. М.: Наука, 2003.
- Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.
- Умнов-Денисов А.И. Золотая книга фракийцев. СПб.: Русская лира, 2014.
- Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Издательство МГУ, 1982.
- Хамваш Б. Scientia Sacra (Священное знание) М.: Три квадрата, 2004.
- Чоран Э. После конца истории. СПб.: Симпозиум, 2002.
- Широкогоров С.М. Избранные работы и материалы. Кн. 1. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2001.
- Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2004.
- Шолом-Алейхем. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Художественная литература, 1959 – 1961.

- Щербак А.М. Тюркская руника: происхождение древнейшей письменности тюрков, границы ее распространения и особенности использования. СПб.: Наука, 2001.
- Эвола Ю. Абстрактное искусство. М.: Евразийское движение, 2012.
- Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.
- Эгельман Д.И. Дардские языки. М.: Наука, 1965.
- Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М.: Критерий, 2002.
- Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. М.: Прогресс, 1987.
- Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев; М.: София; ИД «Гелиос», 2002.
- Элиаде М. Священные тексты народов мира. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.
- Элиаде М., Кулиану И. Словарь религий, обрядов и верований. М.: Академический проект, 2014.
- Эллинские поэты. М.: Госполитиздат, 1963.
- Эминеску М. Лючафэрул. Сборник. М.: Детская литература, 1979.
- Эминеску М. Стихи. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959.
- Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- Яневский С. Миракли. М.: Радуга, 1990.
- Ackerman C.D.(ed.) Even Sheleimah: the Vilna Gaon looks at life. Jerusalem: Targum Press, 1994.
- Adomavičiune N. Die Welt als große Sinfonie — Mikalojus Konstantins Čiurlionis. Köln: Oktogon Verlag, 1998.
- An-ski S. The Dybbuk and other writings. N.Y.: Schocken Books, 1992.
- András L. A jobboldaliság alapelvei. Debrecen: Kvintesszencia, 2013.
- András L. Tradíció és metafizika. Debrecen: Kvintesszencia, 2007.
- Arany J. Összes Művei. V. 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1951.
- Attard J. The Knights of Malta. San Gwann, Malta: Publishers Enterprises Group, 1992.
- Babylonian Talmud. Tractate Kethuboth. L.: Soncino Press, 1971.
- Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.
- Bădăraș D. Filozofia lui Dimitrie Cantemir. București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964.
- Bădescu I. Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică. București: Editura Valahia, 2002.
- Balys J. Lietuvių liaudies pasaulėjauta tikėjimų ir papročių šviesoje. Čikaga: Lietuvių Tautinis Akademinis Sambūris, 1966.
- Baranyi T.I. Hagymány és magyarság. Debrecen: Kvintesszencia, 2011.
- Barons K. Latvju dainas. Rīga: Liesma, 1982.
- Basanavičius J. Apie Trakų prygų tautystę ir jų atsikėlimą Lietuvon: etnologijos tyrinėjimas. Vilnius: Žaibo, 1921.

- Basanavičius J.* Iš trakų ir lietuvių mytologijos smulkmenos. Vilnius: Žaibo, 1921.
- Basanavičius J.* Rinktiniai raštai. Vilnius: Vaga, 1970.
- Bel M.* Notitia Hungariae novae historico-geographica. Partis I – II. Viennae: Iohannes Petri van Ghelen, 1735 – 1742.
- Bielski M.* Kronika wszystkiego świata. Kraków: M. Siebeneicher, 1551.
- Blaga L.* Les differentielles 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.
- Blanks E.* Latvju tautas ceļš uz neatkarīgu valsti. Vāsterås: Ziemeļblāzma, 1970.
- Bonnefoy Y.* Roman and European mythologies. L.; Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Bradford E.* The Shield and the Sword: the Knights of St John. N. Y.: E. P. Dutton & Co, 1973.
- Buber M.* Das dialogische Prinzip. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1973.
- Buber M.* Ich und Du Leipzig: Insel-Verlag, 1923.
- Cantemir D.* Integrala manuscriselor. Vol. XXXIX – XL. Craiova: Editura Revers, 2013.
- Cantemir D.* Istoria Ieroglifică. București: Gramar, 2008.
- Cantemir D.* Metafizica. București: Editura Ancora, 1928.
- Cantemir D.* Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane. București: Editura Minerva, 1977.
- Cappelletto P.* (ed.) I frammenti di Mnasea: Introduzione testo e commento. Milan: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2003.
- Caputo J.D.* The Weakness of God. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Celms T.* Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften (1928 – 1943). Frankfurt am Main: Peter Lang; Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1993.
- Celms T.* Vom Wesen der Philosophie: eine Reflexion über die Eigenart der philosophischen Erkenntnis. Regensburg: Habel, 1930.
- Cerrini S.* La révolution des Templiers: une histoire perdue du XIIe siècle. P.: Perrin, 2009.
- Chacornac P.* La vie simple de René Guénon. P.: Les Éditions Traditionnelles, 1958.
- Chaman L.* Gypsies: Forgotten children of India. New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, 1968.
- Cioran E.* Œuvres. P.: Gallimard, 1995.
- Constantinescu B.* Probe de Limba și Literatura Taganilor din România. Bucharest: Tipografia Societății Academice Române, 1878.
- Crainic N.* Nostalgia Paradisului. Bacău; Constanța: Editura Babel; Editura Sfinții Martiri Brîncoveni, 2012.
- Crainic N.* Puncte Cardinale În Haos. București: Albatros, 1998.
- Culiano P.I.* Gnozele dualiste ale Occidentului. București: Polirom, 2013.
- Culiano P.I.* The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. San Francisco: Harper, 1992.
- Daukantas S.* Rinktiniai raštai. Vilnius: Vaga, 1976.

- De Stefano A.* L'idea imperiale di Federico II. Parma: Edizioni all'insegna del Veltro, 1999.
- Delclos M., Caradeau J.-L.* Histoire de l'Ordre du Temple: des racines carolingiennes à l'exécution de Jacques de Molay. P.: Trajectoire, 2011.
- Demurger A.* Jacques de Molay: le crépuscule des Templiers. P.: Payot & Rivages, 2007.
- Dugin A.* A negyedek politikai eszme. Budapest: Kvintesszencia Kiadó, 2017.
- Dumézil G.* Esquisses de mythologie. P.: Gallimard, 2003.
- Dumézil G.* L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.
- Dumézil G.* Mitra-Varuna — Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté. P.: Presses universitaires de France, 1940.
- Dundulienė P.* Lietuvių šventės. Tradicijos, papročiai, apeigos. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų, 2005.
- Eckstein Z., Botticini M.* The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70 — 1492. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Eidintas A.* (ed.). Collected Works of Antanas Smetona. Kaunas: Menta, 1990.
- Eliade M.* Fragmentarium. București: Editura Vremea, 1939.
- Eliade M.* Comentarii la legenda Meșterului Manole. București: Publicom, 1943.
- Eliade M.* De Zamolxis à Gengis Khan. P.: Payot, 1970.
- Eliade M.* Salazar și Revoluția în Portugalia. București: Editura Gorjan, 1942.
- Eliade M.* Zalmoxis, The Vanishing God. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- Elsie R.* A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture. N. Y.: New York University Press, 2001.
- Elsie R.* Historical Dictionary of Albania. Lanham: Scarecrow Press, 2010.
- Elsie R.* History of Albanian literature. Vol. 1. N. Y.: East European Monographs, 1995.
- Elsie R., Mathie-Heck J.* (ed.) Gjergj Fishta: The Highland Lute — The Albanian National Epic. L.; N. Y.: I. B. Tauris, 2005.
- Elsie R., Mathie-Heck J.* Songs of the Frontier Warriors. Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, Incorporated, 2004.
- Eminescu M.* Opere I. București: Fundația pentru Literatură și Artă Regele Carol II, 1939.
- Eretas J.* Stasys Šalkauskis. N. Y.: Ateitininkų Federacija, 1960.
- Faensen J.* Albanische Nationalbewegung. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980.
- Ferguson N.* The House of Rothschild: Money's Prophets 1798 — 1848. N. Y.: Viking, 1999.
- Firdausi.* The Shāhnāma of Firdausi. v. VII. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1915.
- Fishta G., Elsie R., Mathie-Heck J.* The highland lute (Lahuta e malcís): the Albanian national epic. L.: Centre for Albanian Studies, 2005.
- Fodor I.* Die grosse Wanderung der Ungarn vom Ural nach Pannonien. Budapest: Corvina, 1982.
- Fonseca I.* Bury Me Standing: The Gypsies and Their Journey. N. Y.: Knopf, 1996.

- Fontenelle B. de.* Entretiens sur la pluralité des mondes. Tour-d'Aigues: Aube, 2005.
- Frank Y.* Sayings of Yakov Frank. Oakland, CA: Tzaddikim, 1978.
- Franzosini E.* Béla Lugosi. Milano: Adelphi, 1998.
- Frasheri K.* The history of Albania (a brief survey). Tirana: Hamm, 1963.
- Frashëri N.* Qerbelaja. Bukuresht: Dituri, 1898.
- Frashëri N.* Skenderbeut. Bukuresht: Tipografi' e Shqipëtarëvet, 1898.
- Frashëri N.* Vepra 4. Qerbelaja. Prishtinë: Rilindja, 1978.
- Freely J.* The Lost Messiah: In Search of the Mystical Rabbi Sabbatai Sevi. Woodstock, N. Y.: The Overlook Press, 2001.
- Gasparini E.* Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi. V. 1 – 3. Firenze: Firenze University Press, 2010.
- Geticus.* La Dacie hyperboréenne. P.: Pardès, 1987.
- Greenbaum A.* Tzaddik: A Portrait of Rabbi Nachman. Jerusalem: Breslov Research Institute, 1987.
- Greimas A.* Tautos atminties beieškant. Vilnius: Mokslas, 1990.
- Groome F. H.* Gypsy Folk Tales. L.: Hurst and Blackett, 1899.
- Groome F. H.* The Gipsies: Reminiscences and Social Life of this Extraordinary Race, their Manners, Customs, and Wanderings, Humorous and Descriptive. L.: J. Bartholomew, 1881.
- Guéron R.* Etudes sur la Franc-maçonnerie et le compagnonnage. Tome I. P.: Éditions Traditionnelles, 1971.
- Guéron R.* Le Roi du Monde. P.: Gallimard, 1958.
- Hamvas B.* 33 esszéje. Budapest: ELTE Bölcsészettudományi Kar, 1987.
- Hamvas B.* A magyar Hüperion I. Budapest: Magvető Kiadói Kft., 2007.
- Hamvas B.* A világválság. Budapest: Neumann Kht., 2003.
- Hamvas B.* Anthologia humana: Ötezer év bölcsessége. Szombathely: Életünk Könyvek, 1990.
- Hamvas B.* Forradalom a művészetben: absztrakció és szürrealizmus Magyarországon Pécs: Baranya Megyei Könyvtár, 1989.
- Hamvas B.* Karnevál. Budapest: Medio Kiadói, 2008.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Heine H.* Lutetia: Berichte über Politik, Kunst und Volksleben. B.: Karl-Maria Guth, 2014.
- Heliade-Rădulescu I.* Curs intreg de poezie generale. 4 vol. București: Lucratorilor Asociati, 1870.
- Heliade-Rădulescu I.* Versuri. București: Editura Minerva, 1986.
- Hönigswald R.* Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen. Leipzig; B.: Teubner, 1925.
- Hönigswald R.* Hobbes und die Staatsphilosophie. München: E. Reinhardt, 1924.
- Hönigswald R.* Philosophie und Sprache. Problemkritik und System. Basel: Haus zum Falken Verlag, 1937.
- Horváth R.* Indiai feljegyzések. Debrecen: Kvintesszencia, 2007.
- Horváth R.* A politika funkciója Julius Evola életművében. Budapest: Camelot, 1998.

- Hosszú G.* Heritage of Scribes. The Relation of Rovas Scripts to Eurasian Writing Systems. First edition. Budapest: Rovas Foundation, 2011.
- Ionesco E.* Notes et contre-notes. P.: Gallimard, 1962.
- Ionescu E.* Nu. București: Editura Vremea, 1934.
- Ionescu N.* Curs De Filosofie A Religiei, 1924 – 1925. București: Editura Eminescu, 1998.
- Ionescu N.* Teologia. Integrala Publicisticii Religioase. Sibiu: Deisis, 2003.
- Ionescu N.* Tratat de metafizică. București: Editura Roza Vinturilor, 1999.
- Iorga N.* Bizanț după Bizanț. București: Univ ersitatea din București, 2005.
- Iorga N.* Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité. P.: Gambiez, 1928.
- Jesi F.* L'ultima note. Genova: Marietti, 1987.
- Jonas Basanavičius* Folklore Library. V. 1 – 15. Vilnius: Vaga Publishers; Institute of Lithuanian Literature and Folklore, 1993 – 2004.
- Jung C. G., Kerényi K.* Essays on a science of mythology: the myth of the divine child and the mysteries of Eleusis. N. Y.: Pantheon Books, 1949.
- Jung K. G., Kerényi K.* Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien. Amsterdam: Pantheon, 1942.
- Jurevičs P.* Dzīve un liktenis: Refleksijas par latvisko eksistenci. Kopenhāgena: Imanta, 1955.
- Jurevics P.* Le problème de la connaissance dans la philosophie de Bergson. P.: Vrin, 1930.
- Kadare I.* K Breznitë e Hankonatëve. Tirana: Onufri, 1977.
- Kadare I.* Kështjella. Tirana: Onufri, 2003.
- Kadare I.* Kush e solli Doruntinë. Tirana: Onufri, 2004.
- Kadare I.* Pallati i Ėndrrave. Tirana: Onufri, 1981.
- Kadare I.* Qorrfermani. Tirana: Onufri, 1991.
- Kadare I.* Spiritus. P.: Fayard, 1996.
- Kadare I.* Ura me tri harqe. Tirana: Onufri, 2004.
- Kadare I.* Verpa. 8. Tirana: Onufri, 2008.
- Kaplan A.* Until the Mashiach: The Life of Rabbi Nachman. Jerusalem: Breslov Research Institute, 1985.
- Kerényi K.* Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Wien: Leo, 1937.
- Kerényi K.* Bachofen und die Zukunft des Humanismus. Mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne. Zürich: Rascher, 1945.
- Kerényi K.* Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion. Eine Studie über Pallas Athene. Zürich: Rhein-Verlag, 1952.
- Kerényi K.* Die Mysterien von Eleusis. Zürich: Rhein-Verlag, 1962.
- Kerényi K.* Werke in Einzelausgaben. 8 Bänden. B. 8. München: Langen-Müller, 1976.
- Kerényi K., Hesse H.* Briefwechsel aus der Nähe. München: Langen-Müller, 1972.
- Kerényi K., Jung C. G.* The science of mythology. L.; N.Y.: Routledge, 2002.
- Kerényi K., Mann Th.* Gespräch in Briefen. Zürich: Rhein-Verlag, 1960.
- Koch K.* Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. Studien zu den kabbalistischen Quellen der Philosophie der Geschichte. Mit einem Anhang

- unveröffentlichter Briefe von F. von Baader, E. J. Hirschfeld, F. J. Molitor und F. W. J. Schelling. B.: De Gruyter, 2006.
- Krahe H. Die Sprache der Illyrier. I. Teil: Die Quellen. Wiesbaden: Harrassowitz, 1955.
- Krasznahorkai L. Az ellenállás melankóliája. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1989.
- Kristoforidhi K. Gjahu i Malësorëvet. Korçë: Peppo & Marko, 1930.
- Kūlis R., Kūle M. Filosofija. Rīga: Burtnieks, 1996.
- Lecouteux C. Dictionnaire de Mythologie tzigane. P.: Imago, 2017.
- Lehr-Splawiński T. O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian. Poznań: Instytut Zachodni, 1946.
- Lenowitz H. The Collection of the Words of the Lord. Salt Lake City: University of Utah, 2004.
- Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos kultūra: Tyrinėjimai ir vaizdai. Vilnius: Aidas, 2001.
- Lovinescu V. Dacia Hiperboreană. București: Rosmarin 1994.
- Lovinescu V. Interpretarea esoterică a unor basme și balade populare românești. București: Cartea Românească, 1994.
- Lovinescu V. Monarhul ascuns: permanență și ocultare. Iași: Institutul European, 1992.
- Maceina A. Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der «Erzählung vom Antichrist» Solowjews. Freiburg: Herder, 1955.
- Maceina A. Das Volkslied als Ausdruck der Volksseele. Geist und Charakter der litauischen Dainas. Bonn: Baltisches Forschungsinstitut, 1955.
- Maceina A. Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Mit einer Studie von Wladimir Szykarski über Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew. Heidelberg: Kerle Verlag, 1952.
- Maceina A. Raštai. T. I – XII. Socialinė filosofija. Vilnius: Mintis, 1991 – 2007.
- Maciejko P. The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755 – 1816. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2011.
- Mandel A. Le Messie militant ou la fuite du ghetto. Histoire de Jacob Frank et du mouvement frankiste-Histoire de l'Ordre de Frères de Saint Jean l'Évangéliste d'Asie en Europe. Milano: Arché, 1989.
- Maximoff M. Les Ursitory. Romainville: M. Maximoff, 1980.
- Mellart J. Catal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia. N. Y.: McGraw-Hill Book Company, 1967.
- Midrash R. Shir ha-Shirim. N.Y.: Mesorah Publications, 2014.
- Militzer K. Die Geschichte des Deutschen Ordens. Stuttgart: C. H. Beck, 2012.
- Mitko Th. Bleta shqypëtare e Thimi Mitkos. Wien: Ne shtyp. e Rabeck-ut, 1924.
- Mjeda N. Vepra letrare. 1. Tirana: Naim Frashëri, 1988.
- Nagy G. Az Álmos-monda. Mythologiai tanulmány. Sepsi-Szentgyörgy: Jókai nyomda, 1884.



- Nahman of Bratslav. Likkutei Moharan. Jerusalem: Netzah Yisrael, 2001.
- Narbutas T.* Lietuvių tautos istorija. T. 1 – 5. Vilnius: Mintis, 1998 – 2001.
- Narbutt T.* Dzieje starożytne narodu Litewskiego. T. 1. Mitologia litewska. Wilno: Nakładem i drukiem A. Marcinowskiego, 1835.
- Neculcae I.* O samă de cuvinte. Letopisețul Țării Moldovei de la Dabija Vodă pînă la a doua domnie a lui Constantin Mavrocordat. București: 100 + 1 Gramar, 1996.
- Neculcae I.* Cronica copiată de Ioasaf Luca. Chișinău: Știința, 1993.
- Neculcae I.* Letopisețul Țării Moldovei. București: Minerva, 1986.
- Noica C.* Devenirea întru ființă. 2 v. București: Editura Științifică și enciclopedică, 1981.
- Noica C.* Sase maladii ale spiritului contemporan. București: Univers, 1978.
- Novak Ch.* Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot. P.: L'Harmattan, 2012.
- Olinescu M.* Mitologie românească. București: Editura Saeculum I. O., 2001.
- Ortovay G.* Ősi magyar hitvilág. Budapest: Gondolat, 1978.
- Paleviča M.* Fallijs. Dzejdarbu izlase. Rīga: Latvju Grāmata, 1942.
- Pázmány P.* Hodegus. Igazsága vezérlő kalauz. Nagyszombat: Jézus Társasága Akadémia, 1766.
- Pellicani L.* I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno. Firenze: Vallecchi, 1976.
- Perlbach M., Philippi R., Wagner P.* (Hrsg.). Simon Grunau's preussische Chronik. Bd. 1 – 3. Leipzig: Duncker & Humblot, 1876 – 1896.
- Petőfi S.* Translation from Alexander Petőfi: The Magyar Poet. L.: Trüber & Co, 1866.
- Plamadeala A.* Rugul Aprins. Sibiu: Apologeticum, 2006.
- Popa M.* Octavian Goga între colectivitate și solitudine. Cluj: Editura Dacia, 1981.
- Quigley C.* The Anglo-American Establishment: From Rhodes to Cliveden. N. Y.: Books in Focus, 1981.
- Rada G. de.* Antichita della nazione Albanese e sua affinita con gli Elleni e i Latini. Napoli: Stamperia dell' Industria, 1864.
- Rada J. de.* Këngë të milosaut: poemë. Prishtinë: Rilindja, 1976.
- Raudive K.* Das unsichtbare Licht. Zürich: Thomas-Verlag, 1956.
- Raudive K.* Der Chaosmensch und seine Überwindung. Betrachtungen über die Tragik unserer Zeit. Memmingen: Dietrich, 1951.
- Raudive K.* Überleben wir den Tod?: neue Experimente mit d. Stimmenphänomen. Remagen: Der Leuchter Reichl, 1973.
- Robin L.* La véritable mission du comte de Saint-Germain. P.: Guy Trédaniel, 1986.
- Rohde E.* Psyché. P.: Payot, 1928.
- Rougemont D. de.* L'Amour et l'Occident. P.: Plon, 1972.
- Schleicher A.* Handbuch der Litauischen Sprache. 2 Bde. Weimar: H. Böhlau, 1856 – 1857.
- Schleicher A.* Linguistische Untersuchungen. 2. Teil: Die Sprachen Europas in systematischer Übersicht. Amsterdam: John Benjamins, 1982.
- Scholem G.* Origins of Kabbalah. Princeton: Princeton University Book, 1990.

- Scholem G. Sabbatai Ševi. The mystical Messiah.* Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality.* N. Y.: Schocken books, 1995.
- Sēta, Daba, Pasaule.* Tartu: Tērbatas Universitātes, 1860.
- Sowa R. von. Die mundart der slovakischen zigeuner.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1887.
- Stăniloae D. Colecția Opere complete. V. 1–5.* București: Editura Basilica, 2012–2013.
- Stoker B. Dracula.* L.: Archibald Constable and Company, 1897.
- Straten J. Van. The origin of Ashkenazi Jewry: the controversy unraveled.* N. Y.: Walter de Gruyter, 2011.
- Sūduvių knygelė. Mažosios Lietuvos enciklopedija.* Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2009.
- Szinnyei J. Magyar írók élete és munkái VIII. (Löbl–Minnich).* Budapest: Hornyánszky, 1902.
- Tāmaš M. Agartha Transilvana.* Parma: Edizioni all'insegna del Veltro, 2003.
- Taubes J. Abendändische Eschatologie.* Bern: Francke, 1947.
- Turner R. L. A comparative dictionary of the Indo-Aryan languages.* L.: Oxford University Press, 1962–1966.
- Tzara T. Œuvres complètes. Tome 4.* P.: Flammarion, 1980.
- Urban W. The Teutonic Knights: A Military History.* L.: Greenhill Books, 2005.
- Uždavinys A. The Heart of Plotinus: The Essential Enneads.* Bloomington: World Wisdom, 2009.
- Uždavinys A. The Golden Chain: An Anthology of Platonic and Pythagorean Philosophy.* Bloomington: World Wisdom, 2004.
- Uždavinys A. Orpheus and the Roots of Platonism.* L.: The Matheson Trust, 2011.
- Valdemār K. Raksti. T. 1–2.* Rīga: Latvijas Ūniversitātes Studentu Padomes grāmatnīcas apgāds, 1936–1937.
- Vilsan M. Sufismo ed esicasmio.* Roma: Edizioni Mediterranee, 2000.
- Vėlius N. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. 4 t.* Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996–2005.
- Verescu A. (ed.) Discipoli guėnonieni din Romănia.* București: Civitas, 2012.
- Veszprėmy L., Schaer F. (eds.) Simonis de Kėza Gesta Hungarorum.* Budapest; N. Y.: Central European University Press, 1999.
- Voegelin E. Wissenschaft, Politik und Gnosis.* München: Kösel, 1959.
- Vukanović P. T. Romi (Tsigani) u Jugoslaviji.* Vranje: Nova Jugoslavija, 1983.
- Vydūnas. Amžina ugnis. Probočių šeėliai. Pasaulio gairas.* Vilnius: Vaga, 1968.
- Weigand G. Die Aromunen. Ethnographisch-Philologisch-Historische Untersuchungen.* Leipzig: J. A. Barth, 1894.
- Werbőczy I. Tripartitum Opus Iuris Consuetudinarii Inclyti Regni Hungariae.* Viennae: Ioannes Syngrenius, 1572.
- Wexler P. The Ashkenazic Jews: A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity.* Columbus: Slavica, 1993.

- Weyrauch W.* (ed.) *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Wirth H.* *Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.
- Wislocki H. von.* *Märchen und Sagen den transilvanischen Zigeuner*. B.: Nikolai, 1886.
- Witchel H.* *You are what You Hear: How Music and Territory Make Us who We are*. N. Y.: Algora publishing, 2010.
- Zamfirescu D.* *Ortodoxie și Romano-catolicism în specificul existenței lor istorice*. București, 1992.

# Содержание

<b>Введение. Славяне и неславяне в Восточной Европе.....</b>	<b>3</b>
Основания для выделения славянского мира в отдельную геософскую категорию .....	3
Балты: неразвояренная в славянах идентичность .....	5
Румыны: фракийцы говорят на латыни .....	8
Венгры: последнее вторжение Турана.....	10
Албанцы: наследники иллирийского начала .....	12
Цыгане: ромы в открытом блуждании .....	13
Евреи: цивилизация шеттла .....	15
Слои восточноевропейской карты .....	16

## **Часть 1. Великая Балтия. Литовский Логос и несвершившаяся цивилизация ..... 19**

<b>Глава 1. Протобалты .....</b>	<b>21</b>
Балто-славянская общность и Великая Балтия .....	21
Земледелие и янтaрь.....	25
Сарматские истоки балтийской аристократии.....	29
<b>Глава 2. О балтийских богах и балтийских людях.....</b>	<b>32</b>
Западные балты .....	32
Прусский историал: цари и жрецы Великой Балтии .....	34
Восточные балты: полюса интеграции и различия судеб.....	38
Жемина: Великая Мать хлеба .....	41
Лайма: богиня радуги .....	45
Аушрине: в поисках «второго солнца» .....	48
Хтонические духи: каукасы и айтварасы.....	50
Мужские божества: трехфункциональная модель в балтийской мифологии .....	54
Первочеловек Совий.....	60
Святые ликантропы.....	63
<b>Глава 3. Литовский историал.....</b>	<b>69</b>
Начало Литвы: легенда о Полемоне.....	69
От Миндовга до Ягайло.....	72
Литовский сарматизм .....	77
Кревская уния: литовский взгляд.....	79
Геополитика Витовта и Свидригайло: русско-литовская держава.....	80
Растворение Литвы.....	83

Этносоциология литовского общества .....	87
В поисках литовского Логоса.....	90
Литва в XX веке: новая государственность .....	95
<b>Глава 4. Историал Латвии.....</b>	<b>100</b>
Латыши как этнос .....	100
Ливония и ее орден.....	101
Закат Ливонии.....	103
Атмода: латышское пробуждение.....	105
Современная Латвия .....	107
<b>Глава 5. Балтийская философия: преодоление тонкого хаоса .....</b>	<b>110</b>
Литовская мысль: подражание.....	110
Антанас Мацейна: борьба трех духов.....	111
Альгирдас Греймас: семантика балтийских вод.....	117
Литовский традиционализм: Видунас, Уждавинис .....	123
Латышская философия: преодоление хаотического человека .....	125
<b>Часть 2. Черная Дакия: миоритическое пространство и румынская идея.....</b>	<b>129</b>
<b>Глава 1. Фракийцы и их идентичность .....</b>	<b>131</b>
Великая Фракия и Старая Европа .....	131
Фракийский горизонт.....	133
Фракийцы-тимоиды .....	136
Фригийцы: пришельцы с запада .....	140
<b>Глава 2. Образы и структуры фракийской религии .....</b>	<b>144</b>
Анатолийский матриархат: Кибела фригийская .....	144
Балканский матриархат.....	148
Гештальты фракийских богов .....	152
Геката: Луна индоевропейцев .....	155
Дионис: фракийское прочтение .....	159
Фракийцы и гнозис .....	163
Залмоксис: тревожный гештальт румынской идентичности .....	165
<b>Глава 3. Фракия и Дакия: политики и завоевания .....</b>	<b>172</b>
Одрисское царство .....	172
Фракийцы и болгары.....	175
Даки и геты.....	176
Гет Бурбиста: Великая Дакия.....	178
Балаур: сила воина и господин фракийской Нави .....	180
Великая Дакия и ее закат.....	183
Фракийское письмо.....	184
<b>Глава 4. Дакия подчиненная .....</b>	<b>188</b>
После римлян: гунны, гепиды, авары в Дакии.....	188
Вторжение мадьяр .....	191

<b>Глава 5. Боги Дакии .....</b>	<b>195</b>
Этносоциальные процессы и румынская традиция .....	195
Матриархальные гештальты даков .....	197
Черная Дакия .....	202
Хтонические духи .....	206
Кэлушары .....	208
Мужские гештальты: андрократы и змееборцы .....	213
<b>Глава 6. Трансильванский историал .....</b>	<b>217</b>
Трансильвания и волны нашествий .....	217
Янош Хуньяди и его ворон .....	220
Батории: секейские правители .....	222
Ракоци: кальвинисты у власти .....	224
От Венгрии к Румынии .....	226
Трансильвания: сакральная география европейского вампиризма .....	229
<b>Глава 7. Валахия — православное царство Дракулы .....</b>	<b>234</b>
Возвышение Валахии .....	234
Влад III Дракула: Тырговиште — Третий Рим и гештальт вампира .....	237
После Дракулы .....	241
Фанариоты в Румынии .....	242
От Валахии к Румынии: национализм, революция и новая идентичность .....	244
<b>Глава 8. Молдавия и ее историал .....</b>	<b>246</b>
Между Карпатами и Днестром — от гетов до славян .....	246
Рождение Молдавии: от Драгоша до Мушат .....	248
Штефан чель Маре: Сучава — Третий Рим .....	251
После Штефана чель Маре .....	252
Миссия Кантемиров: у истоков русской философии .....	255
Фанариоты и модернизация .....	258
Молдавия в XX веке .....	260
<b>Глава 9. Румыния в XX веке .....</b>	<b>262</b>
Даки — славяне — румыны: единство структуры .....	262
Королевство Румыния .....	264
Румынский национализм .....	266
Коммунизм и либерализм .....	269
<b>Глава 10. Неопалимая Купина румынской мысли .....</b>	<b>272</b>
Становление румынской мысли .....	272
Эминеску: люциферический субъект .....	273
Ион Элиаде-Рэдулеску: мистический национализм .....	276
Наэ Ионеску: трэизм — экзистировать по-румынски .....	282
Константин Нойка: шесть болезней духа и «логика Гермеса» .....	284
Никифор Крайник: гындиризм — движение к православию .....	289

«Rugul Aprins»: тихий исихастский огонь.....	290
Элиаде и Залмоксис.....	293
Ион Кулиану: игры ума.....	296
Модерн, черная пневма и эротическая интоксикация.....	298
Эротическая магия как основа Политического.....	304
Михай Вильсан: Мош и психоз Маглавита.....	307
Луциан Блага: в поисках румынского гнозиса.....	309
Сакральное пространство Румынии: миоритический пейзаж.....	313
<b>Глава 11. Румынский абсурд: темные горизонты декомпозиции.....</b>	<b>318</b>
Тристан Тцара: румынское снисхождение.....	318
Эжен Ионеско: проявление структур абсурдного.....	321
Эмиль Чоран: злой демиург, предавший Румынию.....	326
<b>Часть 3. Венгры. Скифская идея.....</b>	<b>333</b>
<b>Глава 1. Мадьяры в Европе.....</b>	<b>335</b>
«Черные угры» — кочевники уральской семьи.....	335
Альмош приходит в Карпаты.....	339
Гунор и Магор: идеология венгерского скифства.....	341
Первые Арпады.....	343
<b>Глава 2. Вера древних мадьяр.....</b>	<b>347</b>
Венгерский пантеон: радикальный патриархат богов.....	347
Небесный талтош и его конь.....	350
Нижние миры венгерского космоса.....	352
Роваши.....	355
<b>Глава 3. Средневековая Венгрия.....</b>	<b>362</b>
Иштван I Святой и его наследники: христианизация Венгрии.....	362
Арпады укрепляются.....	364
Конец Арпадов.....	367
Анжуйская династия: геополитическая кульминация.....	368
Матьяш Корвин: последний взлет.....	369
<b>Глава 4. Венгрия и модернизация.....</b>	<b>372</b>
Между Габсбургами и Портой.....	372
Венгерский национализм: археомодерн и Транслейтания.....	374
Несостоявшаяся Великая Венгрия.....	379
Советская Венгрия.....	383
Постсоветская Венгрия.....	384
<b>Глава 5. Венгерский язык и его поэзия.....</b>	<b>388</b>
Католики и протестанты-просветители.....	388
Шандор Петефи: поэзия, политика и венгерский субъект.....	389
Янош Арань: венгерское раскрытие сокровитного.....	395
Имре Мадач: спор о смысле истории.....	396

<b>Глава 6. В ожидании венгерской философии.....</b>	<b>398</b>
Лукач и Будапештская школа: визг пустоты.....	398
Лакатос и Сорос: невенгерская методология научности и политики.....	400
Рихард Хёнигсвальд: парадоксы монад.....	402
Карл Кереньи: свободу мифу.....	403
Миф о Начале.....	404
Кереньи и три Логоса.....	406
Бела Хамваш: венгерский традиционализм.....	408
<b>Глава 7. Черная Венгрия: в плену меланхолии.....</b>	<b>411</b>
Кружок Бели Тарра: затонувшая страна.....	411
«Проклятие»: растворение дождем.....	412
Черное воскресенье венгерского духа.....	414
«Сатанинское танго»: тайное общество, которого нет.....	418
«Меланхолия сопротивления»: бессмертие мертвых китов.....	420
<b>Часть 4. От Иллирии к Албании: драконы и воины.....</b>	<b>423</b>
<b>Глава 1. Истоки Албании.....</b>	<b>425</b>
Древние иллирийцы.....	425
Иллирийские политии на Балканах.....	427
Албанцы и иллирийцы.....	434
<b>Глава 2. Албанские мифы: женские и мужские драконы.....</b>	<b>436</b>
Области мира и их боги.....	436
Нимфы, чудовища и слеза штрейзвалье.....	438
Розафа: женщина-крепость.....	440
Дрангуэ и Кулшедры: албанская титаномахия.....	442
Битва за Томор.....	444
<b>Глава 3. Албанский историал.....</b>	<b>446</b>
Албания в Средние века.....	446
Албанский ислам.....	448
Албанское Возрождение: миссия Фрашери.....	449
Албания национальная (националистическая).....	452
Албания коммунистическая: Энвер Ходжа.....	455
Албания либеральная.....	456
Косово в албанской оптике.....	457
<b>Глава 4. Албанский Логос.....</b>	<b>463</b>
Наим Фрашери: Албания — сердце мира.....	463
Иероним де Рада: нет на свете Милосао.....	466
Фан Ноли: на реках Вавилонских.....	468
Гергь Фишта: антиславянские гусли.....	471
Ндре Мьеда: смерть албанской вдовы.....	472
Исмаиль Кадаре: министерство албанских сновидений.....	473



<b>Глава 5. Ноология албанского орла .....</b>	<b>477</b>
Бог-воин — человек-воин.....	477
Надконфессиональный характер албанской идентичности .....	478
<b>Часть 5. Евреи Восточной Европы: огненный нигилизм</b>	
<b>освобождения.....</b>	<b>481</b>
<b>Глава 1. Еврейский горизонт Восточной Европы: гипотезы .....</b>	<b>483</b>
Особенности восточноевропейского еврейства .....	483
Рейнская гипотеза .....	487
Хазарская гипотеза .....	489
Славянская гипотеза и загадка идиша .....	490
Релевантность обеих гипотез для Ноомахии.....	492
<b>Глава 2. Духовные течения восточноевропейского еврейства .....</b>	<b>495</b>
Хазарский Машиах Давид Альрой .....	495
Основы саббатаизма: метафизика «странных действий» .....	497
Под знаменем Барухья Руссо.....	500
Якоб Франк: «странное действие» ложного крещения.....	502
Достичь дна бездны .....	505
Женский Машиах: Ева Франк .....	507
Имманентное мессианство и хазарская миссия .....	510
Баал Шем Тов: истоки хасидизма .....	513
Становление хасидизма и споры с миснагедами.....	516
Рабби Нахман: апофатическая антропология цадика.....	518
<b>Глава 3. Восточноевропейские евреи и политические идеологии .....</b>	<b>521</b>
Истоки сионизма .....	521
«Натурей Карта» .....	526
Маркс: парадоксы еврейского освобождения .....	528
Еврейские истоки либерализма.....	533
Ротшильды: пророки божественных денег.....	537
От Адама Смита до Джорджа Сороса: открытое общество и алхимия	
финансов .....	540
«Странные действия» либералов.....	542
<b>Глава 4. Гештальты восточноевропейского еврейства .....</b>	<b>545</b>
Еврейская культура Нового времени: необходимость двойной	
герменевтики .....	545
Идиш и хасидские предания.....	548
Мартин Бубер: гуманистический сионизм .....	549
Соломон Ан-ский: диббук и путешествие за черту .....	549
Отто Вейнингер: евреи и женщины .....	552
Евреи, национализм и антропология .....	558
Ноологический анализ восточноевропейского еврейства .....	561

<b>Часть 6. Цыгане. Ужасы и радости великого скитания.....</b>	<b>565</b>
<b>Глава 1. Рома .....</b>	<b>567</b>
Ромы, дома, ломы .....	567
Цыгане в Европе.....	569
Цыганские исследования .....	572
<b>Глава 2. Цыганская сакральность .....</b>	<b>574</b>
Дэвэл — отеческий Бог .....	574
Дундра — лунный Спаситель .....	575
Гештальт урситори .....	578
Черная Сара: Королева цыган .....	580
Цыганские вампиры и хтонические чудовища .....	582
<b>Глава 3. Ноология цыганской идентичности .....</b>	<b>585</b>
Индийская составляющая цыганской идентичности .....	585
Иранский след .....	586
Христианизация и гештальты Старой Европы .....	588
Невозможная модернизация: случай поэтессы Папуши .....	589
Романипен: цыганский Dasein.....	591
<b>Библиография .....</b>	<b>595</b>

Научное издание

**Дугин Александр Гельевич**

# **НООМАХИЯ: войны ума**

## **Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин**

Корректор: Башлай И.М.  
Компьютерная верстка: Зеленцов П.О.  
Группа допечатной подготовки изданий:  
Иванова М.В.  
Исакова Т.В.  
Коновалова Т.Ю.  
Крылов К.А.

Подписано в печать 15.08.2018. Формат 60×90/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 38,5. Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»  
(общество с ограниченной ответственностью),  
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;  
сертификат соответствия  
№ РОСС RU. AE51. Н 16070 от 13.03.2012;  
орган по сертификации РОСС RU.0001.11AE51  
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Акционерное общество  
«Т8 Издательские Технологии»,  
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,  
телефон: + 7 499 322 3832

---

**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](mailto:info@aproject.ru), [zakaz@aproject.ru](mailto:zakaz@aproject.ru),  
интернет-магазин: [www.academ-pro.ru](http://www.academ-pro.ru).

