

А.Г. ДУГИН

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА



РУССКИЙ
ЛОГОС I

ЦАРСТВО ЗЕМЛИ

СТРУКТУРА
РУССКОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ

А.Г. Дугин

НООМАХИЯ
войны ума

РУССКИЙ ЛОГОС I

ЦАРСТВО ЗЕМЛИ
СТРУКТУРА РУССКОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ

Дугин А.Г.

Ноомахия: войны ума. Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности.

Книга представляет собой первый том трилогии, посвященной исследованию русского Логоса. В нем рассматривается структура русской идентичности в ее атемпоральном синхроническом измерении. Автор разбирает пласты русского коллективного бессознательного, формировавшегося на разных этапах истории восточных славян — от глубокой древности (Трипольской культуры и первых индоевропейских завоевателей, пришедших с территории Турана) до настоящего времени.

Издание содержит обширный материал по социологическому, антропологическому, философскому и этносоциологическому анализу русского государства и русского народа в их сложных диалектических взаимоотношениях.

Книга предназначена для специалистов в области истории, философии, религиоведения, истории цивилизаций, политологии, международных отношений, социологии и антропологии.

Часть I. Русский горизонт

Глава 1. На подступах к русскому Логосу

Русское начало и «Ноомахия»: завершение проекта

Данный том «Ноомахии» является одним из трех, завершающих весь проект, наряду с двумя другими — «Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта»¹ и «Образы русской мысли. Блик Софии и Русь Подземная»². В рамках этого русского раздела «Ноомахии» — русской трилогии — он логически должен рассматриваться как первый из трех. В нем мы постараемся выявить основную структуру русской идентичности, остающейся относительно неизменной на всех поворотах и этапах русского историала. Действительно, прежде чем изучать исторические трансформации и повороты судьбы, необходимо — пусть предварительно — понять, кто является субъектом этих трансформаций и поворотов, поскольку в противном случае мы окажемся беспомощными перед задачей описать изменения, происходящие с тем, что теоретически должно оставаться в своем ядре неизменным. Безусловно, любое описание структуры в отрыве от истории представляет собой реконструкцию, но без нее невозможно приступать к построению историала. Однако полноценное представление о субъекте истории и уточненное представление о русской структуре мы сможем получить лишь после того, как, взяв за точку отсчета гипотетическую модель, проведем ее по всем этапам русской истории. Это мы делаем во втором томе русской трилогии — «Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта»³, что превращает эти две книги, по сути, в части единого цельного текста, который следует рассматривать интегрально — каждая половина проясняет другую.

Теоретически весь цикл «Ноомахии» можно читать в любой последовательности, желательно после знакомства с двумя вводными

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта. М.: Академический проект, 2019.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Образы русской мысли. Блик Софии и Русь Подземная. М.: Академический проект, 2019.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

томами: «Три Логоса»¹ и «Геософия»², где излагаются методология, на которой основан проект, и узловые концепты и термины, без которых понимание тем и сюжетов «Ноомахии» будет затруднено. Но в целом какого-то обязательного и однозначного порядка в последовательности прочтения томов нет.

Три тома, посвященные русской идентичности и трудной проблеме русского Логоса, первым из которых является данный («Царство Земли. Структура русской идентичности»), однако, в любом случае являются последними, поскольку без знакомства с остальными томами «Ноомахии» их тезисы, выводы и сама структура будут не до конца понятными. Мы сознательно оставили тематику России и русского горизонта для завершения всего цикла, поскольку для корректного понимания русской цивилизации необходимо было проделать предварительно обзор всех остальных культурных горизонтов, и прежде всего тех, которые оказали на русскую идентичность наибольшее влияние.

Влияние различных цивилизаций и наложение горизонтов

Россия географически расположена на территории Турана, и это не могло не сказаться на ее сопряженности и генетической преемственности туранскому горизонту, который в его ключевых структурных моментах мы рассмотрели в двух отдельных томах «Ноомахии», где один посвящен исключительно индоевропейским народам³, а второй — неиндоевропейским — как палеоазиатским носителям культуры Великой Матери, так и наследникам кочевой андрократической культуры индоевропейцев⁴. Так как Россия постепенно расширилась до границ всего Турана, то в этой преемственности отразились и различные слои экзистенциального горизонта, повлиявшие на структуру русской идентичности. В русской культуре первыми тематизировали туранское измерение и его значимость философы-евразийцы, выдвинувшие обобщающий концепт России-Евразии⁵, приоритетно подчеркивающий именно это геософское измерение. Соответственно, без геософского анализа Турана и евразийских культур

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.

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

этот пласт русской идентичности был бы упущен из виду. Но с учетом двух томов, посвященных исключительно данной теме, мы имеем «насыщенное описание» (К. Гирц¹) туранского (евразийского) фактора русской цивилизации.

Исследование проблемы Турана привело нас к тому, что *территории Великой Степи были изначальной прародиной индоевропейцев*. Следовательно, туранский фактор качественно отражает именно *индоевропейскую* структуру в ее «изначальном» — парадигмальном — состоянии. Мы видели, что самыми яркими чертами этой структуры являются:

- вертикальная организация мира и политики,
- воинственная андрократия, радикальный патриархат и
- трехфункциональная система — жрецы, воины, простолюдины.

С течением времени индоевропейцы передали эту миссию и другим народам — прежде всего алтайским и уральским, что составило основу «Туранского Завета» (вплоть до «Белого Завета» Чингисхана). Русских этот туранский фактор — как индоевропейский (скифы, сарматы), так и постиндоевропейский (гунны, авары, тюрки, мадьяры, монголы) — затрагивал самым прямым образом на разных этапах истории, с глубокой древности до самых последних веков².

Чтобы точнее определить параметры именно туранской цивилизации и ее отличие от других культур Востока, важно учесть особенности дальневосточной цивилизации как одного из основных полюсов, воплощавших для туранцев образ «значимого инога». В этом качестве важен том «Ноомахии», посвященный китайскому Логосу³.

Огромное влияние на русскую идентичность оказала и *средиземноморская культура* — прежде всего греческая и византийская. Поэтому для полноценного понимания русского мировоззрения необходимо предварительное знакомство с эллинизмом и византизмом. Опорой здесь являются два тома «Ноомахии» — «Эллинский Логос»⁴ и «Византийский Логос»⁵. В «Эллинском Логосе» мы сталкиваемся

¹ Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.

² Лингвистическую сторону скифско-славянской и сармато-славянской близости подробно рассматривает выдающийся русский лингвист А.А. Зализняк (1935–2017). См.: Зализняк А.А. О характере языкового контакта между славянскими и скифо-сарматскими племенами//Институт славяноведения. Краткие сообщения. № 38. М.: Издательство Академии наук СССР, 1963. С. 3–22.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

с проблематикой доиндоевропейской цивилизации Великой Матери, центром которой была Анатолия и которая глубоко аффектировала саму эллинскую культуру. Обнаруженный в эллинской цивилизации фундаментальный конфликт между древним матриархатом и «новым» индоевропейским патриархатом (*Mutterrecht* и *Vaterrecht* Бахофена¹) опознается как герменевтический код к ноологической и географической расшифровке эллинской традиции в целом. Это открывает новое измерение, чрезвычайно важное для корректной интерпретации греческих мифов, обрядов, а также самой греческой философии, фундаментально повлиявших на европейскую (в том числе русскую) культуру в целом.

Аналогичное противостояние Логоса Аполлона и Логоса Кибелы мы видим в истории индийской цивилизации².

При исследовании феномена эллинизма, то есть поздних этапов греческой цивилизации, мы обнаружили столь значительное влияние иранской традиции, что заставило нас переосмыслить роль Ирана в средиземноморской культуре в целом. И в этом смысле значение тома «Ноомахии», посвященного Ирану³, трудно переоценить: без учета иранского фактора глубинная семантика эллинизма останется для нас недоступной. Это иранское влияние мы обнаруживаем и на глубинных слоях русской идентичности — в области языка (такое важнейшее для всей русской цивилизации слово как «бог» является иранским заимствованием), преданий, религии и политики. С другой стороны, внимательное рассмотрение иранской цивилизации в корне меняет пропорции нашего понимания культуры семитских народов с момента создания Ахеменидской Империи. Семитские культуры с этого времени оказываются пропитаны глубинным иранизмом, который представляет собой не только одну из двух половин эллинизма, но и более глубокий пласт средиземноморской идентичности, на которую эллинские влияния наложились в соизмеримом масштабе лишь позднее. Особое значение это имеет в случае позднего — поствавилонского — иудаизма (второиудаизма⁴), где иранский фактор является доминирующим. Следовательно, иранская поправка меняет как семантику позднеиудейской традиции, так и наше понимание христианства. То, что мы традиционно относим к семитской

¹ Бахофен И.Я. Материнское право. Т. 1. СПб.: Издательский проект «Квадривимум», 2018.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.

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

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.

составляющей христианской традиции, оказывается продолжением и развитием именно иранских парадигм, фундаментально перестроивших семитскую (иудейскую) структуру. Так как это касается христианства, полученного русскими от Византии, то роль иранского Логоса для постижения структуры русской цивилизации многократно возрастает. Эти принципиальные темы мы рассматриваем как в томе «Ноомахии», посвященном семитам¹, так и в книгах, посвященных Ирану² и Греции³.

Русская цивилизация является частью цивилизации Восточной Европы. Обычно Восточная Европа считается чем-то промежуточным между Западом и Востоком и интерпретируется как пограничная зона или цивилизационная периферия. Однако более пристальное исследование показывает, что все обстоит намного сложнее, и что в доиндоевропейскую эпоху именно Восточная Европа — и прежде всего Балканы и Карпаты — была центром древнейшей матриархальной цивилизации. Следы этой цивилизации сохранились в феномене «европейского крестьянства», для которого Восточная Европа является культурной колыбелью и ноологической метрополией. Этой теме посвящены два тома «Ноомахии» — «Восточная Европа. Славянский Логос»⁴ и «Неславянские горизонты Восточной Европы»⁵.

Данные тома «Ноомахии» принципиально важны для понимания структуры русской идентичности, потому что русские являются неотъемлемой частью этого восточноевропейского горизонта — как в его славянском, так и неславянском измерениях. Более того, именно крестьянство, преобладающее в славянском обществе, в России достигло своего апогея, а значит, именно русская цивилизация среди всех остальных является *самой крестьянской*. Восточноевропейский пласт в русском горизонте является определяющим, так как туранский импульс русские получали чаще всего извне — как на древнейших этапах своего исторического развития, так и вплоть до эпохи монгольских завоеваний. Лишь в последние три столетия Россия приступила к полноценной интеграции евразийских территорий под своим началом, утвердив свое главенствующее положение в пространстве Турана. До полноценного развертывания восточной экспансии русские были

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

² Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

⁴ Дугин А. Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль. М.: Академический проект, 2018.

⁵ Дугин А. Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин. М.: Академический проект, 2018.

частью восточноевропейского горизонта и разделяли с ним многие структурные особенности.

Славянскому миру Восточной Европы мы посвятили отдельный том¹, в котором неоднократно обращались и к восточнославянской культуре, подготавливая тем самым почву для данных трех томов, в центре которых стоит непосредственно русский Логос. Обзор других неславянских восточноевропейских культур и мифологий народов, тесно граничащих с русскими и переплетенных с ними историческими связями (балтов, валахов, молдаван, венгров), также обогащает наше представление о том контексте, где происходило становление и развертывание русского горизонта.

В последние столетия особенно возросло влияние на Россию западноевропейских культур. Отношения со странами Западной Европы были у России с эпохи раннего Средневековья, но принципиальное влияние Запад начинает оказывать в Новое время. Для того чтобы понять значение и семантику этих западноевропейских влияний, необходимо более внимательно рассмотреть историалы и культуры основных европейских народов. Соответствующий ноологический анализ проделан в томах «Ноомахии», посвященной латинской², германской³, французской⁴ и английской⁵ культурам. Отдельный том посвящен американской культуре⁶. В этих работах предпринята попытка деконструкции европейского Модерна как ноологического феномена, отражающего фундаментальный рванш культуры Великой Матери над преобладавшим в классической Европе Логосом Аполлона (в союзе с Логосом Диониса). Так как западноевропейские влияния на Россию были наиболее интенсивны в последние века, это проливает свет на *сущность русского западничества, в целом совпадающего с модернизацией*. Это явление целиком и полностью находится под знаком наступления Логоса Кибелы. Поэтому «модернизация» в своей основе есть парадоксальный

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.

возврат к архаическим палеоевропейским пластам европейской цивилизации.

И наконец, при разборе архаического палеоевропейского уровня русской идентичности, сопряженного с хтонической сферой и следами восточноевропейского матриархата («славянского матриархата», по Гаспарини¹), в качестве сравнения могут быть полезны тома «Ноомахии», посвященные культурам народов Африки² и Океании³. Особенно следует обратить внимание на анализ «философии силы» у народов банту⁴, цивилизация которых имеет ряд параллелей с историей и структурой аграрных славянских обществ Восточной Европы.

Таким образом, все 20 уже изданных томов «Ноомахии» в той или иной мере проясняют структуру русской цивилизации, так как культуры окружающих народов не просто влияют — в разные эпохи с разной степенью интенсивности — на нее, но имеют с ней масштабные зоны пересечений и взаимоналожений. Так, с определенного угла зрения Россию можно рассматривать и как часть туранской (индоевропейской и постиндоевропейской) цивилизации, и как часть эллинской или греко-римской, и как часть европейской (в широком смысле), и как часть христианской (уже православной), и — с учетом мусульманского населения — исламской (включая фундаментальное иранское влияние), и как часть славянского мира, и как часть восточноевропейского культурного круга. Но при этом ни одно из подобных включений не описывает *сущности* русской идентичности до конца. Россия является и тем, и другим, и третьим, и четвертым, но никогда не только ими и не простым продуктом их суперпозиций и столкновений. Есть нечто самобытное в русском начале, нечто уникальное и несводимое ни к одной из обозначенных структур, каждая из которых обнаруживается в русской цивилизации, но никогда не исчерпывает ее содержания ни вместе, ни по отдельности.

Именно поэтому данные три тома «Ноомахии» являются заключительными. Достоверное понимание русского требует предварительного знакомства со всем нерусским, и чем глубже и основательнее это знакомство, тем ближе мы подходим к тому, что составляет сущность самого русского — по крайней мере, по логике отрицания — русское это не только туранское, не только эллинское, не

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

² Дугин А. Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018; Он же. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца. М.: Академический проект, 2018.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Океания. Вызов Воды. М.: Академический проект, 2018.

⁴ Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

только индоевропейское, не только славянское, не только греко-римское, не только евразийское, не только христианское (не только православное). Русское все это вместе, но — самое главное — что-то еще. Именно это еще мы и постараемся обнаружить в последних томах «Ноомахии». А для этого необходимо прежде познакомиться — хотя бы в самых общих чертах — с предыдущими книгами проекта «Ноомахии», которые относительно русского горизонта можно считать «расширенным введением» в проблематику.

«Обществоведение для граждан Новой России»

Кроме трудов проекта «Ноомахии» объемное понимание русской идентичности будет существенно облегчено благодаря другим нашим трудам, которые в той или иной мере были посвящены России.

Самый общий обзор России как цивилизации, народа и культурной идентичности мы проделали в книге «Обществоведение для граждан Новой России»¹. Здесь мы описали основные этапы и периоды русской истории, проследили формирование ее политических и социальных институтов, показали, как трансформируется русская идентичность и образ мира, ее предопределяющий, в разных последовательно сменяющихся друг друга национальных идеологиях — от языческой Руси через принятие православия, эпоху раздробленности, возвышения Владимирской Руси, монгольские завоевания, становление Московского царства и закрепление идеологии «Москва — Третий Рим», Смутное время, трагические события раскола, Петровские реформы, консервативное просвещение XIX века, споры славянофилов и западников, становление революционно-демократического движения, советский период и вплоть до настоящего времени². Этот общий обзор главных семантических моментов русской цивилизации может служить основой для ее изучения наряду, естественно, со множеством других исследований разных авторов, обращавшихся к этой же теме.

Вывод этой книги: Россия сквозь все этапы своего исторического пути сохраняла некоторый набор *постоянных свойств и начал*, которые позволяют говорить о ней именно как о самобытной цивилизации перед лицом как Запада, так и Востока. При всех радикальных трансформациях этнической картины, социального уклада и интел-

¹ Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Международное Евразийское движение, 2007.

² Краткое описание семантической структуры русской истории дано в обобщающем тексте: Дугин А.Г. Эволюция национальной идеи Руси (России) на разных исторических этапах // Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002. С. 716–744.

лектуальной парадигмы у России есть неизменное ядро, которое может быть определено как «русский народ» (в культурно-историческом смысле) и которое является субъектом истории, то есть живым, волевым и мыслящим началом, лежащим в основе преемственности эпох и обеспечивающим непрерывность цивилизации по ту сторону разрывов и разломов сложной и драматичной русской судьбы.

«Социология русского общества»

Более подробно структуры русского общества, на сей раз с социологической точки зрения, описаны в работе «Социология русского общества»¹, где вводится дуальная топика: параллельно рассматриваются официальные преобладающие в ту или иную эпоху космологические, естественно-научные, религиозные, философские, социально-политические модели, меняющиеся в зависимости от эпох, и те бессознательные архетипы и символы, которые сохраняются с архаического периода и формируют дополнительный интерпретационный срез, часто, несмотря на свой бессознательный характер, оказывающий решающее воздействие на историческое сознание и самосознание русского общества².

«Социология русского общества», в свою очередь, является продолжением исследования «Социологии воображения»³, где эта дуальная топика разбирается детально в более общем виде — не только применительно к русскому обществу, но и с точки зрения корреляции режимов воображения, с опорой на труды Жильбера Дюрана⁴ (1921 — 2012), с социальными и политическими процессами, институтами и структурами. К выделенным Дюраном режимам — 1) дигурн, 2) драматический ноктюрн и 3) мистический ноктюрн⁵ — мы будем неоднократно обращаться и при исследовании русского Логоса, как мы делали это и в других томах «Ноомахии»⁶.

¹ Дугин А.Г. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2011. Второе издание вышло под иным названием: Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2015.

² Эти же темы развиты в работе: Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический проект; Трикста, 2010.

³ Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект, 2010.

⁴ Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: Dunod, 1993.

⁵ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.

⁶ О методологии Ж. Дюрана мы кратко говорим в методологическом томе «Ноомахии» — Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

Вывод из книги: специфика русского общественного сознания, «коллективного мышления», по Дюркгейму¹ (1858 – 1917), состоит в суперпозиции двух интерпретационных пластов — *внешнего* (изменяющегося со временем вместе с правящей идеологией) и *внутреннего* (относительно неизменного и до сих пор сохраняющего многие архаические черты). Оба пласта вместе образуют *интегральную идентичность* русского общества как цельного явления, но одновременно могут быть изучены и разобраны по отдельности, так как не только явные формы социального сознания обладают четкой структурой: коллективное бессознательное русского общества также является далеко не хаотическим, но представляет собой упорядоченную топологию, которую вполне можно систематизировать и познавать рациональными методами.

Развитие именно этого положения и легло в основу всех трех томов «Ноомахии», посвященных русскому Логосу, и прежде всего данного, где рассматривается «русская структура» в ее принципиальной двойственности.

«Археомодерн»

Отталкиваясь от этой дуальной топики, более подробно мы рассматриваем наложение современной идеологии, парадигмы Модерна, заимствованной из Европы с конца XVII века, на архаические пласты в отдельной книге «Археомодерн»², где показываем результаты негармонизированного, а поэтому болезненного и паталогического сочетания Модерна и архаики, к которому привели западнические влияния, а также обращаем внимание на то, что попытка освободиться от этого паталогического псевдоморфоза (термин О. Шпенглера³) в XX веке также приобретала археомодернистские черты.

Вывод книги таков: с конца XVII века русское общество вступило в фазу Археомодерна, где заимствованные из Европы элементы модернизации не смогли полностью искоренить и подчинить архаические пласты русского сознания, а следовательно, модернизация и европеизация русской культуры и русской цивилизации произошли лишь частично, избирательно, породив противоестественный гибрид, а не синтез и не чистую победу Модерна (как в странах Западной Европы). Но вместе с тем и архаическая идентичность русской цивилизации не смогла в таких условиях полноценно и органично развиваться, так как даже фрагменты заимствованного из Европы

¹ Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995.

² Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2010.

³ Шпенглер О. Закат Европы. М.: Наука, 1993.

Нового времени культурного комплекса оказались достаточными для того, чтобы блокировать, сковать или безнадежно извратить русское начало в обществе. Археомодерн остается до сих пор основной парадигмой, в рамках которой существует русское общество.

Концепция Археомодерна активно привлечена нами во втором томе «Ноомахия», посвященном русскому Логосу, — «Русский историа́л. Народ и государство в поисках субъекта»¹ и особенно в тех разделах, где мы описываем и истолковываем последние столетия русской истории. При этом она незаменима и для прояснения структур русской мысли в ту же эпоху, что мы рассматриваем приоритетно в последнем — заключительном — томе русской трилогии².

«Метафизика Благой Вести»

Рассмотрение православной догматики в традиционалистском ключе мы проделали в работе «Метафизика Благой Вести»³, где значительное место отводится тому, что было центром богословского внимания в русской истории: отношения Русской Православной Церкви к западным церквям и Греческой Церкви, трансформация религиозного самосознания после падения Константинополя, догматическая, циклологическая, эсхатологическая и сотериологическая проблемы, поднятые в эпоху раскола, процессы модернизации и секуляризации в России. Отталкиваясь от теоретических построений школы западноевропейских традиционалистов, и прежде всего от трудов Рене Генона⁴ (1886 — 1951), мы применяем ее топологию к православной традиции, чего в полной мере не предпринимали другие традиционалисты, преимущественно сосредоточившиеся на исследовании исламской традиции или, как Юлиус Эвола⁵ (1898 — 1974), поставившие своей целью восстановить структуры дохристианской греко-римской сакральности. Структурное противопоставление традиционалистами двух парадигм — общества Традиции и общества Модерна — позволяет глубже понять трансформации Русской Церкви и ее отношение с другими конфессиями — прежде всего с западными ветвями христианства, которые

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историа́л. Народ и государство в поисках субъекта.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Образы русской мысли. Блик Софии и Русь Подземная.

³ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести // Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 1998.

⁴ Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2011; Он же. Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005; Он же. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008.

⁵ Эвола Ю. Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016.

подверглись модернизации в несравнимо большей степени, нежели православие. При этом в «Метафизике Благой Вести» мы рассматриваем, в какой мере основные положения европейского традиционализма совместимы с православной догматикой, а в какой они вступают в серьезный концептуальный конфликт. Но в любом случае соотнесение принципов философии традиционализма с православной религией и основными положениями церковной догматики весьма продуктивно для изучения русской идентичности (сохраняющей связь с сакральным и неразрывно связанной в течение тысячи лет с православием), а также для корректной реконструкции русского историала.

Основные выводы из книги. Православие в целом сохранило с сакральным и глубинной парадигмой Традиции намного больше связей, чем западное католичество. Тем самым роль Византии состояла в защите Традиции перед лицом Модерна, корни которого уходят в эпоху Возрождения¹. После падения Константинополя религиозное самосознание русского общества в форме теории «Москва — Третий Рим» стало строиться на основании убежденности в том, что миссия Византии, то есть православной Империи, препятствующей приходу в мир «сына погибели», дьявола, была полностью перенесена на Россию, а русский царь стал восприниматься как эсхатологическая фигура «катехона», «удерживающего теперь», что достигло своей кульминации в эпоху Ивана Грозного (1530 — 1584). Именно с крахом этой историко-религиозной идентичности и был связан русский раскол, в результате которого православное мессианство византийско-московского типа уступило место светскому империализму и национализму петровской эпохи.

«Русская Вещь»

Различные аспекты национальной идеи в области политики, общества, культуры, религии, психологии и т. д. рассматриваются в нашем двухтомнике «Русская Вещь»², состоящем из отдельных этюдов, зарисовок и публицистических текстов, посвященных разным сторонам русской идентичности и стремящихся описать эмпирически структуру русского Dasein'a.

Основной вывод из «Русской Вещи» состоит в следующем: идентичность русского общества обладает рядом специфических особенностей, которые обретают смысл и значение только в общем контексте русской истории и остаются полностью непонятными и противо-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

² Дугин А.Г. Русская Вещь: В 2 т. М.: Арктогея-Центр, 2001.

речивыми, если мы попытаемся интерпретировать их в контексте общеевропейской культуры и истории. Русское время течет в особом направлении и организовано иначе, нежели европейское время; равно как совершенно иначе организовано русское пространство. Более того, русская антропология кардинально отличается от европейской, так как в основе нормативного представления о человеке у нас лежит коллективная (соборная) органическая общность, а не индивидуум¹.

Многие интуиции, впервые изложенные в «Русской Вещи», более системно развиты в двух томах русской трилогии — «Русский историкал. Народ и государство в поисках субъекта»² и «Образы русской мысли. Блик Софии и Русь Подземная»³, и особенно в тех частях, где речь идет о Серебряном веке и феномене национал-большевизма.

«Этносоциология»

В книге «Этносоциология»⁴ изложена теория различных типов обществ, основанная на различении степени их комплексности (дифференциала).

Самым простым (наименее комплексным) типом обществ является *этнос*, обладающий эгалитарной структурой, основанный на строгом равновесии, за соблюдение которого ответственен шаман и которое предопределяет отсутствие накопления и ритуал уничтожения излишков («проклятая часть» Ж. Батая), и на персоналистских отношениях с миром. Этническое измерение есть в любом обществе, но лишь в архаичных племенах охотников и собирателей и небольших эгалитарных аграрных общинах мы сталкиваемся с *этнической структурой* в чистом виде.

Следующий по сложности является общество как *народ* (*λαός*). Под «народом» в этносоциологии понимается «этнос, вступивший в историю», вышедший из режима равновесия и основавший свои социальные структуры на принятии дифференциала, требующего разрешения (снятия). Этот тип общества характеризуется следующими чертами:

- наличием социальной дифференциации (элиты и массы, аристократия и простолюдины);

¹ Этот тезис подробно рассматривается и обосновывается в работе «Социология русского общества», где особый раздел посвящен именно «русской антропологии». См.: Дугин А.Г. Социология русского общества.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историкал. Народ и государство в поисках субъекта.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Образы русской мысли. Блик Софии и Русь Подземная.

⁴ Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2011.

- воинственными отношениями с соседними обществами (экспансия, конфликты);
- созданием одной или нескольких дифференцированных систем — государства и/или религии и/или цивилизации.

«Народ» определяется наличием хроник, поступательного представления о времени. Народ никогда не бывает этнически однородным, так как элита практически всегда представляет собой людей «другого этноса», захватившего власть над данным этносом. Но такая двухэтническая структура — самый простой случай. Чаще всего и элита, и простолюдины представляют собой продукт еще более сложных процессов этнического смешения.

Традиционное общество исчерпывается этносом и народом. Лишь в Новое время появляются следующие этносоциологические формы — нация и гражданское общество. Нация — это результат искусственного расчленения народа на индивидуумы и затем столь же искусственного их собрания в количественную агломерацию, предопределенную «национальным языком» (идиомом), территориальными границами, гражданством и унифицированным законодательством. Нация — буржуазный феномен и берет за образец «горожанина», представителя *Tiers-État*. Нация фундаментально отличается от населения традиционного государства тем, что она не знает сословий и каст, основывает социальную иерархию на капитале и материальном богатстве, не имеет миссии, ставит секулярность выше религии, строится на рациональном расчете и эгоистических интересах.

Гражданское общество является продуктом декомпозиции нации вплоть до ее индивидуальных составляющих, что становится возможным в эпоху глобализации и упразднения национальных государств. В гражданском обществе, наиболее последовательной идеологией которого является либерализм¹, разложение социальной однородности органического коллектива — этноса — достигает своего предела.

Следующим шагом является переход к виртуальности и замена человеческих индивидуальных субъектов дивидуумами, киборгами, химерами (результатами экспериментов в области генной инженерии) и искусственным интеллектом.

Этносоциология рассматривает все типы общества как структуры, способные существовать синхронически, а не только диахронически. Такой анализ качественно меняет понимание сущности социальных трансформаций, так как придает социологическому анализу

¹ Бенуа А. *ge*. Против либерализма. К Четвертой Политической Теории. СПб.: Амфора, 2009.

зу — прежде всего феномену перехода от традиционного общества к обществу Модерна (то есть модернизации) — дополнительные измерения. В любом обществе определенный слой меняется, но определенный остается неизменным, что порождает двойную, а то и тройную и четверную герменевтику.

В «Этносоциологии» вторая часть посвящена краткому обзору этносоциологической структуры русского общества — в частности, балансу соотношения славянского и неславянского элементов (тюркского, финно-угорского, балтийского, норманнского и т. д.), а также социологическим ролям этих этнических групп в русской истории — в политике и обществе, при распределении хозяйственных функций и т. д. В этой книге дается классификация терминов «этнос — народ — нация — гражданское общество» как социологических категорий применительно к русской истории: от восточнославянских (и некоторых финно-угорских) племен («этнос») — через призыв норманнской военной аристократии, создание Киевской государственности — к постепенному и поэтапному формированию русского народа как полиэтнической и монокультурной исторической общности («народ»). Далее следуют эпохи модернизации (привнесение элементов нации под влиянием западноевропейских обществ), особый период социалистической индустриализации (уничтожившей традиционный крестьянский быт) и начало распространения либеральной идеологии (90-е годы XX века). Обзор русской этносоциологии завершается на этапе остановки процесса активной глобализации с начала 2000-х годов и роста значения фактора «русской нации» — попытки создания искусственной буржуазной конструкции.

Из «Этносоциологии» можно сделать следующий *вывод*: русский народ как субъект истории имеет сложную структуру, где наряду с этническим измерением (как славянским, так и неславянским) мы имеем историческую общность «народ» с его признаками — государство, религия (за исключением советского и либерального периодов) и цивилизации (этот вопрос является спорным, славянофилы и евразийцы утверждают, что «русская цивилизация», «русский мир» существует, тогда как западники, либералы и коммунисты это отрицают).

Важно заведомо подчеркнуть, что в русской трилогии «Ноомахии» мы не используем термин «народ» в том значении, в каком он фигурирует в «Этносоциологии». Здесь под народом, мы имеем в виду скорее «этнический» срез русского общества, представленный прежде всего крестьянами и крестьянскими общинами, миром. Но общая модель этносоциологической реконструкции выступает постоянным методологическим инструментом.

«Основы геополитики» и «Геополитика»

Геополитический подход к анализу государства и его отношений к пространству, а через пространство и к другим государствам, был систематически изложен нами в ряде книг. Первой из них была «Основы геополитики»¹, впервые применившая основные положения геополитической дисциплины, основанной на выделении противостояния морского могущества (Sea Power) и сухопутного могущества (Land Power) к такой ситуации, когда Россия (Heartland, ядро сухопутного могущества, Land Power) выступала сознательным и волевым субъектом. Англосаксонские авторы, которые и заложили основы этой дисциплины, прежде всего Х. Маккиндер (1861 – 1947), А. Мэхэн (1840 – 1914) и т. д., строили геополитические теории с точки зрения морского могущества, а Россия (как Евразия) выступала как объект. В «Основах геополитики» наряду с описанием классических систем и теорий геополитики содержались контуры геополитической стратегии, построенной на евразийском субъекте. Поскольку сами понятия «морская сила» и «сухопутная сила» применимы не только к стратегии, но и к качественному описанию культуры, а в определение Sea Power включаются такие составляющие, как «демократия», «прогресс», «торговля», «материализм», «либерализм» и т. д., тогда как в Land Power — «иерархия», «консерватизм», «идеализм», «традиционализм» и т. д., то мы можем сделать из геополитического анализа важнейшие выводы относительно цивилизации и идентичности тех или иных народов. Этот цивилизационный и даже метафизический аспект геополитики впервые отчетливо осознал немецкий философ Карл Шмитт² (1888 – 1985), и «Основы геополитики» включили это измерение в общую структуру геополитического анализа, что и стало началом становления независимой русской школы евразийской геополитики.

Позднее основные принципы геополитики были более системно и полно изложены в другой работе — «Геополитика»³.

Основной вывод: геополитическая стратегия государства и народа неразрывно связана с его глубинной идентичностью и может считаться внешним выражением глубинной «идеологии», часто остающейся имплицитной и неосознанной вполне, которая тем не менее объясняет и определяет многие черты политики, истории и социальных трансформаций народов и обществ. В геополитике поэтому проявляются цивилизационные семантические оси народа и государства, подчас оказывающиеся более устойчивыми и неиз-

¹ Дугин А. Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.

² Шмитт К. Земля и Море // Дугин А. Г. Основы геополитики.

³ Дугин А. Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014.

менными, нежели формальные мировоззренческие и религиозные системы.

Геополитические теории мы часто привлекаем для ноологического анализа цивилизаций в других томах «Ноомахии» — особенно при построении «англо-британского» историала¹ и при описании идентичности современного североамериканского общества². Для исследования русской идентичности геополитическая аксиома о ее сухопутной природе играет огромную роль, и следовательно, арсенал геополитических теорий и особенно в их философской трактовке (в духе К. Шмитга) приобретает исключительное значение. Это наиболее очевидно при построении русского историала³ — и прежде всего в последние столетия.

«Геополитика России»

Геополитический анализ русской истории и ее основных этапов дан в книге «Геополитика России»⁴, где прослеживаются трансформации геополитической идентичности России от восточноевропейского княжества, расположенного на периферии византийского пространства, через поглощение монгольской Империей, и становление самостоятельной великой Евразийской Державой мирового масштаба. Каждый этап описан с точки зрения геополитических вызовов и ответов, которые приводили русское государство и отдельных правителей либо к успеху, либо к неудаче.

Основной вывод, который следует из книги «Геополитика России», состоит в следующем: самостоятельной геополитической силой, воплощающей цивилизационную самобытность в силовом стратегическом потенциале и играющей активную роль в европейской и азиатской истории, Россия становится со второй половины XV века, и затем последовательно, шаг за шагом идет по пути к статусу мировой сверхдержавы, которого она достигает в XVIII веке, а в XX веке (в лице СССР) становится одной из двух основных планетарных сил. Так, цивилизационная идентичность России подкрепляется масштабом ее геополитического могущества и постоянно подтверждаемой на разных исторических этапах

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

⁴ Дугин А.Г. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.

независимостью от европейских и (реже) азиатских соперников и конкурентов.

Геополитика является особенно важным методологическим подспорьем для понимания логики последних столетий русской истории, когда внешняя политика Русского государства во многом определялась законами Большой Игры, разворачивающейся между двумя основными геополитическими полусферами — цивилизацией Моря, представленной вначале Великобританией, а позднее — после окончания Второй мировой войны — США, и цивилизацией Суши, миссия которой стала геополитической судьбой России начиная как минимум с XVIII века. Эта геополитическая идентичность России как цивилизации Суши, Heartland'a является фундаментальной константой геополитической карты мира и определяет роль и место России в глобальном балансе сил или, в другой оптике, в Великой войне континентов¹.

Тема геополитической идентичности России как цивилизации Суши напрямую выводит нас к евразийству.

Основы евразийства

Особенность этносоциологической структуры русского народа и геополитической стратегии Русского государства в мировой истории полнее всего определяется термином «евразийство», что является наиболее удачной и полноценной формулой для определения особой культурной идентичности русских и самым подходящим определением для имени самобытной и самодостаточной в своих основах цивилизации. Евразийству в его различных измерениях нами посвящено несколько работ: «Основы евразийства»², «Проект “Евразия”»³, «Мистерии Евразии»⁴, «Евразийский путь»⁵, «Евразийский взгляд»⁶ и т. д., где мы подводим итог философским и историческим достижениям русских евразийцев первой волны (Н. Трубецкой⁷ (1890 — 1938), П. Савицкий⁸ (1895 — 1968), Г. Вернадский⁹ (1888 — 1973), Н. Алексе-

¹ Дугин А.Г. Война континентов. М.: Академический проект, 2012.

² Основы евразийства.

³ Дугин А.Г. Проект Евразия М.: Яуза, 2004.

⁴ Дугин А.Г. Мистерии Евразии // Дугин А.Г. Абсолютная Родина.

⁵ Дугин А.Г. Евразийский путь. М.: Арктогея-Центр, 2002.

⁶ Дугин А.Г. (под ред.). Евразийский взгляд. М., 2002.

⁷ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.

⁸ Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

⁹ Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М.: Алгоритм, 2008; Он же. Древняя Русь. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 2000; Он же. Киевская Русь. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 2001; Он же. Монголы и Русь. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 1997; Он же. Россия в Средние

ев¹ (1879 — 1964), Л. Гумилев² (1912 — 1992) и т. д.), продлеваем их анализ на более поздние эпохи и формулируем на этом основании *проективную* часть евразийского мировоззрения в новых исторических условиях. Евразийцы, продолжая линию славянофилов, особенно поздних, — К. Леонтьева³ (1831 — 1891) и Н. Данилевского⁴ (1822 — 1885), — довели до логического предела идею о том, что Россия представляет собой *самобытную цивилизацию*, дали обобщающий портрет этой цивилизации и выделили ее основное качество: нахождение не только в географическом, но в цивилизационном *центре* между Западом и Востоком, Европой и Азией, и обладание особой культурной идентичностью, сочетающей в себе как европейские (конкретно, византийские) черты, так и значительное количество евразийских элементов, унаследованных от скифо-сарматских кочевников в глубокой предыстории восточных славян, а позднее от народов Великой Степи — тюрок, гуннов и монголов. Этот синтез между европейским и степным началами и лег в основание Евразийской цивилизации, воплощенной в России, что особенно ярко проявилось после распада Золотой Орды и принятия Москвой на себя «наследия Чингисхана»⁵, после чего уже русские стали тем народом, который принялся объединять Северную Евразию — на сей раз с запада на восток.

Вывод из книг, развивающих идеи евразийства, — как исторического, так и современного, ориентированного в будущее, — состоит в следующем: Россия как самобытная евразийская цивилизация является прямой наследницей всех предшествующих политико-социальных и культурных систем Турана: от скифов и сарматов через тюрок и гуннов вплоть до монголов. Следовательно, Россия есть не европейская страна и не часть Европы, но нечто совершенно самостоятельное, сочетающее в себе элементы и культурные коды разных цивилизаций, причем в оригинальном и самобытном синтезе. Россия как цивилизация не может быть даже теоретически разделена на две — европейскую и азиатскую — составляющие, так как представляет собой не механическое сочетание отдельных частей, но *органическое единство*, не подлежащее расчленению. При этом ази-

века. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 1997; Он же. Московское царство. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 2001.

¹ Алексеев Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998.

² Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М.: АСТ, 2008; Он же. От Руси до России: очерки этнической истории. М.: Айрис-пресс, 2003.

³ Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: ИЦ «Древнее и современное», 2002.

⁵ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана.

атские культуры кочевых народов занимают столь же важное место в русской идентичности, как славянская культура оседлых землепашцев. На этой основе можно не только корректно осмыслить прошлое и настоящее, но и предвосхитить будущее, наметить его силовой вектор, заключающийся в исполнении изначальной *евразийской миссии*¹, являющейся высшей формой русского мессианства. Отсюда естественным образом вытекает евразийство, осмысленное как проект и исторический императив, состоящий на геополитическом уровне² в построении Евразийского Союза³.

«Теория многополярного мира» и «Международные отношения»

Геополитическая методология и углубленное исследование евразийского подхода к русской идентичности, во многом опирающегося как раз на геополитику, в более общем масштабе приводит к модели *многополярного мира*. Структура возможного (и желательного для России, понятой как цивилизация Суши и как Россия-Евразия) многополярного устройства описана в общих чертах в книге «Теория многополярного мира»⁴. Там дается определение цивилизации, а также очерчивается общая номенклатура тех цивилизаций, с которыми мы сталкиваемся в наше время. «Теория многополярного мира» есть схематическое и краткое изложение основного положения: *множественности цивилизаций*. Но именно этот принцип и является основой «Ноомахии» и геософии. Таким образом, сам проект «Ноомахии» может рассматриваться как придание многополярности *фундаментального измерения* и первый подход к «насыщенному описанию» (К. Гирц⁵) различных цивилизаций, с которыми Теория многополярного мира оперирует как упрощенными терминами, включающими в себя содержание, остающееся за скобками. «Ноомахия» же расшифровывает в первом приближении это содержание, тем самым многократно усиливая Теорию многополярного мира.

Другой особенностью Теории многополярного мира является изложение ее основных постулатов и принципов в терминологии современной науки международных отношений. Введение в междуна-

¹ Дугин А.Г. Евразийская миссия. М.: Международное Евразийское движение, 2005.

² Евразийская геополитика и ее принципы детально описаны в книгах: Дугин А.Г. Основы геополитики; Он же. Геополитика.

³ Дугин А. Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева. М.: Арктогея-Центр, 2004.

⁴ Дугин А.Г. Теория многополярного мира. М.: Академический проект, 2015.

⁵ Гирц К. Интерпретация культур.

родные отношения, предваряющее собственно Теорию многополярного мира, мы даем в другой книге «Международные отношения (парадигмы, теории, социология)»¹, которая также посвящена исключительно современным западным теориям в этой сфере. Однако знакомство с этими теориями показывает их ограниченность и тенденциозность, что и преодолевается в Теории многополярного мира, приглашающей к выходу за пределы евроцентризма и имплицитно заложенного в нем «культурного расизма».

Вывод из этих книг: множественность цивилизаций является фундаментальным фактором как для их ретроспективного исследования, поскольку история каждого народа корректно интерпретируется исключительно в терминах и понятиях его собственной культуры, так и для дешифровки настоящего положения в системе международных отношений, смысл которого заключается в глобальном кризисе многосторонней гегемонии Запада, а также для построения проектов будущего мироустройства. Кроме того, из Теории многополярного мира напрямую вытекает необходимость построения такого числа самостоятельных теорий международных отношений, сколько существует цивилизаций, причем независимо от того, достигли ли они уже стадии полноценного геополитического самосознания или находятся лишь на пути к этому. Эпистемологические процессы в этой сфере могут как отставать от фактического освобождения различных культур от прямой политической и экономической власти Запада, так и обгонять этот процесс. В любом случае на основе Теории многополярного мира можно строить разнообразные практики «деколонизации сознания». Собственно, весь проект «Ноомахия» и является движением в эту сторону, а утверждение самобытного русского Логоса является прямым логическим следствием из многополярности на максимально глубоком — ноологическом — уровне.

«Четвертый Путь»

Для анализа политической истории России следует учесть анализ политических идеологий Нового времени, изложенный в книге «Четвертый Путь»². В этой работе дается последовательная деконструкция трех идеологий, сложившихся в Европе — либерализма (Первая политическая теория), коммунизма (Вторая политическая теория) и национализма (Третья политическая теория). Все они строятся на принципах

¹ Дугин А.Г. Международные отношения (парадигмы, теории, социология). М.: Академический проект, 2014.

² Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.

индивидуалистической антропологии, имманентизма, рационализма и прогрессизма, что отражает установки европейской философии Просвещения и совершенно не учитывает особенностей других культур и цивилизаций. Все три политические теории основываются на ряде исходных предпосылок, которые являются следствиями научной картины мира, сложившейся в Европе после разрыва с собственной традицией и с собственным глубинным Логосом. Поэтому вопреки претензиям на универсальность все три политические идеологии описывают нормы и ценности вполне ограниченной — исторически и географически — культуры: европейской цивилизации Нового времени, то есть парадигмы Модерна. Вне Модерна эти три идеологии, которые отчаянно конкурировали друг с другом в течение XIX — XX веков, полностью теряют смысл, и не релевантны ни для объяснения политических структур других — западных — цивилизаций, ни для корректного понимания политики самого Запада в эпохи, предшествующие Просвещению. Однако, чтобы наглядно убедиться в этом, необходимо «провинциализировать Европу», осознав ограниченность и частичность ее опыта в самых различных — в данном случае политических — областях вопреки arrogantным претензиям на универсализм.

Подобная деконструкция политических идеологий Модерна имеет для ноологии колоссальное значение. Она позволяет занять необходимую критическую дистанцию в отношении любых форм политической цензуры, претендующей на статус конвенционального канона при исследовании политической истории каждого народа. Все три политические идеологии Нового времени — либерализм, коммунизм и национализм — представляют собой три издания *Логоса Кибелы* в его применении к сфере Политического, поскольку они строятся на принципах материализма, прогресса и индивидуализма, в которых Модерн выражает свою глубинную сущность. Благодаря такой дистанции мы можем рассматривать политическую историю России *по ту сторону* нормативно навязываемых клише, какими бы они ни были — либеральными, коммунистическими или националистическими. Это позволяет:

- корректно описать самобытную модель русской политической истории, которая строилась вдоль особой — чисто русской — семантической оси;
- произвести дифференциацию между классической западноевропейской трактовкой тех или иных политических систем (коммунизма, либерализма и национализма) применительно к России и тем смыслом, который вкладывало в соответствующие структуры и конструкции само русское общество (прежде всего это касается русской трактовки коммунизма);

- наметить возможное направление для становления полноценной и аутентичной формы политического самовыражения русского начала, что возможно только *по ту сторону трех идеологий европейского Модерна*, то есть в контексте Четвертой Политической Теории.

Предварительные подходы к выработке Четвертой Политической Теории для России содержатся уже в самой книге «Четвертый путь», а также в других работах («Русская Вещь», книги евразийского цикла и т. д.). Но в полной мере масштаб Четвертой Политической Теории станет понятным лишь после того, как мы проделаем глубокий анализ *русского горизонта*, определив параметры и возможности полноценного раскрытия русского Логоса. Именно этой цели и посвящены данные заключительные тома проекта «Ноомахия» — русская трилогия.

Следует обратить внимание на три парадигмальных субъекта трех классических идеологий европейского Модерна. Субъектом либерализма является индивидуум, субъектом коммунизма — класс, а субъектом национализма — нация. Этот выбор, принципиально значимый для всех измерений и применений идеологии, не может не аффилировать характер выстраиваемого историала. В отношении к России это определяет спектр основных *исторических школ*.

Русские либералы ставят во главу угла либо индивидуума, и соответственно последовательность этапов его освобождения от различных форм коллективной зависимости — государственной или общинной — определяет семантическую структуру всего историала. Русская история в такой оптике превращается в незаконченный (девиантный) *процесс освобождения индивидуальности*.

Русские марксисты видят русскую историю в классовой перспективе — как смену исторических формаций: родоплеменной строй, ранний феодализм, развитый феодализм, капитализм, социализм. В таком случае именно становление русского (условно, поскольку пролетариат принципиально интернационален) пролетариата в ходе урбанизации и развития капиталистических отношений и является семантической осью истории, а Октябрьская революция — ее кульминацией.

Националистическая версия русского историала, не имеющая, впрочем, столь ясных и однозначных форм, как либеральная и коммунистическая, видит русскую историю как становление гражданской нации по мере секуляризации православной Империи и осуществления буржуазных реформ. Как и у либералов, человек рассматривается как индивидуальное существо, но при этом сохранение и даже укрепление национальной общности считается не времен-

ным и переходным этапом, но самодостаточной ценностью. Впрочем, как и представители Первой и Второй политических теорий русские националисты видят формирование своего нормативного субъекта — русской (или точнее, российской) нации — как запоздалое (запаздывающее) явление, которому препятствовали отдельные стороны русского общества — прежде всего консерватизм, традиционализм, имперский характер, пассивность крестьянской психологии, полиэтничный состав населения и т. д.

Поддаляющее большинство трудов по русской истории, написанных в последние триста лет, практически *исчерпываются* этими тремя идеологическими установками, которые, однако, по определению не способны корректно описать и проинтерпретировать русские смыслы, предопределяющие семантику Политического. Впрочем, наиболее адекватные историки прямо или косвенно признают это, подчеркивая, что русское общество существенно отличается (в прогрессистской оптике «отстает») от европейского, что, в свою очередь, объясняется «замедленным ритмом» развития или некоторой «девиантностью» в отношении европейского образца. Пока мы остаемся в поле, ограниченном контекстами трех политических теорий и полюсами их главных субъектов, никакого другого объяснения не может быть.

Основной вывод: Четвертая Политическая Теория вводит *новый субъект*, который имеет два измерения. В своей метафизической глубине таким субъектом является *Dasein*, то есть «мыслящее присутствие» в его отношении с собственной смертью (а следовательно, рефлектирующее свою конечность)¹. А с другой стороны, это и есть «народ», но на сей раз не в строго этносоциологическом, а в более широком смысле — *народ как общность, объединенная культурой, историей и судьбой*². В некоторых случаях народ вырабатывает свою

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.

² Здесь и далее мы используем термин «народ» в отношении русского общества в особом смысле, отличном от омонимического концепта, описанного в книге «Этносоциология» (Дугин А.Г. Этносоциология, где под народом (Volk) мы понимаем «этнос, вступивший в историю». Русский народ как *совокупность крестьян* в чистом состоянии соответствует скорее «этносу», то есть полностью уравновешенному коллективу, живущему вне линейного времени. Этносоциологически же «народ» как *λαός* подразумевает дифференцированное общество с высокой степенью социальной стратификации и относящееся к категории «традиционного» (в отличие от общества современного — Модерна, см.: Дугин А.Г. Постфилософия). В «Этносоциологии» под «народом» (как *λαός*) понимается *все общество целиком* — и элиты, и массы, то есть то, что в «Ноомахии» (в русской трилогии) мы называем отдельно «Государством» и «Землей». Картина несколько усложняется тем, что начиная с определенного момента русский народ как «этнос» (или *folk-society*) под влиянием государства и его идеологии все же вовлекается в структуры линейного времени, что, как мы увидим, приводит к особой форме мистериального толкования истории (элевсинский

форму доминирующего Логоса, а в других случаях его единство сохраняется на уровне экзистенциальных корней — *экзистенциально-горизонта*. Но в любом случае *narog-Dasein*, экзистенциально понятый народ, и становится осью и ядром при выяснении идентичности и построения историала, что включает в себя с необходимостью *политическое измерение*. В «Ноомахии» мы постоянно обращаемся к *Dasein*'у и экзистенциальному горизонту, и когда это затрагивается вопросом Политического, Четвертая Политическая Теория становится важнейшим методологическим инструментом для того, чтобы системно изучать эту область — как одну из форм самовыражения и самопроявления идентичности.

Очевидно, что Четвертая Политическая Теория имеет не только ретроспективно-объяснительный, но и проективный потенциал, поскольку включает в себя и взгляд в будущее, составляющее необходимый элемент историала. Поэтому «Ноомахия» в целом и ее раздел, посвященный русской идентичности, в политическом срезе строится на основных предпосылках Четвертой Политической Теории. Применительно к русским мы можем уточнить, что в таком случае субъектом нашего исследования является русский народ, понятый прежде всего в его экзистенциальном измерении. Именно народ является субъектом историала и неизменной сущностно величиной, уходящей корнями в экзистенциальный горизонт, но ищущей выражения своего глубинного Логоса.

«Возможность русской философии»

Попытка описать структуры русского Логоса, отталкиваясь от экзистенциального анализа русского *Dasein*'а, на основе развития идей Мартина Хайдеггера (1889–1976), предпринята в работе «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии»¹. Здесь мы соотнесли между собой экзистенциалы того *Dasein*'а, который описан в качест-

сценарий, эсхатологически примененный к историалу). В этом случае русское крестьянство уже не представляет собой «этнос» в этносоциологическом смысле, но сближается с этносоциологической категорией «лаос», хотя тоже не полностью, поскольку ноология проводит строгое различие между народным Логосом и Логосом государства, то есть исключает в этом случае «элиты» из понятия «народ». Поэтому в контексте «Ноомахии» — и прежде всего в русской трилогии — лучше несколько отстраниться от строгой этносоциологической терминологии, позволив сложному материалу исследуемого русского общества самому влиять на процесс концептуализации в соответствии со своей внутренней структурой. Эту структуру мы и постараемся в общих чертах выявить в данном томе.

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011.

ве универсального самим Хайдеггером, и эмпирически-интуитивные экзистенциалы «русского Дазайна», и пришли к выводу о том, что их структуры в корне *отличаются* между собой. Отсюда родилась гипотеза, что экзистенциальная философия Хайдеггера правомочна только в строго определенном рамках философской географии культурном контексте (в контексте Средиземноморской цивилизации), что в других культурах Dasein структурирован радикально *иначе* и что онтологии, надстраиваемые над его прямой онтикой, также должны, в свою очередь, быть различны. Если сам Хайдеггер считал, что Логос единственен, универсален и является европейским (греческим в Начале и германским в Конце¹), то мы обнаружили на примере исследования русского Дазайна, что это, скорее всего, *не так* и что разные экзистенциальные поля служат основаниями для *разных* Логосов. Таким образом, в этой работе мы пришли к заключению, которое является главной идеей второй книги «Ноомахии»² — о существовании у каждой цивилизации своего Логоса, основанного на особой и всякий раз уникальной структуре соответствующего Dasein'a. Соответственно, если русский Дазайн в своих экзистенциалах структурирован качественно иначе, нежели Dasein европейский (или точнее, западноевропейский, а еще точнее, германский, разбираемый Хайдеггером в качестве «универсального»), то и структура русского Логоса должна быть радикально иной.

Далее, в этой книге мы дважды проходим по такому явлению, которое получило название «русской философии», показывая при первом проходе, что «философией» в полном смысле слова, если мы вкладываем в него европейский смысл, она считаться не может и является противоречивым и сумбурным выражением болезненного Археомодерна. Но при втором проходе по той же цепочке авторов (В. Соловьев (1853–1900), Н. Федоров (1829–1903), В. Розанов (1856–1919), П. Флоренский (1882–1937), С. Булгаков (1871–1944) и т. д.), уже после выдвижения тезиса об инаковой структуре русского Дазайна, обнаруживается, что в работах этих мыслителей можно найти множество свидетельств и важных признаков выражения русского Начала, *архэ*, глубинной русской экзистенциальной стихии, требующей, однако, тщательного отселения от остатков фрагментарно понятой западной философии эпохи Модерна и возведения в новый русский Логос.

Вывод этой книги таков: русский Логос пока не построен в полной мере, поэтому «русской философии» как таковой сегодня не су-

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала. М.: Академический проект, 2010.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Геоофия. Горизонты и цивилизации.

ществует. Но предшествующие поколения русских мыслителей подготовили почву для постановки вопроса о возможности русской философии, углубляясь в структуры русского Дазайна и пытаясь дать выход интуитивно воспринимаемому русскому Началу. Однако мы сможем позитивно опереться на этот опыт и продолжить его только в том случае, если осознаем провал предыдущих попыток и сумеем разблокировать патологическую ситуацию, созданную Археомодерном. При этом следует обратить внимание, что доступ к русскому Логосу следует искать в областях, отличных от структур классического европейского Логоса, поскольку внимательное обращение к русскому Дазайну и его экзистенциалам показывает его *коренное отличие* от Dasein'a европейского. Это отличие заключается в том, что *пары дифференциалов выделены в русском Дазайне менее отчетливо и строго*, менее конфликтно и тяготеют скорее к мягкому и незаметному переходу к своей противоположности, нежели к обостренному противопоставлению и столкновению. Следовательно, даже в первом приближении становится заметным, что структура русских экзистенциалов ближе к режиму ноктюрна, чем к диурну (как на Западе), и обладает целым рядом *женских признаков*¹. Отсюда предложение учесть феминотичный характер русского Дазайна и поставить вопрос о возможности существования особого Логоса, построенного по законам не мужской, но женской геометрии. Откуда естественным будет переход к новому осмыслению образа Софии у русских философов и художников Серебряного века и к восстановлению софиологии как центральной темы русской культуры в новых исторических условиях — с учетом философии Хайдеггера², психологии глубин К.Г. Юнга³ (1875–1961) и социологии глубин Ж. Дюрана⁴, а также с опорой на европейский традиционализм⁵ (Р. Генон, Ю. Эвола и т. д.) и историю религий (А. Корбен (1903–1978), М. Элиаде (1907–1986) и т. д.).

К ноологии русского общества

С этой точки и следует начинать наш цивилизационный анализ России в контексте Ноомахии и построения философской карты мира. Вместо того чтобы вновь приводить аргументы и соображения,

¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

³ Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: Когито-Центр, 2010; Он же. ЭОН. Исследование о символике самости. М.: Академический проект, 2009.

⁴ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

⁵ Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.

пространно изложенные в упомянутых книгах, а также во многих других трудах и публикациях, то есть повторять то, что уже более или менее выяснено (по меньшей мере, для нас самих), мы продолжим наш анализ с опорой на уже сказанное, чтобы продвинуться в этом направлении дальше и постараться открыть новые горизонты.

Россия представляет собой самостоятельную цивилизацию, обладающую особой экзистенциальной структурой, самобытным русским Началом, архі́, проявляющимся в первую очередь на бессознательном уровне и перетолковывающим на свой лад даже те ценности и идеи, которые заимствованы из иного цивилизационного контекста. Так как *самый важный пласт русской культуры находится в сфере бессознательного*, то всякий раз говорить о структуре русской цивилизации приходится через преодоление фасадной стороны культурных дискурсов, и основываясь на выявлении *теневого, подразумеваемой семантики*. Это и создает проблемы в признании за Россией статуса полноценной цивилизации: если судить по поверхностным признакам, Россию, и особенно Россию в Новое время, можно с определенной натяжкой отнести к странам Восточной Европы, следовательно, рассмотреть ее как крайний случай именно общей европейской, а никак не самостоятельной цивилизации. Именно такой была классическая позиция русских западников и либералов, и к этому тяготели представители политических элит с эпохи Петра I (1672 — 1725) до настоящего времени. Но стоит только учесть второй — собственно, *русский*, начально-архаический — пласт идентичности, в истории выраженный эксплицитно в теории «Москвы — Третьего Рима», русском мессианстве и теориях славянофилов и евразийцев, в софиологических интуициях Серебряного века, а имплицитно легко обнаруживаемый вообще на всех этапах русской истории, так сразу становится очевидным, что «европеизм» представляет собой не более, чем *тонкое покрывало*, совершенно поверхностный феномен, не меняющий самобытной и совершенно оригинальной природы русского общества, вынужденной в периоды активной и агрессивной модернизации пребывать в режиме *молчания и подразуменья*. Россия является *цивилизацией имплицитной*, а не эксплицитной. Она является таковой в своей сущности, тогда как на внешнем уровне это не столь очевидно. Этот момент существенно затрудняет процесс поиска русского Логоса и даже делает его проблематичным. Но как только мы выстроим в этом вопросе правильные пропорции и научимся обращаться на основе соответствующей методологии к области бессознательного и подразуменья так же свободно, как и при анализе формальных рационально построенных внешних дискур-

сов, исследование русской цивилизации станет вполне осуществимой задачей.

Чтобы понять и обосновать, что Россия является цивилизацией, необходимо прорваться к ее глубоко скрытому началу, к русскому архі, которое является основой идентичности. Именно это мы попытаемся проделать в первом томе русской трилогии, который задуман как прояснение параметров и пропорций русской структуры.

Глава 2. Дедукция русского горизонта и контуры самобытности

Восточные славяне в горизонте Восточной Европы

На основании предшествующих томов «Ноомахии» мы можем выделить несколько моментов, описывающих структуру русской идентичности, отталкиваясь от более общих закономерностей. В томе, посвященном Турану¹, мы показали общую логику распространения индоевропейских народов из пространства Великой Степи. Славяне в целом, более подробно рассмотренные нами в другом томе «Ноомахии»², а следовательно и предки русских, также были частью этого процесса *индоевропейской экспансии*. Славянские языки относятся к индоевропейской семье — и более конкретно, к группе сатем. Географически славяне занимают пограничное пространство между Тураном на востоке и Европой на западе. Соответственно, и лингвистически, и географически славяне представляют собой элемент *индоевропейской цивилизации*, который был территориально зафиксирован в ходе многомерных индоевропейских миграций, общий вектор которых был ориентирован с *востока на запад*. То, что русские находятся восточнее других славян (отсюда их название — восточные славяне), а сами славяне располагаются восточнее других народов Западной Европы (кельтов, германцев, италийцев и греков), отражено в их принадлежности к семье *сатем*, куда относятся иранцы (в том числе кочевые — сарматы, скифы, аланы и т. д.) и индийцы. Поэтому если представить индоевропейскую ойкумену в качестве градуального спектра, славяне (и балты) занимают *промежуточное* положение между индоевропейцами Азии (иранцы, индусы) и индоевропейцами Европы (кельты, германцы, латины, греки), но при этом лингвистически они относятся к Азии (сатем). Влияние на славянские языки иранских языков очевидно, но столь же сильно было и воздействие восточногерманских языков. При этом иранский пласт соответствует самой глубинной структуре славянского языка,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

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

хотя отдельные заимствования могут быть и более поздними (скифско-сарматский фактор).

Прародиной славян большинство историков считает территории Западной Украины и соответственно правобережье среднего течения Днепра (Надкарпатье). Эта зона примыкает с востока к открытому пространству Турана — Великая Степь и лесостепные промежуточные территории, а с запада граничит с лесными областями Европы и Карпатами. Очевидно, что сами славяне представляют собой след одной из волн носителей курганной культуры, двигавшихся с востока на запад и преодолевших в какой-то момент границу Днепра.

Но следует обратить внимание, что локализация славянской прародины на правом берегу Днепра отсылает нас к области доиндоевропейской культуры Триполья (Кукутени), которая была частью восточноевропейской цивилизации Великой Матери¹. Следовательно, индоевропейские носители праславянского языка (возможно, балто-славянского, по гипотезе В.Н. Топорова²), заложившие языковую доминанту, были народом, не просто поселившимся на свободной территории Надкарпатья, перейдя от кочевого быта к оседлости, но *подчинившим* предшествующую матриархальную культуру Триполья и включившим часть ее в свою собственную хозяйственную (аграрный строй), политическую и, вероятно, религиозную модель общества. Это — фундаментальный фактор, определяющий саму основу славянской идентичности: эта идентичность в своих самых глубинных и архаических слоях представляет собой результат *синтеза индоевропейской элиты Турана*, давшей язык и главенствующее *трехфункциональное патриархальное мировоззрение*, и *трипольской палеоевропейской аграрной цивилизации Великой Матери*, представлявшей собой крайний восточный предел балканского культурного круга³. Поэтому сама география славянской прародины (Надкарпатье) в высшей степени содержательна с точки зрения геософии и ноологии: это место встречи двух качественно различных цивилизаций, двух Логосов — Логоса индоевропейской кочевой андрократии (Аполлон) и Логоса оседлой земледельческой гинекократии (Кибела).

¹ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.

² Топоров В.Н. Балтийские и славянские языки. Кн. 1–2. М.: Языки славянских культур; Рукописные памятники Древней Руси, 2010.

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

Хронологически Трипольская культура располагается в границах с середины VI тысячелетия до Р.Х. до 2750 годов до Р.Х., когда она была вытеснена индоевропейской ямной культурой. Возможно, одна из ветвей этой ямной культуры, обосновавшаяся в пространстве Триполья, и была предками славян, но нельзя исключить, что праславянской доминанта этого индоевропейского народа стала позже, под влиянием иных волн, пришедших из области Великой Степи. На древность славян указывает тот факт, что у восточных славян воспоминания о кочевом быте отсутствуют даже в самых глубинных пластах преданий и мифов, а богатый эпос носит внешний характер — прежде всего сарматский, германский и даже тюркский (само слово «богатырь», впервые встречающееся в «Ипатьевской летописи»¹ применительно к монгольским военачальникам Себедею и Бурундаю, имеет, вероятно, тюркское происхождение — *bayatur*²). Это можно считать одним из аргументов в пользу того, что славяне, хотя и были прямыми продолжателями носителей ямной культуры, перешли к оседлости настолько давно, что память о Великой Степи полностью стерлась. Кроме того, вероятно, влияние аграрной культуры Великой Матери было довольно сильным.

Все эти особенности — наложение кочевой индоевропейской андрократии на восточноевропейский (балканский) матриархат — составляют общую модель идентичности всех славян, что мы и выяснили в другом томе «Ноомахии»³. Выводы, сделанные там относительно глубинных свойств славянской структуры, в полной мере применимы и к русским как восточным славянам. В самом общем виде эта схема выглядит так (см. рис.).

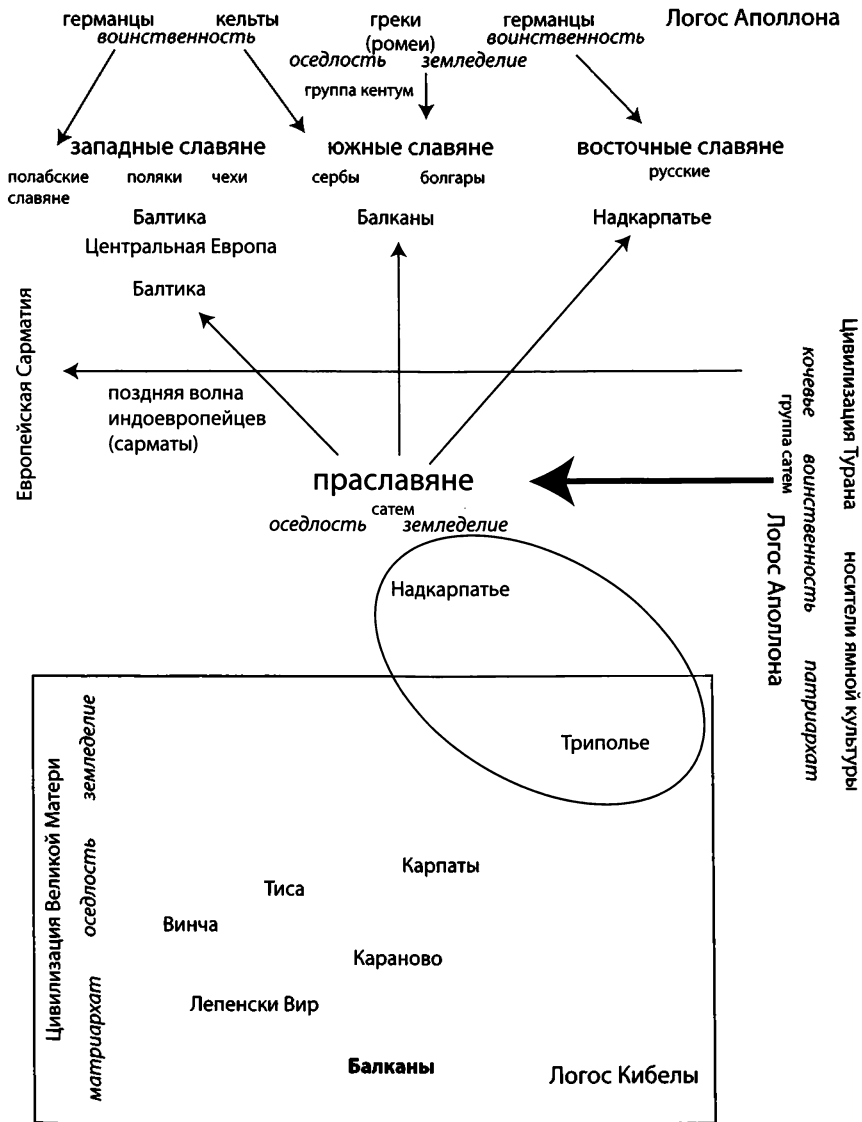
Сходная структура обнаруживается и в случае других народов Восточной Европы — фракийцев, иллирийцев и пришедших из Турана последними — мадьяр.

Это позволяет сделать важнейший вывод о русской структуре в ее истоках. С периода славянского единства и пребывания славян в границах своей надкарпатской прародины славяне представляли собой преимущественно оседлый народ, занятый аграрной деятельностью, но при этом патриархальный, с трехфункциональной идеологией, говоривший на индоевропейском языке группы сатем и поддерживавший тесные контакты с другими воинственными народами Турана (скифы, позднее сарматы) и Европы (прежде всего германцы).

¹ Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. II. М.: Языки русской культуры, 1998.

² Отсюда же и венгерское *bátor*.

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



Общая структура славянского горизонта

Но дальше начинается дифференциация трех ветвей славянства — южных, западных и восточных славян. Рассмотрение обществ западных славян и отчасти южных показывает, что у некоторых из них (прежде всего у полабских племен, у поляков, а также у сербов и хорватов, выходцев также из более северных областей Европейской Сарматии) имелись устойчивый и имеющий древние корни институт *военной аристократии* и собственные княжеские *рода*. Более того в некоторых случаях (полабские славяне, поляки и сербы) самосознание народа строится по логике отождествления именно с *англо-рократическим типом профессиональных воинов*, что показывает явное преобладание туранского воинственного стиля в ущерб нормативному идеалу земледельца и хлебороба. Почти всегда в этом случае мы можем опознать значительное влияние сарматской или германской составляющей, хотя, видимо, славянизация аристократической воинственной элиты произошла у них довольно давно.

В других случаях *земледельческая идентичность* доминирует и аффилирует структуру историала, как это имеет место у чехов. В случае болгар политической элитой выступают тюркские рода (протоболгары), а собственно славянские вожди хотя и упомянуты, но исчезают на заре зафиксированной в хрониках истории.

Восточные славяне в этом контексте представляют собой особый случай, хотя и являются неотъемлемой *частью славянской ойкумены*, разделяя с общеславянским горизонтом все принципиальные черты. Самое главное отличие восточных славян от остальных состоит в следующем:

- они *дольше* всех остальных пребывали на праславянской прародине в то время, как другие славянские ветви распространились к западу и югу от нее;
- *крестьянский оседлый* компонент здесь намного более подчеркнут и выражен, а о родах древней восточнославянской знати не сохранилось никаких даже отдаленных воспоминаний;
- «народным идеалом» восточных славян является преимущественно *крестьянин* и нормативным типом общества — *крестьянская община*, мир (а не воинский отряд, дружина-гридь, войско и т. д.).

Если южные славяне пришли на Балканы, на территории, где некогда преобладала цивилизация Великой Матери, довольно поздно, то следует предположить, что истоки «славянского матриархата» (Э. Гаспарини¹), о котором мы говорили в другом томе «Ноомахии»²,

¹ Gasparini E. Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi. V. 1–3. Firenze: Firenze University Press, 2010.

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

формировались на основании Трипольской культуры (Кукутени), а следовательно, именно восточные славяне являются *наиболее прямыми потомками* того народа, который возник на *синтезе индоевропейского патриархата с аграрной цивилизацией Великой Матери*. В ходе такого наложения мы получаем «цивилизацию Деметры», то есть такое общество, в котором хтоническое измерение укрошено небесным (ураническим). Эта «цивилизация Деметры» характерна для всего славянского мира, но сложилась ее структура именно в той области, которая до сих пор населена восточными славянами. И именно среди восточных славян «цивилизация Деметры» получила свое наиболее яркое и полное выражение.

Цивилизация Великой Матери: Вселенная русского крестьянства

«Славянский матриархат» был усилен в ходе миграций южных и отчасти западных славян (чехи) контактами с восточноевропейским населением, среди которого — на уровне земледельцев — сохранялись следы древнейших структур палеоевропейских обществ, хотя и прошедших фундаментальные трансформации под влиянием индоевропейских культур — прежде всего фракийцев, иллирийцев¹, элинов и позднее римлян. Но определенная преемственность крестьянской Вселенной сохранялась, и славяне, которые были в своих корнях также продолжателями этой цивилизации (на самом глубинном уровне — слой Триполья), получили от этих контактов новые импульсы Логоса Кибелы.

В случае восточных славян (русских) матриархальные культы не имели внешней поддержки, и напротив, окружающие народы (как культуры Турана, так и германцы на севере и западе) отличались ярко выраженной андрократией и воинственной патриархальностью. К этому германо-сарматскому типу относилась и политическая элита восточнославянских политий, начиная с Рюрика, но, скорее всего, тот же этносоциологический баланс установился и в более древние эпохи, когда восточные славяне (а ранее праславяне в целом) находились в структуре скифских, сарматских и готских государств под соответствующей властью андрократических элит. Поэтому те формы «матриархата», а точнее те гинекократические и хтонические мотивы, которые сохранились в восточнославянской культуре, имеют древнее и автохтонное происхождение. Таким образом, *«русский матриархат» является наиболее чистым случаем*

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

«славянского матриархата». Как мы подробно объяснили в другом томе «Ноомахии»¹, термин «матриархат» здесь следует понимать условно — ни у славян, ни у русских мы не встречаем собственно матриархальной структуры, но вместе с тем определенные черты в мифах, преданиях, обрядах и психологии, шире в культуре в целом, свидетельствуют о влиянии хтонического уровня, уходящего корнями в доиндоевропейскую эпоху.

Именно восточные славяне (русские) являются наиболее яркими носителями «цивилизации Деметры». Венгерский историк религий Карл Кереньи (1897 — 1973) пишет о фигуре Деметры и ее имени:

Имя определяет ее как мать и как «Де», в более древней форме — «Да», женское божество, к содействию и помощи которого зывали в архаичных формулах с помощью этого слога. В микенском манускрипте этот же слог — на языке, уже связанном со словом *meter* [«измерять»] — вероятно, означал единицу измерения зерновых полей. Именно в этом Деметра отличается от Геи или Ге, Земли: она была и Землей, однако не в качестве всеобщей матери, а в качестве матери зерна; не как мать всех живых существ, людей и богов, а как мать зерна и таинственной дочери, имя которой нельзя было свободно называть в присутствии непосвященных².

Гештальт Деметры, «Матери Зерна», богини возделанной культивируемой земли, богини полей, посевов и урожая, подчиненной уранической власти мужских божеств (Зевсу, Посейдону и даже Гадецу — в лице дочери Деметры Персефоны), является результатом покорения Логоса Кибелы Логосом Аполлона. Однако могущество Кибелы столь велико, что в случае ослабления солярного мужского начала хтонические силы рвутся сбросить узду и открыть гипохтоническое — титаническое — измерение, укрощенное — всегда временно (!) — упорядочивающими силами Неба. «Русский матриархат» следует понимать как *потенцию такой хтонической революции*, уходящей корнями в палеоевропейскую цивилизацию Великой Матери, но сдерживаемую и предотвращаемую индоевропейским патриархатом. «Цивилизация Деметры» — цивилизация патриархальная, но в силу того, что преобладающим в ней является крестьянский элемент, близость к хтоническому измерению здесь максимальна, а следовательно, максимален и риск хтонического восстания.

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

² Кереньи К. Элевсин. М.: Рефл-бук, 2000. С. 52.

Мать-Сыра Земля: ключевой гештальт «русского матриархата»

Ярче всего «русский матриархат» проявлен в образе «Матери-Сырой Земли». Хотя аналогичные фигуры встречаются у самых разных народов, в том числе у других славян, только у русских мы имеем термин, устойчиво включающий три термина — Мать, Сыра (отсылка к влаге) и Земля, что представляет собой триадическую формулу, некогда имевшую глубинный сакральный и литургический смысл. Обычно сакральная формула женского божества Земли состоит из двух частей — Мать-Земля (греческое Деметра — Δημήτηρ, от Δή, архаическая форма в дорийском диалекте и μήτηρ, «мать»; сербское Мајка Земља и т. д.). Лишь в иранском имени богини Ардви Сура Анахита мы встречаем трехчастную формулу — Arədvī, Sūrā и Anāhitā. Arədvī чаще всего расшифровывается как «влага», Sūrā — как «сила», Anāhitā — как «незапятнанная». Но в данном случае речь идет о богине Воды, а не Земли (хотя термин «Arədvī», не встречающийся в «Авесте», может быть искажением архаического термина, некогда означавшего и «землю»). Возможно, и Anāhitā представляет собой вторичную рационализацию в персоязычном контексте древнего термина, означавшего «Мать». Удивляет также фонетическое сходство русского эпитета «Сыра» и иранского «Сура» в трехчленном имени важнейшего женского божества¹. С лингвистической точки зрения, речь идет о совпадении, но с учетом глубочайшей древности самого концепта и его фундаментального значения для наиболее архаических пластов славянской идентичности (равно как и для других индоевропейских народов, перешедших к оседлости — в частности, для иранцев) можно предположить наличие двух типов формул высшего хтонического женского начала — двухчленного и трехчленного с отсылкой к древнейшим фонетическим структурам, возможно, общим для самых различных языков.

Если принять славянскую семантику имени, то особое внимание здесь надо обратить на термин «Сыра», устойчиво и неизменно входящий в русское имя Великой Матери. С одной стороны, оно звучит так же, как иранское Sūrā, а с другой — означает влагу, как и основной концепт все той же иранской богини Ардви Сура Анахита, что снова говорит в пользу генетического родства этого гештальта у славян и иранцев. Но у славян в формуле участвуют оба понятия —

¹ У славян в пантеоне князя Владимира упоминается отдельное женское божество воды — «Мокошь», означающее «влагу», «мокроту». См.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования, 1982. М.: Индрик, 1983. С. 175–187.*

и земли, и сырости. Сырость может служить указанием на плодородие, а точнее, на оплодотворение небесным дождем. Но такое толкование было бы патриархальным и индоевропейским. Можно предположить, что выражение «сырая земля» означало особую субстанцию, предшествующую разделению на сухую землю и влажную воду. Ярче всего это воплощено в болоте, которое можно рассматривать как «свернувшуюся», «скисшую» влагу, а можно и как жидкую, «растворенную» («разложившуюся», «сгнившую») землю. Так, немецкое слово *sûg* означает «кислый». Показательно, что город Сиракузы был назван по имени болота — *Συράκω*. Здесь можно вспомнить ликийскую Ладу (Лалу, Ласу, Лару) — чисто хтоническую богиню Болот, связанную с символизмом яйца и чудовищами-гарпиями.

Если образ Мать-Сыра Земля опирается на феноменологию болота, то мы получаем не картину вспаханного поля, возделанного крестьянским трудом и оплодотворенного небесной влагой, но изначальную хтоническую и гипохтоническую стихию, в которой безраздельно царствует матриархат и полностью отсутствуют стихии воздуха и огня. Болото не требует для порождения дополнительного мужского начала: оно одновременно бесплодно и способно порождать все, что угодно само по себе. Пиком творческого усилия болота являются «блуждающие огни» как чисто хтонический — материальный свет онтологического дна.

Этот уровень Великой Матери как Сырой Земли интерпретируется как инстанция примордиального «мирового болота» лишь в самой глубине русского горизонта — на слое Трипольской культуры. Позднее этот образ переосмысливается в духе Матери-Земли, Деметры и женского начала в структуре индоевропейской пары Небесного Отца и его земной Супруги. Здесь Мать-Земля уже не болото, но *рождающая почва*. Это отражено в русской крестьянской пословице: «Не Земля родит, а Небо», что подчеркивает небесную природу мужского зерна (а также дождя). Здесь образ Матери-Сырой Земли выступает уже в дуальной схеме — Мать-Земля, *Δη-μήτηρ*, тогда как триада терминов указывает на единственность и тотальность образа Великой Матери, включая все онтологические уровни — Преисподнюю, Землю и Небо.

Индоевропейский фактор

Если образ Матери-Сырой Земли в его истоках можно считать следом Трипольской палеоевропейской (сущностно дославянской) цивилизации, интегрированной в славянскую идентичность и предопределяющей самый глубинный уровень «русского матриархата», то

следующим — и на сей раз собственно славянским — слоем является индоевропейский.

Так как индоевропейское общество имеет совершенно определенные социологические характеристики, в первую очередь трехфункциональность и патриархат, нам следует приписать славянам эти основные свойства, лежащие в основании любой индоевропейской культуры¹. В работах Жоржа Дюмезиля (1898 — 1986) восточнославянские и собственно русские сказки привлекаются наряду с мифами и эпосом других индоевропейских народов для иллюстрации трехчастного стиля социально-политической организации.

Согласно Дюмезилю², представителем первой функции — священного короля-жреца (волхва) — в русской мифологической традиции выступает герой Вольх Всеславович (как вариант — Вольга Святославович), один из трех «старших богатырей». Глубинный семантический и филологический анализ этого образа проделан также в работе Романа Якобсона (1896 — 1982) «Эпос Всеслава»³.

Отличительной чертой этого персонажа является способность к волшебным превращениям в зверей и другие сверхъестественные свойства. Некоторые исследователи видят в нем персонализацию функции древнеславянского жречества — волхвов. Согласно Якобсону, имя «Вольх», в другой версии «Волх», означает непосредственно «волхв», то есть титул «жреца», выступающий в качестве личного имени.

Вольх Всеславович по легенде был зачат от змея и княжны Марфы Всеславовны. Вместе с тем в некоторых версиях чудесное рождение приписывается его отцу Всеславу, с которым сам Вольх подчас отождествляется. Образ былинного Всеслава, в свою очередь, соединился с исторической фигурой — князем Всеславом Полоцким (? — 1101), названным «волхвом» и недолго в 1068 году правившим в Киеве. О рождении Всеслава сообщается, что мать родила его «от волхования» и что от рождения «бысть ему язвено на главе его»⁴. «Язвено» обычно понимаю как «плаценту», а «рождение в сорочке» в традициях Восточной Европы было признаком колдуна (у венгров талотша⁵). Способность Вольха превращаться в волка отсылает к глубин-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

² Dumézil G. Le festin de l'immortalité. Étude de la mythologie comparée indoeuropéenne. P.: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1924.

³ Jakobson R., Szeftel M. The Vseslav Epos // Jakobson R. Selected Writings. V. 4. The Hague: Mouton, 1966. P. 301 — 368.

⁴ Ibid. P. 303.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

ному восточноевропейскому архетипу, что помещает его образ в иной семантический контекст¹.

В былинах описываются подробности Индийского похода Вольха. Многие черты представителя первой функции индоевропейской трехчастной системы указывают на его сходство с Дионисом — рождение от змея, победа врагов с помощью магического оружия и превращений, волшебная охота (он — повелитель зверей) и, наконец, Индийский поход. Мы видели в другой книге «Ноомахии»², что символические жесты Александра Великого в греческой традиции воспроизводят этот же сценарий. Поэтому Вольх Всеславович может рассматриваться как прототип сакрального русского Царя-Жреца.

Среди позднейших богатырей этой первой функции соответствует Алеша Попович, чья связь с поповским сословием и указание на «хитрость» — свойство, преобладающее также в Вольхе Всеславовиче, — подчеркивают его связь с этим архетипом.

Вторая функция — героев-воинов — обильно представлена в богатырском эпосе, тщательно изученном В. Проппом³ (1895—1970). Среди древнейших богатырей ей соответствует Святогор, воплощение чистой воинской силы. Среди позднейших — Добрыня Никитич, а также ряд богатырей западного происхождения: Чурила Пленкович, Дюк Степанович и т. д., в которых преобладают воинские аристократические качества.

Третья функция имеет в случае славян особое значение, так как славяне представляли собой преимущественно земледельческое население. Отсюда и особая популярность богатырей именно этого типа в русском эпосе и русских легендах. Среди старых богатырей таковым является Микула Селянинович, который в истории со Святогором оказывается способным поднять «переметную суму», где содержится «вся сила земли»⁴. Крестьянин, «оратай», пахарь Микула находится с землей в особых отношениях, поэтому он способен сделать то, что богатырь чисто воинской функции осуществить не способен. В другом сюжете былины Микула Селянинович встречается

¹ Роман Якобсон разбирает этот образ именно в матриархальной и хтонической перспективе.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Три Логоса.

³ Пропп В. Я. Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 2006.

⁴ Согласно современному российскому филологу Б. А. Успенскому, в образе Микулы произошло объединение двух персонажей христианской традиции — архангела Михаила и святого Николы. Святой Никола, в свою очередь, отражал в христианском контексте образ древнего бога Земли, одним из дохристианских выражений которого служил восточнославянский Велес. См.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянской культуре Николая Мирликийского). М.: Изд-во МГУ, 1982.

с Вольхом Святославовичем и его дружиной и демонстрирует такую силу (закидывает плуг — атрибут крестьянства), что дружинники Вольх не могут его поднять. За это Вольх делает Микулу властителем некоторых территорий (сюжет о царе-пахаре).

К третьей функции относится и самый популярный на Руси богатырь Илья Муромец, названный «крестьянским сыном». До начала подвигов он описывается совершенно круглым (не имеющим конечностей) и приводится к человеческому виду лишь каликами переходными или нищей братией, обладающими волшебными способностями. Оторванный от неподвижного оседлого существования и мобилизованный на защиту русской земли и русского князя, Илья Муромец совершает множество подвигов.

Знаменитое полотно русского художника В.М. Васнецова (1848 — 1926) «Богатыри», где герои изображены на конях трех мастей (белом, черном и рыжем, что соответствует традиционным цветам трех индийских варн, каст), является образцом трехфункциональной системы в восточнославянской версии: Алеша Попович, Добрыня Никитич и Илья Муромец обозначают соответственно все три функции. Показательно также, что изображенный на черном коне Илья Муромец находится впереди остальных — как подчеркнутая Васнецовым в духе славянофильской философии выдающаяся роль именно крестьянского сословия (собственно *русского народа*) в отечественной истории.

Индоевропейская идеология у русских сочетается с фундаментальным преобладанием именно *третьей функции*. При этом, как и в истории всех славянских народов (и не только русского), мы постоянно сталкиваемся с тем, что функции элиты (первая и вторая функции) выполняют представители иных этнических групп. Традиционные княжеские рода и военная аристократия, дружинники с самых первых моментов русской государственности принадлежали к неславянским этносам — будучи по одной (наиболее распространённой) теории скандинавскими викингками (Рюриковичи) или сарматскими воинами (согласно Гумилеву); это же касается и этнического состава боярства, потомков первых княжеских дружинников — с той поправкой, что славянскими были лишь их имена, что стало нормой после культурного и языкового ославянивания правящей элиты.

Русский вампир

Одним из важнейших сакральных гештальтов древнейшего пласта восточноевропейской традиции в целом является вампир (*origъ*)

или оборотень, вурдалак (*vylkodlak*)¹. В изначальной семантике этот образ соответствует «черному колдуну», титану, находящемуся в центре Матери-Сырой Земли и представляющему собой ее мужское порождение — одновременно сына, мужа, палача и жертву. Вампир обладает особой хтонической вечностью и воплощает в себе «живого мертвеца», приносящего вред живым и питающегося их страданиями, кровью. Гештальт «черного колдуна» мы рассматриваем в контексте «философии силы», свойственной африканскому народу банту в отдельном томе «Ноомахии»², и даем его интерпретацию в контексте палеоазиатской цивилизации Великой Матери. Эта фигура имеет огромное значение для структуры хтонического уровня восточнославянской мифологии. Однако более всего она укоренена в регионе Балкан и Карпат³. У восточных славян такой центральной роли упыри и волкодлаки не играют даже на уровне «низшей мифологии». Но тем не менее мы встречаем этот образ в русском былинном эпосе и даже в «Повести временных лет».

Речь идет о том же архетипе Вольха Всеславовича, который мы идентифицировали как архетипа жреца — первой функции индоевропейской иерархии. При анализе этой фигуры Роман Якобсон и другие исследователи отмечают определенные противоречия, которые предполагают более тщательный анализ этого персонажа. Якобсон замечает, что даже в описании момента рождения Вольха Всеславовича имеются разночтения. В одном случае рождение происходит ночью, в другом случае днем. Но всегда оно сопровождается бурями, землетрясениями и иными катаклизмами. Якобсон интерпретирует эти противоречия как указание на момент солнечного затмения⁴. Но можно предположить, что речь идет о наложении двух образов или двух интерпретаций одной и той же фигуры, предполагающей как дневное (солярное, патриархальное, индоевропейское), так и ночное (матриархальное, гипохтоническое, палеоевропейское) прочтения. Вольх Всеславович — вампир и вурдалак, способный превращаться в волка и других животных. Кроме того, былина подчеркивает его кровожадность. Это прямая отсылка к гештальту «черного колдуна». Сюда же относится и сюжет его происхождения от змея, и «рождение в сорочке», появление на свет в ночи и злоещие знамения, этому сопутствующие и т. д. Гипохтонический мотив «чер-

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

⁴ Jakobson R., Szeftel M. The Vseslav Epos. P. 311 — 312.

ного колдуна», возвращающегося после смерти в мир людей, может быть соотнесен с сюжетом Адониса или Аттиса из базового мифа о Кибеле¹.

Однако, как это сплошь и рядом бывает с фигурами цикла Кибелы, можно предположить и дионисийскую трактовку «заложного покойника» как версию гештальта Предка. В этом качестве «воскресение жреца» (а восточные славяне верили, что жрец или колдун способен покидать могилу и возвращаться в мир живых — не всегда со злыми намерениями), может служить аналогом «возвращения Предка», поскольку сам жрец считается полостью реализовавшим в себе эйдетические свойства рода как такового.

В любом случае на этот изначальный — преимущественно кибелический — образ накладывается функция индоевропейского жречества, которая представляет собой прямую противоположность «черному колдуну». Отныне это фигура «белого жреца», сакрального царя и победителя темных сил, олицетворяемых в разных версиях легенды «татарами», «индийским царем» или «католиками-ляхами». Поэтому и исторический эквивалент Всеслав Полоцкий как наделяется способностью к оборотничеству, так и превозносится как покровитель православия, строитель собора Святой Софии Полоцкой. Более того, Якобсон показывает, что деталь о часе и времени смерти Всеслава Полоцкого в 9 часов дня по его реконструкции соответствует Великому Четвергу Страстной Седмицы 1101 года, что соотносит его образ с самим Христом.

Здесь следует вспомнить историю с итальянскими *benandanti*, «белыми колдунами», которые при помощи колдовских практик боролись с «черными колдунами»². Показательно, что эту же традицию мы встречаем у литовских колдунов — буртининков, противостоящих ведьмам и «злым оборотням» и спускающихся в Преисподнюю, чтобы вести войну и там, возвращая к жизни украденные или подвергшиеся заклятию души. Функциональным аналогом такого братства «белых ликантропов» можно считать румынских *кэлушаров*³. Символично, что исторический Всеслав правил в Полоцке, то есть в княжестве, расположенном ближе всего к территории расселения балтов, среди которых традиция «белых ликантропов» была широко распространена.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

² *Eliaze M.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев; М.: София; ИД «Гелиос», 2002.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упря и голос глубин.

Таким образом, Волх Всеславович представляет собой как отголосок гипхтонического (вампирического) колдовства, так и индоевропейского солярного жречества, и уже в этом — патриархальном — качестве интегрируется в христианский и исторический контекст.

Этот же дуализм мы видим и в образе болгарских змеев и особенно ярко в фигуре героя сербского эпоса — Змей Огненный Волк (Змай Огненный Вук), который также будучи наделенным чертами ликантропа и змея, выступает как противник демонических сил (драконов, змеев и т. д.). Это сходство исследует и сам Роман Якобсон¹, возводя оба образа к единому праславянскому архетипу, аналога которого он видит и у других индоевропейских народов. Как и у былинного Вольха Всеславовича, у сербского Змея Огненного Волка был исторический аналог — сербский князь Вук Бранкович Гргуревич (? — 1485), *despotus Regni Rasciae*, герой борьбы сербов против османских завоевателей, на которого был спроецирован древний архетип со всей его многослойной семантикой, являющейся ключом к славянской ноологии и этносоциологии.

Иранские влияния

Земледельческая доминанта славянских обществ отражается в таком важном моменте, как имя, которым обозначается у славян бог. Это слово является заимствованием из иранских языков и имеет, вероятно, скифское происхождение. Его значение восходит к индоевропейскому корню **bhaga*, олицетворяемому индийским богом Бхага, что означает «дар», «наделение», а также «богатство», «счастье», «удачу», «имущество», «полноту». Показательно, что слово «богатство» того же корня. *Бог — тот, кто дает богатство*. Дюмезиль показывает, что функции бога Бхага в индоевропейских обществах были связаны именно с третьей функцией — с крестьянами и ремесленниками, производителями и обладателями материальных богатств². Этому божеству свойственны миролюбие, покой, изобилие и постоянная связь с женским началом. В иранской мифологии эта функция относится к женскому божеству Ардви Сура Анахита, связанному с землей и водой, то есть образу, гомологичному восточнославянской Матери-Сырой Земле.

Русский лингвист и филолог Роман Якобсон подчеркивал влияния иранской традиции на базовый религиозный словарь древних славян и его центральные концепты. Якобсон пишет:

¹ *Jakobson R., Ružičić G. The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and The Russian Vseslav Epos // Jakobson R. Selected Writings. V. 4. P. 369–379.*

² *Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986. С. 75–79.*

Общий словарь, связывающий первых славян с иранцами, особенно показателен. Близость в религиозных паттернах и терминологии находит свое выражение в том, что и те и другие сохранили из общего индоевропейского наследия и в том, что они изменили в нем — причем изменили одинаково. В некоторых случаях можно предположить прямое заимствование, которое всегда идет от иранцев к славянам. Иранско-славянские параллели тем более показательны, что индоевропейские языки, как правило, расходятся в своих религиозных словарях.

Славяне и иранцы практически полностью утратили имя для культа бога Неба (**dyēus*). Они согласны между собой:

- в использовании для обозначения неба понятия облака (славянское небо);
- в превращении «небесного» дериватива (**deiwos*), служившего индоевропейцам для обозначения «бога», в слово для наименования «враждебного демонического существа» (ср. термин *divъ*, встречающийся в демонологии различных славянских народов и соответствующих женских духов — *divii, diva, divožena*);
- в применении к значению «бог» слова, изначально означавшего одновременно богатство и его подателя (*богъ*).

Таким образом, славяне участвовали в иранской эволюции в сторону явного дуализма, и по точному замечанию Гельмгольда, они поклонялись божествам добра и зла, «считая, что счастье истекает из первых, а несчастья — от вторых». Славянский термин «вера» совпадает с иранским термином для обозначения религиозного выбора между добром и злом. Славяне (как и балты) разделяют с иранцами использование общего термина для понятия «святости» (изначально «нечто, что дано сверхъестественными могуществами», *svēt*). Славянское обозначения «мирового договора» и «общины», «мир» (*mirъ*) связано с иранским Митрой. В славянских и иранских языках сходные глаголы выражают процессы, изначально связанные с религиозными паттернами: «приносить жертву» (*žrěti*), «причитать» (*vъpiti*), «призывать» (*zъvati*), «гадать» (*gatati*), «провозглашать» (*věštati*), «чертить» (*pъsati*), «наказывать» (*kajati*), «бояться» (*bojati se*), «охранять» (*xraniti*). Такие фундаментальные духовные понятия, как «слово» (*slovo*) и «дело» (*dělo*), являются общими в славянских и иранских языках, равно как и названия основных ритуальных предметов и операций — таких как «огонь» (*vatra*), «чаша» (*čaša*), «погребальный (изначально от «магов») холм» (*mogyla*), а также такие медицинские термины, как «лечить» (*goiti*), «здоровый»

(*szdrav*) и «больной» (*xvorъ*). Также есть ряд общих слов для обозначения концептов, связанных со злом: «зло» (*zъlo*), «стыд» (*sramъ*), «вина» (*vina*), «левый» (*šui*). Более того, славянский корень «*kostjun*» (буквально «костяной» — откуда «кошунство»), обозначающий «профанный», «временный», вероятно, является калькой с иранского словоупотребления¹. Общеславянское слово «рай» также признано прямым заимствованием от иранского *gāu* — «небесное сияние», «красота»².

Трудно сказать со всей определенностью, было ли это результатом изначальной структуры *индоевропейского* пласта славянской идентичности или следствием более поздних влияний, как подчеркивает Якобсон, исходящих именно из *иранской* среды. В любом случае, так как скифы и сарматы были иранскими народами, а славяне входили в структуру скифских политий, а позднее в Европейскую Сарматию, то позднее влияние несомненно. Но нельзя исключить, что наряду с этим скифо-сарматским слоем на еще более древнем этапе у праславян существовало *корневое единство с иранской традицией*³, что объясняет и принадлежность славянских языков к индоевропейской группе сатем.

Другой русский лингвист О.Н. Трубачев (1930 — 2002), развивая предположения немецкого филолога Пауля Кречмера (1866 — 1956), считал, что можно проследить связь славян не только с иранцами, но и с индоарийцами, которые, по его гипотезе, оставались в Северном Причерноморье и были известны как «синды», а ранее были одними из создателей Майкопской культуры.

В любом случае близость славян и иранцев является важнейшим элементом славянской идентичности, что приобретает особое значение с учетом того, что это затрагивает самые существенные для любой культуры религиозно-ритуальные аспекты жизни и фундаментальные духовные понятия.

Крестьянский Бог и русский гендер

Крестьянское сословие, составляющее, собственно, основу русского народа не только в количественном смысле преобладавшего до

¹ По другой версии, слово «кошун» означало форму гадания на костях, что повлекло за собой семантику жреца и жреческих операций в целом, а «кошунями» стали называть мифы, заклинания и оракулы.

² Jakobson R. Selected Writings. V. VII. Contributions to Comparative Mythology. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton, 1985. P. 4 — 5.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

30-х годов XX века аграрного производства, но и в качественном смысле — конструирования особой системы ценностей, сопряженных с идеализацией крестьянского труда и крестьянской жизни — стало основой осевой идентичности русской цивилизации, и даже слово «бог» косвенно отражает эту связь с третьей функцией, землей и земледелием.

Соответственно, индоевропейский тип культуры, которому присущи строго вертикальные иерархические черты, был существенно скорректирован преобладанием ценностных и культовых ориентаций, сопряженных с третьей функцией. Это сказалось и на распределении гендерных ролей: русский патриархат, сохраняя свою индоевропейскую структуру, отдающую первенство мужчине, был сглажен и качественно уравновешен феминными элементами, присущими третьей функции. Здесь нельзя говорить о строгом матриархате того типа, который существовал в культурном круге Старой Европы, согласно Марии Гимбутас¹ (1941 — 2013), или в Средиземноморском бассейне до прихода туда индоевропейцев в III тысячелетии до Р. Х.² Мы имеем дело не с «цивилизацией Кибелы», но с «цивилизацией Деметры».

Здесь речь идет о самобытном и оригинальном сочетании мужских активных и агрессивных элементов с более мягкими и адаптивными женскими, что породило особость славянского культурного типа, чрезвычайно способствовавшего подъему славянских народов на разных исторических этапах, и достигло своей кульминации в русской государственности, охватившей в определенный период истории под своим влиянием огромные географические и цивилизационные пространства. Сочетание в славянстве мужского и женского, храброй активности и мягкой адаптивности, составило основу славянского культурного типа с рядом черт, которые можно охарактеризовать как *андрогинные* — отсюда женственность славянских мужчин и мужественность славянских женщин в тонком диалектическом переплетении обеих гендерных установок. Видимо, это сочетание чрезвычайно способствовало аграрной колонизации, ставшей заметной с середины I тысячелетия до Р.Х., что выразилось в подъеме славянских народов, продолжавшемся вплоть до XX века. Эти свойства славянства мы легко распознаем в истории болгар и сербов, чехов и поляков, а ранее — в лице славянских племен, составлявших

¹ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы.

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

большинство в Аварском каганате¹. В истории России этот фактор достиг максимального масштаба, выдвинув славянскую цивилизацию на первые позиции во всем мире.

Русские, таким образом, в своем индоевропейском измерении уже представляют нечто особенное по сравнению с другими индоевропейцами: акцент на третье сословие (что запечатлено в мифологии скандинавской Эдды, где германцы представлены в виде воинственных богов — асов, а славяне — в виде обладающих магией оседлых, но могущественных ванов) и специфические пропорции мужского и женского начал в славянском андрогинате предопределили особенность русского Дазайна, сформировали его уникальную и самобытную структуру².

Туранский фактор

Другим фундаментальным фактором, определяющим характер русской цивилизации, является ее пространственная, историческая, этносоциологическая, культурная и геополитическая связь с *Тураном*³. Туран представляет собой географическую зону Северной Евразии — от Карпат, Балтийского и Черного морей до Тихого океана на востоке. На севере естественной границей является побережье Северного Ледовитого океана. На юге — череда евразийских гор от Маньчжурии до Тибета, Тянь-Шаня, Памира и Кавказа. На севере Китая вместо этих гор пограничным рубежом служит Великая Китайская стена. Это географическое пространство и есть Туран.

Освальд Шпенглер⁴ (1880 — 1936) и русские евразийцы — в частности, Лев Гумилев (1912 — 1992) — обосновали тезис о том, что это пространство является матрицей специфической многотысячелетней цивилизации, в которой доминирует устойчивый воинственно-кочевнический жестко маскулиноидный тип. Эта цивилизация остается в целом неизменной в своих основаниях, передаваясь от одной

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

² Нечто подобное мы можем увидеть у архаических кельтов (в частности, на примере ирландского эпоса), но пропорции, культурные формы и качественное содержание социальных структур в обоих случаях различны. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. Эта параллель полезна в том смысле, что расширяет наше представление даже о европейском Dasein'e, который может быть организован по германскому образцу, а может и существенно от него отличаться. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

⁴ Conte D. Catene di civiltà: Studi su Spengler. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.

ключевой этнической группы к другой. И все издания этой туранской цивилизации отличаются целым рядом типичных свойств:

- доминацией воинского начала,
- акцентом на скотоводчестве,
- повышенной агрессивностью в отношении с соседями и оседлыми народами,
- развитием боевых колесниц и доместикацией коней и крупного скота,
- иерархической организацией общества по принципу абсолютной преданности вождю (правителю),
- восприятием нормативного общества как армии.

Л. Гумилев называл типичных носителей этого цивилизационно-туранского начала «людьми длинной воли»¹.

Как мы видели в отдельном томе «Ноомахии»², Туран был тем пространством, откуда индоевропейские народы расселились по всему пространству Евразии. Из индоевропейской прародины одни народы двинулись на Ближний Восток и образовали там цивилизацию хеттов; другие (ведические арии) спустились в долины рек Ганг и Инд, заложив основы индийской цивилизации; третьи освоили Центральную Азию вплоть до Персидского залива, образовав мидийскую, иранскую и парфянскую державы; четвертые вторглись в Средиземноморский бассейн — через Балканы (ахейцы, дорийцы) или через Альпы (этруски, умбры и т. д.). Еще одна ветвь двинулась в Северо-Западную Европу (кельты). А еще одна дала начало германским этносам. Были и те народы, которые оставались в пределах Турана дольше других — юэцжи (тохары), скифы, сарматы и родственные им аланы, роксоланы и т. д. Одним из ответвлений туранских индоевропейцев были славяне и балты. По Шпенглеру, именно индоевропейцы, выходцы из пространства Великой Степи, были создателями всей европейской культуры, которая и есть, в таком случае, *продолжение культуры туранской и евразийской*.

Такая идея индоевропейского кочевого Турана объясняет основные этносоциологические черты индоевропейских народов, которые, где бы они ни появились, несли с собой:

- вертикальные иерархии,
- воинский стиль,
- социальную дифференциацию,
- солярные культы и
- жесткий контрастный патриархальный порядок.

¹ Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М.: Мысль, 1989.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

В реконструкции Марии Гимбутас носители культуры Турана были разрушителями матриархальной культуры Старой Европы¹.

Таким образом, пространство Евразии обладает ярко выраженными цивилизационными чертами, лежащими в основе более развитых материально, но восходящих именно к этой степной туранской парадигме южных культур. В таком случае, связь русских с землями Турана, ангажированность в социально-политические процессы, развертывающиеся на этой территории, должны были аффектировать культурный стиль русских, так или иначе влиять на их экзистенциальный тип.

Мы можем зафиксировать включенность восточных славян в туранскую цивилизацию с самых первых упоминаний о славянах. Если предки славян были «скифами-пахарями», то это значит, что они были в каком-то смысле «скифами», то есть включены в этот социально-политический контекст напрямую в качестве «сечения Деметры» многоуровневого скифского общества.

После скифов и сарматов (здесь уместно вспомнить Европейскую Сарматию Геродота) доминация над Тураном перешла к смешанному народу гуннов². С этого момента туранское наследие было передано от индоевропейцев, ранее бессменных хозяев Великой Степи, к другим — преимущественно алтайским — народам.

После ухода гуннов в Центральную Европу, где они приняли активное участие в атаках на Римскую Империю под предводительством своего вождя Атиллы (ок. 406—454), доминирующая роль перешла к «Голубой орде» турок, следы которой сохранились в Хазарском каганате, многочисленных степных тюркских племенах — печенегов, половцев, кутригуров, утургуров и т. д. Все эти народы воспроизводили неизменно тот же самый парадигмальный стиль туранской цивилизации с доминацией мужского воинского начала, жесткой иерархией, кочевым образом жизни и т. д.³

Древние восточные славяне постоянно взаимодействовали с этими народами на всех этапах своей истории, обмениваясь элементами культуры, быта, хозяйственных техник, терминами и обрядами. Поэтому влияние Турана на русскую цивилизацию было постоянным и интенсивным, причем независимо от того, какой народ в тот или иной период преобладал в Евразии и ближе всего взаимодействовал с населением Руси. Русские постоянно сталкивались со степняками

¹ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

³ Там же.

на юге и на востоке своих земель, что порождало как конфликты, так и союзы, как войны, так и мирный культурный обмен.

Последним по времени подъемом Турана, объединенного из его восточного полюса, была Империя Чингисхана (1155/1162 – 1227), молниеносно созданная воинственным князем Темучжином из затухавшего монгольского рода Кият Борджигин¹. Темучжин стремительно построил гигантскую Империю и был провозглашен «Повелителем Вселенной», «Чингисханом». Войска Чингисхана не только объединили всю территорию Турана, но и сумели покорить Китай, Центральную Азию, Иран и Закавказье, создав небывалый прецедент интеграции северных территорий Евразии с теми государствами, которые находились южнее гряды евразийских гор. В эту эпоху Евразия была объединена под единой политической властью в таких масштабах, каких не было никогда — ни раньше, ни позже. Туранская цивилизация в тот период включила в себя даже те цивилизационные зоны, которые были традиционно самостоятельны и независимы, продемонстрировав *максимально возможные границы евразийской интеграции*, выходящие далеко за пределы собственно Турана.

Империя Чингисхана, основывалась на особом кодексе, «Ясе» (по-монгольски — «Их засаг хууль»), представлявшем собой изречения Чингисхана и законы, провозглашенные им². «Яса» передавалась устно, и ее письменной версии не сохранилось. По различным вторичным источникам и свидетельствам можно восстановить, что в основу этого комплекса воззрений легла компактно изложенная структура туранского начала в целом:

- высшей ценностью провозглашалась верность вождю и храбрость в бою;
- нормативной социальной единицей признавалось кочевое племя, осмысленное как военный отряд;
- вертикальная иерархия становилась абсолютным императивом;
- утверждался принцип абсолютной веротерпимости — жрецы и священник любых вероисповеданий наделялись полным иммунитетом и свободой;
- любые нарушения дисциплины и отклонения от кодекса карались самыми жестокими мерами — смертной казнью, а за особо серьезные преступления расплачивались и члены рода или отряда³.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

² Хара-Даван Э. Русь монгольская. Чингисхан и монголосфера. М.: Аграф, 2002.

³ Lamb Harold Albert. Genghis Khan: The Emperor of All Men. London: Thornton Butterworth Ltd, 1936.

«Яса» предполагала сохранение ключевых позиций в Империи за монгольскими родами — в первую очередь за родом самого Чингисхана, а также за его приближенными, монгольской знатью.

Тем народам, которые признавали над собой власть Чингисхана, гарантировалась жизнь и относительная автономия, на условиях выплаты монголам дани (т. е. налогов), а также полная религиозная свобода. Тем, кто нарушал лояльность или сопротивлялся воле Великого Императора, грозило безжалостное уничтожение (снова за исключением жрецов, которые и в этом случае пользовались неприкосновенностью).

Русские включаются в структуру Турана полнее и глубже всего именно в период монгольских завоеваний. В период Киевской Руси этот туранский (евразийский) характер присутствовал в древнерусской культуре косвенно, будучи уравновешен как традициями скандинавской знати (варяжской системой ценностей), так и византизмом, исходящим с юга (как непосредственно через греческий Крым, Херсонес, так и через болгар, принявших христианство раньше русских). Включение на несколько столетий Руси в Монгольскую Империю стало *поворотным моментом* в становлении русской цивилизации: на сей раз русские были интегрированы в социально-политическую и социокультурную систему Турана напрямую и полностью, причем в том издании *туранской идеи*, которая исторически достигла географического и политического апогея, резюмируя в Империи Чингисхана и его потомков всю этику и логику древних степных обществ. Именно с этого исторического момента Россия становится *евразийским могуществом* — вначале в статусе одного из полюсов Золотой Орды, а затем в качестве самостоятельного центра. В ордынский период, как показали евразийцы и Л. Гумилев¹, формируется великоросский народ со своей особой цивилизационной установкой. Доминанта этой установки — преимущество туранской миссии, вступление в полноправное «наследие Чингисхана»², по выражению Николая Трубецкого. С этого момента можно отсчитывать полноценно евразийскую эпоху русской истории. Русь постепенно становится интеграционным центром Турана, выигрывая одну за другой битвы за право обладать этой ролью у других политических единиц, появившихся в ходе распада Золотой Орды и других частей Империи Чингисхана. Если на западе Московская Русь борется за контроль над западнорусскими землями с Литвой и Польшей, то на востоке ее соперниками становятся поволжские ханства, населенные преимущественно тюрками (татарами), и Крымское ханство, доставлявшее

¹ Гумилев Л. Н. От Руси до России. М.: Айрис-пресс, 2008.

² Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана.

Москве много неприятностей еще несколько столетий после распада Золотой Орды. Завоевание казацкими отрядами Ермака (1532 – 1585) Сибирского ханства полностью вписывается в этот геополитический вектор русской истории.

Начиная с XIII века русское общество оказывается в контексте мощной и идеологически контрастной туранской Империи, а с XV века начинает претендовать на то, чтобы стать прямым синонимом Турана, построив новую версию евразийской Империи на сей раз с центром в Москве.

Туранский фактор оказал огромное влияние на структуру русской цивилизации. Европейские историки, руководствуясь естественным для них евроцентризмом, описывали Чингисхана как носителя «варварского начала», и соответственно, трактовали его влияние на Русь как «негативное», затормозившее движение России по европейскому пути. Этот расистский подход, основанный на безусловном превосходстве Запада над Востоком, стал особенно отчетливо видным в эпоху Нового времени. В Средневековье монголы рассматривались как одна из угроз западноевропейским государствам наряду с другими, включая те угрозы, которые сами западные страны представляли друг для друга. Но в Новое время современная Европа стала восприниматься как «вершина цивилизации», понятой в универсальном смысле и в единственном числе. Все что не было «цивилизацией», было либо «варварством» (полуцивилизацией или недоцивилизацией), либо «дикостью» (вообще нецивилизацией, предцивилизацией)¹. Поэтому туранское влияние на Русь в такой перспективе рассматривалось как усиление варварского начала, а сама Россия, постепенно превратившаяся в синоним Евразии и Турана, осмыслялась в европейском контексте как «оплот реакции и варварства». Такая оценка была заимствована и самими русскими историками после Петровских реформ, имитировавших европейские образцы. Так, понятие «Туран» или его синоним «татарщина» приобрели отрицательные коннотации не только в европейской исторической науке, но и в науке российской, сложившейся под прямым западноевропейским влиянием и даже при прямом участии европейцев — ее основателем был немец Г.Ф. Миллер (1705 – 1783). Лишь после появления исторических и философских работ русских евразийцев (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Н.Н. Алексеев, Г.В. Вернадский² и т. д.) и особенно после исторического цикла трудов историка Льва Гумилева отношение к «наследию Чингисхана» и влиянию монгольских завое-

¹ Дугин А.Г. Международные отношения (парадигмы, теории, социология). С. 113.

² Основы евразийства.

ваний на Русь радикально изменилось, и евразийский характер русской идентичности стал рассматриваться более взвешенно, объективно и даже положительно. В любом случае, для того чтобы достоверно исследовать русскую идентичность и ставить вопрос о русском Логосе, евразийское измерение надо тщательно исследовать и обязательно учитывать, причем в отрыве от пристрастных и ангажированных европейских оценок, тем более в контексте Нового времени и его специфических мифов об «универсальности прогресса» и о «судьбоносной миссии Европы во всеобщем развитии человечества», что представляет собой не просто искусственный аргумент, оправдывающий империализм и колонизацию, но и нечто противоположное глубинной идентичности самой Европы, в контексте которой Модерн и модернизация ни в коем случае не могут рассматриваться как прогресс и развитие, но, напротив, как *упадок и деградация*. Из этого, правда, не следует автоматически прямого резонанса между европейской цивилизацией и цивилизацией евразийской, которые если и имели общие корни — на что указывает О. Шпенглер, Л. Фробениус (1873–1938), М. Гране (1884–1940)¹ или Ж. Дюмезиль — давно оформились в самостоятельные цивилизационные идентичности. Если в эпоху, предшествующую активным миграциям древних индоевропейцев из территорий Турана на юг и на запад, Европу, Средиземноморье, а также Центральную Азию и Индостан, можно было рассматривать как периферию индоевропейских народов с центром в Евразии, то со II тысячелетия до Р.Х. пропорции были перевернуты, и расцветшие цивилизации Индии, Ирана и Средиземноморского бассейна затмили собой Туран, чьи кочевые Империи (скифы, сарматы и т. д.), некогда давшие основной импульс другим индоевропейским культурам, несколько померкли и, в свою очередь, стали рас-

¹ Историк и социолог Марсель Гране считал, что вся Евразия представляла собой единую цивилизацию. Ж. Дюмезиль пишет об этом так: «Марсель Гране, любивший поражающие спрямления, говорил, что от ирландского до маньчжурского побережья существовала только одна цивилизация. Он хотел этим сказать, что никакое естественное препятствие начиная с доисторических времен не мешало прерывным или постоянным контактам от одного до другого конца всей северо-евразийской равнины, которую разрезает только легко преодолимая цепь Уральских гор. Что же касается индоевропейцев, то известно, что северные ветви семьи обнаруживают по сравнению с южными много своеобразных черт, напоминающих те, которые мы наблюдаем от финно-угров до тунгусов. Особенно поражает размах, который приобрели более или менее чистые формы шаманизма: сами друиды, в каких-то отношениях крайне консервативные, располагали техникой, какой не знали брахманы; Один, провисевший на дереве девять дней, время, за которое он избрал руны, поразил бы Варуну». Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. С. 136.

смагиваться как периферия — что отразилось на характеристике эллинами скифов как «варваров» в пейоративном смысле термина «Туран» в дуалистических воззрениях иранцев, которые противопоставляли оседлый и «высококультурный» Иран темному и хаотическому Турану, понимая под «Тураном» общества кочевых ираноязычных народов, тех же скифов, что ясно можно увидеть в поэме иранского эпического поэта Фирдоуси (935 — 1020) «Шахнаме»¹.

Став Тураном, Россия вступила в наследие сложной цивилизационной идентичности, которая, с одной стороны, была связана исторически, генетически и концептуально с европейской цивилизацией (например, современный итальянский историк Ф. Кардини выводит из туранской культуры феномен средневекового рыцарства²), а с другой стороны, представляла собой нечто совершенно отдельное. При этом евразийский характер туранской цивилизации совсем не означал наличие там собственно азиатских элементов. Если понимать под «Азией» совокупность трех древнейших цивилизаций — Китай, Индию и Иран, повлиявших на многочисленные народы, то по отношению к Турану они были чем-то совершенно отличным и обособленным и находились между собой в отношении, подобном отношению между греко-романской цивилизацией Средиземноморья в Античную эпоху и кельтско-германским «варварским» населением Северной Европы в тот же период. Туран как цивилизация отличается как от Европы, так и от Азии, хотя граничит и с той и с другой и имеет с ними ряд общих черт. При этом Туран эти черты не просто заимствует извне. В определенном смысле именно Туран служит в некоторых исторических моментах главным системообразующим фактором при создании политических и цивилизационных единиц — как было в древнейшую эпоху вторжения индоевропейских кочевников-скотоводов в Старую Европу, Средиземноморье и Азию и что было повторено колоссальными политическими трансформациями всей Евразии в эпоху Чингисхана, чьи потомки качественно видоизменили все пространство Евразии, включая Китай, Центральную Азию и Иран. Позднее отголоски этих событий сказались в построении Империи великих мооголов в Индии и в тюркских завоеваниях Анатолии вплоть до создания Османской Империи³.

¹ Фирдоуси А. Шахнаме. Критический текст. Т. 1—9. М.: Академия наук, 1960—1971.

² Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

Именно такой — туранской цивилизацией — Россия стала после XV века, и именно в таком качестве она достигла вершины своего могущества, полностью отождествившись с тем, что в геополитике называется «Сушей» или «теллуократией», «сухопутной цивилизацией», развернутой вокруг «сердцевинной земли», евразийского Heartland'a¹.

«Цивилизация Деметры»

Славянская идентичность представляет собой наложение туранского патриархата на палеоевропейский матриархат, что дает «цивилизацию Деметры». Структура такой парадигмы может быть представлена как *эйгетическое оформление материальных тел*, стоящих в центре внимания, но видимое в контексте небесной и солнечной демиургии, *сверху*. Здесь лик Земли обращен к Небу, а не к самой себе, как в чистом Логосе Кибелы. Деметра — богиня полей и садов, а не лугов, лесов и болот². Она представляет собой возделанную рукой мужчины женскую природу, укрощенную и упорядоченную. Это платоновская *хώρα*, пространство, наделенное мужской качественной структурой, своего рода *соляная земля*. Русские былины описывают демиургический жест богатыря (например, Егория Хороброго), который выступает как условный «первопредок» славян, с одной стороны, и устроитель русской земли, с другой. Ему приписывается подвиг расчищения изначально гористой и покрытой непроходимыми лесами поверхности, сдвиг гор на периферию «русского круга», который отныне стал равниной, полной рек и озер, а дикая природа в ходе этих порообразующих действий была оттеснена на дальние границы Руси. Нива, жнивье с расположенной недалеко рекой, луга и лес вдалеке — это становится нормативным архетипическим пейзажем русского коллективного сознания, *русским ландшафтом*.

Хтоническая женственность здесь предстает в форме обожествленной и упорядоченной — облагороженной *сакральной телесности*, подчиненной благой власти небесных соляных могуществ.

С этносоциологической точки зрения техника пахоты с использованием тяжелого железного плуга, требующего участия прирученного крупного домашнего скота (коней, быков и т. д.), является ярким свидетельством смешенного этнически и социологически общества. Коня, быка, крупный рогатый скот привносят с собой

¹ Дугин А.Г. Геополитика России; Он же. Основы геополитики; Он же. Геополитика.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

кочевники, как правило, составляющие аристократический воинственный класс такого общества, в основании которого находятся оседлые земледельцы (их оседлость относительна, так как они вынуждены периодически перемещаться в поисках новых пашен в связи с естественным истощением плодородных полей). Поэтому наличие этих хозяйственных атрибутов указывает на то, что славяне-крестьяне на самых ранних этапах своего исторического бытия уже входили в состав социально дифференцированного и политически иерархизированного общества — с воинской политической элитой (сформированной на основе кочевников-скотоводов). И поэтому они в своей социальной системе заведомо несли патриархальные черты, заимствованные у военной аристократии¹ вместе с тяжелым плугом и крупным скотом, используемым в земледелии. То есть славян в истории впервые мы встречаем как *общество Деметры*: это эйдетически оформленные этнические группы земледельцев, олицетворяющие лик Земли, покорно и смиренно обращенный к Небу, признающий легитимное правление солярных мужских начал и могуществ. Это не черный Логос глубин Земли, восстающий через бунт титанов и гигантов на небесный Олимп, это земной телесный срез небесного порядка.

Исторически таким обществом, послужившим этнокультурной и этносоциологической матрицей для прямых предков русского народа, явилась *Великая Скифия*². Геродот³ (ок. 484 — ок. 425 до Р.Х.) передавал скифские легенды, согласно которым верховное скифское божество Неба послало на землю сыновьям первого человека Таргитая (Ταργίταος), три священных дара — золотую чашу, золотую секиру и золотой плуг с ярмом.

Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей: Липоксаис, Арпоксаис и самый младший — Колаксаис. В их царствование на Скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как

γένεος μὲν τοιοῦτου δὴ τινος γενέσθαι τὸν Ταργίταον, τούτου δὲ γενέσθαι παῖδας τρεῖς, Λιπόξαιν καὶ Ἀρπόξαιν καὶ νεώτατον Κολάξαιν. ἐπὶ τούτων ἀρχόντων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φερομένα χρύσεια ποτήματα, ἄροτρον τε καὶ ζυγόν καὶ σάγαριν καὶ φιάλην, πεσεῖν ἐς τὴν Σκυθικὴν: καὶ τῶν ἰδόντα πρῶτον τὸν πρεσβύτατον ἄσπον ἰέναι βουλόμενον

¹ Олицетворением этой фигуры в русских былинах являются образы крестьян-воинов — Микуды Селяниновича или Ильи Муромца.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

³ *Геродот*. История: В 9 кн. Л.: Наука, 1971.

золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но, когда подошел третий, младший, брат, пламя погасло, и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему¹.

Это снова типичный пример трехфункциональной индоевропейской системы: чаша — атрибут жречества, меч — воинов, плуг — крестьян.

Геродот также сообщает о «скифах-пахарях», то есть о третьей функции внутри скифского общества.

За Борисфеном же со стороны моря сначала простирается Гилея, а на север от нее живут скифы-земледельцы. Их эллины, живущие на реке Гипанис, называют борисфенистами, а сами себя эти эллины зовут ольвиополитами. Эти земледельцы-скифы занимают область на три дня пути к востоку до реки Пантикапа, а к северу — на одиннадцать дней плаванья вверх по Борисфену(...)

Восточнее этих скифов-земледельцев, на другой стороне реки Пантикапа, обитают скифы-кочевники; они вовсе ничего не сеют и не пашут².

αὐτὰ λαβεῖν, τὸν δὲ χρυσὸν ἐπιόντος καίεσθαι ἀπαλλαχθέντος δὲ τούτου προσιέναι τὸν δεύτερον, καὶ τὸν αὐτίς ταῦτὰ ποιεῖν. τοὺς μὲν δὴ καίόμενον τὸν χρυσὸν ἀπόσασθαι, τρίτῳ δὲ τῷ νεωτάτῳ ἐπελθόντι κατασβῆναι, καὶ μὴν ἐκεῖνον κομίσει ἕς ἑωυτοῦ· καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἀδελφεοὺς πρὸς ταῦτα συγγόντας τὴν βασιλιήν πᾶσαν παραδοῦναι τῷ νεωτάτῳ.

ταῦτα μὲν παρὰ τὸν Ὑπανίον ποταμὸν ἐστὶ ἔθνη πρὸς ἐσπέρας τοῦ Βορυσθένεος· ἀτὰρ διαβάντι τὸν Βορυσθένα ἀπὸ θαλάσσης πρῶτον μὲν ἢ Ὑλαίῃ, ἀπὸ δὲ ταύτης ἄνω ἰόντι οἰκέουσι Σκύθαι γεωργοί, τοὺς Ἕλληνές οἱ οἰκέοντες ἐπὶ τῷ Ὑπάνι ποταμῷ καλέουσι Βορυσθενεῖτας, σφέας δὲ αὐτοὺς Ὀλβιοπολίτας. οὗτοι ὧν οἱ γεωργοὶ Σκύθαι νέμονται τὸ μὲν πρὸς τὴν ἠῶ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ὁδοῦ, κατήκοντες ἐπὶ ποταμὸν τῷ οὔνομα κείτῃ Παντικαπῆς, τὸ δὲ πρὸς βορρῆν ἄνεμον πλοῖον ἀνά τὸν Βορυσθένα ἡμερῶν ἕνδεκα. (...)

τὸ δὲ πρὸς τὴν ἠῶ τῶν γεωργῶν τούτων Σκυθῶν, διαβάντι τὸν Παντικαπῆν ποταμὸν, νομάδες ἦδη Σκύθαι νέμονται, οὔτε τι σπεύροντες οὐδὲν οὔτε ἀροῦντες.

Имя Арпоксай (Αρπόξαις) представляет собой скифское выражение ἄγρ-χῆαυа и означает дословно «Царь Глубины», а по другой версии, *arbu- хῆаυа — «Царь Мастерства», что в любом случае явно от-

¹ Геродот. История. С. 188.

² Там же. С. 192.

носится к третьей функции. Геродот также упоминает о «катиарах» — потомках Арпакса.

Так вот, от Липоксаиса, как говорят, произошло скифское племя, называемое авхатами, от среднего брата — племя катиаров и траспиев, а от младшего из братьев — царя — племя паралатов. Все племена вместе называются сколотами, т. е. царскими. Элины же зовут их скифами¹.

ἀπὸ μὲν δὴ Λιποξάϊος γεγονέναι τούτους τῶν Σκυθέων οἱ Αὐχάται γένος καλέονται, ἀπὸ δὲ τοῦ μέσου Ἀρποξάϊος οἱ Κατίαιοί τε καὶ Τράσπιδες καλέονται, ἀπὸ δὲ τοῦ νεωτάτου αὐτῶν τοῦ βασιλέως οἱ καλέονται Παραλάται: σύμπασι δὲ εἶναι οὖνομα Σκολότους, τοῦ βασιλέως ἑπωνυμίην.

Но основная масса скифов (позднее сарматов) представляла собой воинственных скотоводов-кочевников, практически никогда не занимавшихся сельскохозяйственным трудом (они возводили себя к Липоксаю (Λιπόξαις), племя «авхаты», «жрецы», и к Колаксаю (Κολάξαις), солнечный род божественных царей, племя «паралаты»). Имя Колаксаис реконструируется некоторыми лингвистами как *Hvar-xšaya, «Царь-Солнце» (каста воинов), а Липоксаис — как *gira-xšaya, «Царь Гор», «Высокий Царь» (или *daira — xšaya — «Сияющий Царь»), что соответствует касте жрецов.

Можно предположить, что «скифами-пахарями» (οἱ γεωργοὶ Σκύθαι) являлись предки восточных славян (русских), которые были не скифами в этническом смысле, но этносоциальной группой, соответствующей третьей функции, входившей в состав скифской и сарматской политической системы². Не исключено, что эту же функцию праславяне выполняли в контексте иных кочевых Империй — в готском государстве Айум, расположенном на Днепре и других германских политиях. В дальнейшем эта этносоциологическая картина повторяется в Аварском каганате, в тюркской Хазарии, в Древней Болгарии и собственно в Киевской Руси, где воинственные аллогенные элиты (варяги) оказываются во главе активного и бурно расширяющегося населения «пахарей», которые, будучи номинально миролюбивыми, всегда готовы отправиться в военный поход за подвигами, славой и новыми богатствами.

Следует обратить внимание на то, что «цивилизация пахарей» является, как правило, весьма активной и в некотором смысле агрессивной. Она нацелена на трансформацию жизненного ландшафта и поэтому несет в себе нечто героическое. Это цивилизация не только φύσις, «всходов», «произрастания» (по-гречески φυήν — «давать всхо-

¹ Геродот. История. С. 188.

² Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Академический проект, 2013.

ды», «прозябать», «рождать», откуда φύσις «природа»), но и Логоса, жатвы (по-гречески λέγειν — «пожинать», «срезать колосья», «жать»). «Сечение Деметры» предполагает активную установку на экспансию и борьбу. Эта борьба прежде всего с тем, что можно назвать «дикостью», самородностью, спонтанностью, или с «природой» и «материей» в чистом виде. С этносоциологической точки зрения, общества крестьян находились в постоянном противостоянии со стихией леса и стихией болот, у которых они отвоевывали пространство под пашни. Это приводило к воинственному настрою земледельческих цивилизаций, которые были с необходимостью цивилизациями колонистов — истощение пахотных угодий заставляло земледельцев постоянно передвигаться, вторгаясь на территории, считавшиеся «своими» другими этносами. Так, война с лесом и болотом (с «дикостью») незаметно превращалась в войну с другими этническими группами, и наоборот. Люди с топорами (секирами, лабрисами — двухлезвенными топорами) с одинаковым упорством и силой использовали их и против деревьев и против врагов (боевые топоры); отсюда воинственный дух земледельческих народов, склонных к экспансии, расширению своих территорий и войне. При этом в отличие от обществ чисто туранского типа с прямой доминацией второй функции речь шла не о сословии профессиональных воинов, не знавших кроме войны никаких иных занятий, но об интегральном *военно-трудо*вом экзистировании, где обе формы жизни — мирный труд и военные походы — составляли *единый непрерывный стиль*. Отсюда определенный парадокс: с одной стороны, миролюбие земледельческих культур, с другой стороны, их агрессивность и воинственность. Здесь самым важным моментом является именно тот фактор, что речь идет об *индоевропейских* обществах, где на всех трех уровнях доминирует вертикальный солярный тип и патриархальность. Но если у жрецов и воинов эта патриархальность четко выделена и не приходится в соприкосновение с пластами «материи» (отсюда частое определение высших каст как «чистых»), то люди и народы (в нашем случае славяне), относящиеся к «цивилизации Деметры», делают шаг навстречу «материи» (матриархату и лесу — тождество значений в слове ὕλη — «лес», «древесина» и «материя» — не случайно), но лишь для того, чтобы ее преобразовать и очистить. *Они не чисты, но они очищают*. Мир, который создает земледелец, это результат победы в войне с «дикостью», построенный в ходе этой войны *порядок*. Поэтому такой мир не исключает войны, но *включает* ее в себя.

Здесь мы можем увидеть и еще одно существенное различие, также этносоциологического толка, о котором мы уже упоминали выше. Сами земледельческие культуры можно разделить на два типа:

- строго *матриархальные* (например, палеоевропейские и изначальные палеоазиатские) и
- *патриархальные*, хотя и с наличием развитого женского элемента, своего рода *андрогинно-патриархальные* (чаще всего с индоевропейской доминантой, если мы говорим о Европе и Северной Евразии¹).

Первые складываются вне контактов с кочевыми обществами, и соответственно, не знают тяжелого плуга и не используют крупный скот при пахоте. С такой мотыжной обработкой земли вполне могут справляться женщины, что повышает их социальный статус и расширяет их права (в том числе в вопросе гендерных взаимоотношений). Это позволяет говорить о таких обществах как о «матриархальных», хотя в них роль мужчин может быть достаточно высока, и их типы могут варьироваться от андрогинного матриархата (как чаще всего и бывает) до чистого матриархата, то есть прямого правления женщин (что, напротив, встречается довольно редко — например, в некоторых меланезийских племенах или у племени североамериканских ирокезов). Примером последних можно считать мифические общества амазонок (экстремальная форма гинекократии²). В обоих случаях земледельческие общества склонны к миролюбию, но структура такого миролюбия различна: патриархальные крестьяне, использующие тяжелый плуг и крупный скот, с которыми под силу управляться только мужчинам, намного более агрессивны и понимают мир как то, что приносит победа в войне, тогда как матриархальные общества склонны рассматривать войну как аномалию, и в гораздо большей степени тяготеют к эвфемизации конфликтов и дифференциалов и режиму «*мистического ноктюрна*»³ (по Ж. Дюрану).

Элевсинские мистерии греков были тесно связаны с культом Деметры, которая, согласно преданиям, и дала жителям Элевсина одновременно секреты *земледелия* (Дионис, выступающий в этих ми-

¹ К этому же типу относится китайская цивилизация. Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

² В другом томе «Ноомахии» мы показали, что следует различать предания об амазонках в греческой культуре, где они описывали идеальный тип гинекократии (что детально рассматривал Бахофен), от положения женщин в кочевых — прежде всего индоевропейских — культурах Турана, где они имели более высокий статус, чем в оседлых цивилизациях, и даже подчас участвовали в войне наравне с мужчинами, но где это было не проявлением матриархата, а напротив, настолько глубокой андрократией, что она подчиняла себе даже женщин, перестраивая их гендерные роли в обществе под мужской тип. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

³ Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию.

стериях всегда рядом с Деметрой, предстает как учредитель виноделия) и обряды посвящения. Хлеб, вино и посвящения, по взглядам греков, отличают полноценного гражданина от «дикаря», и дары Деметры «королям Элевсина», описываемым как «изначальные существа», *Urmenschen*, представлявшие собой лишь «обещание человека» вплоть до встречи с богиней, скитающей по свету в поисках пропавшей дочери, и являются тем, что в глазах греков делает человека человеком. Поэтому крестьянская цивилизация есть в своих корнях *сакральная цивилизация*, где *труд* и *посвящение* неразделимо переплетены.

Сама структура Элевсинских мистерий тесно связана с циклом посева и произрастания зерна, поэтому в момент кульминации посвящения мистагог показывает неопиту колос пшеницы. Кереньи пишет об этом:

В Элевсине к Коре взывал, вероятно, иерофант. Он бил в *echeion* (ἤχεϊον), инструмент с громогласным звучаньем. Начинаясь *элоптея*; взору являлись сокровенные вещи. Явление богини описывает фрагмент папируса. Если неразборчивый текст Сопатра восстановлен верно, то над землей поднималась фигура — *schematē* (σχῆμα τί). На втором этапе — нам неизвестно насколько позднее — иерофант, молча, в полной тишине, демонстрировал скошенный колос пшеницы, подобно тому, как Будда являл цветок в своей безмолвной «Цветочной Проповеди». Все «увидевшие» эту конкретную вещь менялись, словно возвращаясь из мира потустороннего в мир материальный, включающий пшеницу. Пшеница являлась пшеницей и ничем более, для *элоптов* она вполне могла олицетворять собой все, что Деметра и Персефона дали человечеству: Деметра — пищу и достаток, Персефона — рождение под землей. Для видевших Кору в Элевсине это было не простой, ничего не доказывающей метафорой, а моментом встречи, в которой царица подземного мира являла себя в видении райского блаженства¹.

Созерцание (ἐποπτεία) зерна считалось моментом высшего таинства и символизировало воскресение, которому предшествовала смерть, представленная в первой части посвящения. Зерно умирает в земле и воскресает в виде колоса, умноженное и просветленное. Это краткое содержание судьбы человека и народа: исчезнуть в мире проявленности, чтобы вернуться в него в новом преображенном качестве.

¹ Кереньи К. Элевсин. С. 113.

Всеми этими чертами — сакральным трудом, миролюбием и одновременно воинственной решимостью противостоять «дикости» во имя создания упорядоченного организованного аграрного пространства — отличались славянские народы, в том числе и прямые предки русских. Цивилизация Деметры в их случае была патриархальной (точнее, андрогинно-патриархальной, анелигинической¹, так как отношение к женщинам, женам, было как к соратникам и друзьям по войне и миру), воинственной, активной, экспансионистской и сакральной. Славяне-земледельцы легко отзывались на призывы чисто военных этносов (сарматов, авар, тюрок-булгар, готов, норманнов и т. д.) отправиться под их началом в военные походы, так как военная экспансия в виде *свободного ополчения*, имеющего часть в захваченной добыче противника, вполне могла рассматриваться как прямое продолжение войны с лесами, болотами, дебрями и природными условиями, которая составляла естественное и осмысленное *бытие* общества Деметры. Поэтому более дифференцированные цивилизации Средиземноморья, в том числе и Византийская Империя, относились к славянам как к такому же «стихийному бедствию», как и германцы, степняки-туранцы и иные «варвары» — угроза, исходящая от славян, ужас, который они внушали своим агрессивным темпераментом, их мужество, мощь и храбрость были настолько велики, что легли в основу даже некоторых византийских церковных праздников: так, например, Праздник Покрова Пресвятой Богородицы, столь чтимый на Руси с эпохи Великого Князя Андрея Боголюбского (ок. 1111 — 1174), был введен в честь чудесного избавления жителей Константинополя от подступившей к городу внушающей панический страх восточнославянской орды.

Мир как фундаментальный экзистенциал русского Дазайна

Важнейшим понятием для древнеславянского мировоззрения является слово «мир». Оно имеет одновременно несколько значений, которые расходились из общей семантической основы. Но именно сама эта основа, в которой соединяется представление о Вселенной, покое, отсутствие войны, конфликта, опасности, и крестьянской общности (называвшейся также «вервь» или «гой»), в ее изначальности позволяет лучше понять структуры древнерусского сознания.

Этимологически слово «мир» имеет индоевропейское происхождение и восходит к индоиранскому *mītra* — от индоевропейского

¹ Дулин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

**mei-*, откуда авестийское *miēga-*, «друг», а также индоиранское божество Митра, который выступает в мифах как посредник, осуществляющий связь, договор между различными уровнями бытия и тем самым упорядочивающий мироздание.

Семантику слова «мир» в древнерусском контексте детально разбирает современный русский филолог В.В. Колесов. Изначальным здесь он считает идею покоя. Он пишет:

Мирь — древнейшее слово, оно входило в тот тип склонения, который славяне утратили еще по выходе из состояния варварства. Корень в нем тот же, что и в слове *ми-лый*, т. е. любимый, чем-то особенно дорогой; он выражает приязнь и доброжелательство (...). Следовательно, и мир — то, что мило, а милы прежде всего спокойствие, тишина, покой и согласие между людьми и племенами. В древнерусском языке слово встречается только в сочетаниях, указывающих на мирные отношения: «мирь и тишина» (...), которые противопоставлены «мятежу и молве», «мирь и любовь» как выражение милосердия (...), «мирь паче рати» (...), а Епифаний Премудрый, разворачивая по своему обыкновению привычный словесный образ, говорит: «И не бѣ промежу ими согласия, но распря, и нѣтъ мира в нихъ, но разногласие» (...). Отсутствие мира — разногласие, конфликты. Мир как согласие и есть самое ценное свойство человеческих отношений. Подобных сочетаний очень много в древних текстах. *Мирь* — всегда пожелание спокойствия, необходимого для мирных трудов¹.

Однако постепенно к этому исконному значению стали добавляться дополнительные семантические оттенки. Колесов так их описывает:

Слово *мирь* в значении «спокойствие» — общеславянское слово. В некоторых литературных славянских языках под влиянием переводных текстов довольно рано стало развиваться и другое, связанное с ним значение: *мирь* как «пространственное размещение всех одновременно живущих на земле людей». Сначала, разумеется, в подобный «мир» входили только члены рода, затем — деревни, потом еще шире — весь мир вообще, в полном соответствии с греческим словом *κόσμος*, которому в данном случае подражали славянские переводчики.

¹ Колесов В.В. Древняя Русь. Наследие в слове. Мир человека. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000. С. 238 – 239.

Легко обнаружить различие между книжным и народным представлениями о мире как человеческом коллективе. В книжной традиции *мир* — с самого начала широкий мир, равнозначный понятию «вселенная», и только со временем он постепенно сужает пределы своего развертывания. В народном языке, как только переносное значение слова в нем закрепилось, развитие смысла шло противоположным образом: от узких границ родовой общины до безбрежности Вселенной. Народное сознание не просто заимствует что-либо или испытывает влияние со стороны иной культуры, оно укореняет полученное впечатление, доводя его до степени непреложного понятия. Народное сознание никогда не довольствуется внешним приятием чужого понятия, оно творит *свое представление*¹.

Исходное родство слов «мир» и «милый» предопределяет восприятие русскими Вселенной в целом. Представление о ней есть распространение вширь экзистенциального переживания наличия в конкретном месте, насыщенном конкретным присутствием милых (знакомых и любимых) существ и вещей. В определенном смысле «мир» в его исконном смысле это *Da* (место) *Dasein'a*, но только в особом славянском — русском — наклонении, как «милое место», «родное место», «спокойное место», «мирное место». Отталкиваясь от такого проживания *Dasein'a*, русского *Дазайна*², и выстраивается концепт Вселенной, как постепенного расширения зоны того, что является «милым» и «мирным». При этом при переходе от семьи к роду и деревне русское сознание ставит определенный рубеж, что приводит к закреплению понятия «мир» за сельской общиной (вервь). По Колесову, на Руси форма «вервь» развивается преимущественно на юге, а форма «мир» — на севере. Позднее же мир как община полностью замещает собой термин «вервь» (равно как и другое название — «гой»).

Далее границы концепта расширяются и за пределы общины, но как само представление об общине, развиваясь из ядра русского *Дазайна*, распространяло оттенок «любви» и «доверия» на жителей села, веси, так и двигаясь дальше, то же отношение сохранялось применительно и к более общим границам, уходя в открытую неопределенность и приближаясь по смыслу к греческому *κόσμος*. Но при этом и будучи приложенным к целому, оно сохраняло свой настрой со всей его семантической структурой — русская Вселенная родная и близкая, инклюзивная и пронизанная покоем. И даже если на самом деле она отнюдь не такова, в понятие «мир» включается именно это значение, могущее выступать как идеал, норматив, а также как

¹ Колесов В.В. Древняя Русь. Наследие в слове. Мир человека. С. 239 – 240.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

цель или пожелание (оптатив, дезидератив). Экзистенциальный характер понятия «мир» Колесов совершенно точно отмечает в следующем высказывании, заключающем его разбор этого слова:

Развитие понятий о мире, воплощенных в истории слов, показывает, что вплоть до Нового времени славяне никак не противопоставляли человека миру. Нет и мысли о возможности грани, которая отделила бы человека от мира, в котором он живет и действует¹.

Это принципиальное утверждение подчеркивает то, что Мартин Хайдеггер назвал важнейшим экзистенциалом *Dasein*'а — «бытие-в-мире», *In-der-Welt-Sein*. При этом оно включает и другой фундаментально важный экзистенциал — «бытие-с» *Mit-Sein*². Само слово «мир» для русских уже является экзистенциальным, поскольку мир есть непрерывное продление «милого места», включающее в себя других — близких, родных, свояков, односельчан и просто всех русских вообще и даже в пределе всех нерусских, то есть всех и всего. Поэтому мир по определению может быть только русским миром, в самом широком — и также экзистенциальном — понимании русского. Мир всегда свой (близкий и русский), и в этом свойстве он никогда и нисколько не противопоставляется чему-то заведомо чуждому. В качестве такого чуждого концепта, согласно Колесову, выступает понятие «свет» или «белый свет», означающее нечто «открытое», «инаковое», «неродное», «далекое».

Свет — движение, мир — покой. Свет резко очерчивает фигуру, которая находится вне кого-то, кто выше, весь в сиянии света; это — пугающе «чужое», к чему надлежит отнестись с недоверием. Мир же всегда предстает в полутонах, он понятен и близок, это «свое».

Внутренняя противоположность мира свету сохранялась долго, словесно она постоянно находила выражение в образах, которые обновлялись и в бытовой речи, и в художественных текстах. «На весь свет ославить», «всему свету известно» — это плохо; «на миру и смерть красна» — даже это хорошо. Мир — естественное состояние человека, его положение среди «своих»; свет — «чужое», не всегда приемлемое, хотя бы потому, что подразумевает необходимость действия. «Высший свет» всегда противопоставлен «народному миру»; социальные характеристики как бы снимаются с древнейших представлений о подобной противоположности³.

¹ Колесов В.В. Древняя Русь. Наследие в слове. Мир человека. С. 245.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

³ Колесов В.В. Древняя Русь. Наследие в слове. Мир человека. С. 239.

Здесь совершенно наглядно различие двух режимов — «мир» относится к области ноктурна, полумрака, материнской заботы и покоя, тогда как «свет» — к диурну, дневной контрастности, строгому различению форм¹. «Мир» — это взгляд крестьянской цивилизации Деметры, собственно экзистенциал самого русского народа, тогда как «свет» относится к политической и военной элите, обращенной вовне и имеющей дело с отчужденными (военными, немирными) объектами и сущностями, вызовами и опасностями, которыми полон «белый свет». Соответственно «мир» во всех его измерениях является словом, уходящим корнями в палеоевропейскую цивилизацию Великой Матери, термин, изначально относящийся к Логосу Кибелы, но несколько трансформированный крестьянским патриархатом.

¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

Глава 3. Русское христианство и его историа

Христианизация Руси и русское православие: двойная семантика

Восточнославянская Цивилизация Деметры была — и до некоторой степени остается — базовой структурой русского общества. В ее основе лежит синтез палеоевропейской цивилизации Триполья (культура Великой Матери) и индоевропейского трехфункционального патриархата, где высшие функции чаще всего были представлены не собственно славянами, а потомками кочевых воинственных народов Турана. Такую комбинацию идентичностей и следует считать определяющей для русской структуры.

Эта модель была отражена в глубинной идеологии, которая оставалась неизменной и в те периоды, когда внешние идеологические формы менялись. Безусловно, каждый новый слой преобладающего мировоззрения оказывал влияние и на глубинные структуры, но было бы категорически неверно располагать эти процессы на одной горизонтальной плоскости. Русская Цивилизация Деметры в целом сохраняла свои пропорции и свою идентичность на протяжении тысячелетий, тогда как доминация различных правящих групп (в трехфункциональной системе) и официальная идеология (религиозная или секулярная) могли радикально меняться. Это порождало необходимость двойной герменевтики: на глубинном уровне независимо ни от чего устойчиво сохранялась модель крестьянского патриархата с индоевропейской доминантой и довольно весомым могуществом более древних матриархальных элементов, а на поверхности сменяли друг друга идеологии, затрагивавшие прежде всего правящий класс — жреческую и воинскую элиту, и при этом на уровне народного большинства внешнее интерпретировалось через глубинное, хотя и официальная идеология, в свою очередь, аффектировала идентичность, а также представляла русский историа в свете своих собственных — элитных — установок.

Эти фундаментальные положения следует учитывать прежде всего при анализе христианизации Руси, совершившейся в X веке,

хотя эти процессы начались на несколько веков ранее. Крещение Руси, обращение в христианство большинства русского народа и распространение соответствующей византийской (эллино-христианской) культуры, ставшей основой русской традиции с этого времени, было не просто сменой одной парадигмы на другую, но сложной *суперпозицией* двух семантических множеств, где христианство *вытеснило* политеизм прежде всего в правящем классе (князь, дружина и древнеславянское жречество), тогда как в народной среде христианство наложило на глубинную идеологию, что породило не столько «*двоеверие*» (как иногда называют этот феномен историки), но особый *синтез*, который можно назвать *русским христианством* или *русским православием*. На уровне элит смена политеизма христианством (как позднее петровская модернизация, коммунистическая идеология или либеральные реформы) была *эксклюзивным* явлением (или/или), тогда как в самом русском народе идеологические процессы носили *инклюзивный* характер (и/и), и каждый новый идеологический поворот интерпретировался на основе *неизменной парадигмы*, где преобладал общий знаменатель, и тем самым сохранялась глубинная преемственность¹.

Здесь следует обратить внимание на то, *какая* именно традиция приходит на Русь из Византии. Структурный анализ византизма мы проводим в отдельном томе «Ноомахии»², где уточняются семантические параметры византийского христианства, разбирается его генетическая связь с эллинизмом, а через него с эллинской и иранской традициями, а также принципиальные отличия от католичества, рассмотрению которого отведено значительное место в другом томе «Ноомахии» — «Латинский Логос»³. Это следует учитывать, чтобы представлять себе сущность византийского Логоса как особого выражения Логоса индоевропейского. Трансформации византизма в славянской культуре в целом и особенно у южных славян мы разбираем в другом месте⁴. Таким образом, мы получаем более точное представление о том религиозном мировоззрении, которое было привнесено на Русь с эпохи Владимира, став с этих пор *основополагающей государственной идеей*, своего рода Логосом русской державы (прежде всего на уровне властной элиты).

Русское православие, однако, не изменило сущности Цивилизации Деметры, но лишь придало ей новые формы. Древнее русско-кре-

¹ Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

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

стьянское мировоззрение истолковало новую религию, принесенную святым киевским князем Владимиром, исходя из своей герменевтической структуры, что коснулось (в меньшей степени) основной линии христианства — теологии Святой Троицы, образа и онтологии Христа, сотериологии и эсхатологии, но почти полностью предопределило структуру литургического года и толкование образа Богородицы, Архангела Михаила и многих (большинства) святых — прежде всего святого Николы, святого Георгия Победоносца, пророка Илии и т. д. Эти образы в восточноевропейском христианстве в целом, и особенно у славян, выполняли роль христианизированных гешталтов древнейших индоевропейских фигур патриархального цикла¹, соответствуя трем функциям:

1. Илия — архетипу жреца,
2. святой Георгий — архетипу воина,
3. а святой Никола — архетипу покровителя народа в целом, состоявшего в подавляющем большинстве из крестьян (отсюда тесная связь святого Николы с землей и мужицким миром)².

Сама христианизация шла *сверху вниз* — от князя и дружины к крестьянству, но в самой крестьянской среде это нормативное христианское мировоззрение (сложившееся под определяющим влиянием византизма) подвергалось фундаментальной трансформации, переосмыслению и реструктуризации, что, в свою очередь, аффикировало и мировоззрение элит. Этот процесс можно уподобить славянизации неславянских элит, которые не просто получили властные позиции в обществе, где преваляли славяне, но и восприняли от славян язык и многочисленные элементы культуры основного населения. Поэтому русское православие, будучи принципиально крестьянско-славянской редакцией христианства как такового (византизма), оказывало влияние и на правящие круги — на священство и аристократию, которые вовлекались, в свою очередь, в масштабный процесс переосмысления христианской традиции в русском ключе. Подробнее мы рассматриваем этот процесс во втором томе русской трилогии, посвященном русскому историалу³.

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

² Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского).

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

Фазы русского православного историала

Принятие православия киевским великим князем Владимиром стало начальной точкой христианского историала, который охватывает почти всю историю России — за исключением советского периода и эпохи либеральных реформ. Сам этот историал представлял собой сложный и многомерный процесс, который неверно было бы описать как постепенное и однонаправленное проникновение православной византийской культуры в народную среду параллельно вытеснению дохристианских (языческих) представлений. Скорее речь идет о различных фазах растянутого во времени *синтеза* византизма с восточнославянской Цивилизацией Деметры, причем сами эти фазы определялись разным соотношением основных структур — византийской идеологии на уровне элит и рецепцией христианства народом как таковым.

Можно выделить следующие фазы, определяемые различной конфигурацией этого соотношения:

- начало синтеза и формирование основного ядра русско-христианских представлений (X — XII века — Киевский централизм);
- первичная дифференциация в становлении русской православной традиции в зависимости от полюсов дробящегося русского мира (XII — XIII века);
- формирование двух полюсов православной традиции в монгольскую эпоху — Владимирская (Московская) Русь и Великое княжество Литовское (XIII — XV века);
- формирование московского православия (Москва — Третий Рим) — XV — XVI века;
- попытка очищения православия от языческих напластований (кружок боголюбцев), модернизация и раскол (XVII век);
- модернистское православие, западнорусское влияние и параллельное становление старообрядчества в Российской Империи XVIII века;
- славянофильство и православный консерватизм (старчество, возрождение византизма) — конец XVIII — XIX век;
- социология, религиозные поиски деятелей Серебряного века и проекты единоверия — конец XIX — начало XX века;
- гонения и маргинализация Церкви в советский период (1917 — 1991);
- отмена нормативной атеистической идеологии и частичный возврат к православию в ходе либеральных реформ и в первые десятилетия III тысячелетия.

Каждый из этих исторических периодов обладал своей семантикой и своим местом в общей структуре русского историала. И при

этом менялось и соотношение народной веры с официальной идеологией, что создавало особую конфигурацию пропорций русского православия в каждой из фаз.

Первая фаза отличалась довольно свободным соотношением христианских и дохристианских элементов, когда элиты — в том числе и православное священство, возглавляемое византийским епископатом и шире, греческими учителями — в целом терпимо относились к народным верованиям и прибегали к репрессиям лишь тогда, когда язычники бросали прямой вызов новой религии, призывая к восстанию против нее и возвращению к политеизму. Эта изначальная терпимость и позволила сложиться первичному ядру русского православия, выстроить глубинные структуры семантических соответствий и гомологий между индоевропейской (но при этом преимущественно крестьянской!) традицией древних славян и христианской религией в ее византийском оформлении.

Во второй фазе это сложившееся в общих чертах и единое для всех концов Киевской Руси мировоззрение начинает отчасти разделяться, повторяя на уровне культуры политическую географию раздробленности. Однако гомология религиозного и политического была частичной и относительной, а религиозно-культурная общность в целом преобладала над постепенным отдалением Западной (Галицко-Волынской и Полоцкой) Руси от набирающей силу Восточной (Ростовско-Суздальской, позднее Владимирской), а также над определенным обособлением Северной Руси (Новгород и Псков). Тем не менее уже в этот период намечается — пока только весьма приблизительно и почти незаметно — стилистическое разделение между двумя полюсами русского православия — западным и восточным. На западное православие соседние католические народы (прежде всего поляки и венгры, а также непосредственно Рим) оказали намного большее влияние, чем на Владимирскую Русь, остававшуюся теснее связанной не просто с Византией, но с тем ядром русского православия, которое сложилось на первой фазе. Можно сказать, сам центр русской православной традиции уже в этой фазе начинает смещаться к востоку.

В монгольскую эпоху это намеченное на второй фазе православного историала разделение еще более усугубляется, так как Восточная и Западная Русь оказываются в контексте двух различных политий: Золотой Орды и Великого княжества Литовского, объединившегося с католической Польшей после Кривской унии. Если монголы, чьи правители после хана Узбека (ок. 1283 — 1341) переходят в ислам, относились к православию своих русских подданных терпимо или, как минимум, безразлично, то католическая Польша, напротив, ста-

ралась активно влиять на русское население и его религиозные представления. Это еще больше усугубило различия, но тем не менее не привело к утрате глубинного единства. При этом в Западной Руси официальная идеология элит легче шла на сближение с католицизмом, тогда как народные — крестьянские — массы оставались устойчивыми приверженцами именно православной традиции, что предопределило в этой зоне русского мира особое напряжение между официальной идеологией и мировоззрением простого народа. В Восточной Руси в монгольский период такого расслоения не произошло, что и дало о себе знать в полной мере на следующей фазе.

Четвертая фаза была особенно ярко проявленной в Московской Руси, где после окончания господства Золотой Орды сложилась новая идеология — *русского катехона* (Москва — Третий Рим), когда падение Византии и почти синхронное исчезновение Золотой Орды были осознаны как передача миссии оплота вселенского православия русскому государству и русскому народу. Здесь как раз особенность русского православия (в его основополагающем — ранее киевском и сохраненном в Восточной Руси — виде) была осознана как свидетельство *эсхатологического избрничества*. Нечто аналогичное мы встречаем несколько раньше у болгар (в Первом и Втором царствах) и в сербской державе Неманичей, особенно в эпоху Душана Сильного (1308 — 1355)¹, а также отчасти в Валахии Влада III (1431 — 1476) и Молдавии Штефана чель Маре² (1429 — 1504). На этой фазе и особенно в эпоху Ивана IV (1530 — 1584) происходит гармонизация народного и официального христианства, на новом витке повторяя синтез элиты и народа раннекиевского периода. Здесь не только христианское сознание достигает предельных глубин народной культуры, но и народный дух поднимается до высших вершин государственной власти, аффектируя личность самого государя, ставшего первым в истории *русским царем* (ранее верховным правителем русского государства был великий князь).

В следующей фазе, включающей Смутное время и первых Романовых, московский синтез эпохи Грозного начинает постепенно ослабевать. Боголюбческий кружок, в котором принимают участие основные фигуры грядущего раскола — как патриарх Никон (1605 — 1681), так и протопоп Аввакум (1620 — 1682), созданный вокруг Алексея Михайловича (1629 — 1676), ставит перед собой задачу нового очищения христианства от наносов народной традиции, что, одна-

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

ко, получает различное толкование у сторонников книжной sprawy и церковных реформ Никона и старообрядцев, вставших на сторону Аввакума. Первые идут на некоторую модернизацию традиции в духе западнорусского подхода (в прагматических целях облегчить отвоевание западнорусских земель у Польши), тогда как вторые, напротив, крепко держатся московского православия и его устоев, так как именно в этом видят залог исполнения Русью ее избранничества и катехонической миссии. Все это выливается в раскол, где официальное православие, одержавшее победу в элите, продолжает линию модернизации намного дальше, чем предполагал сам Никон, начавший реформы, а старообрядчество широко распространяется в народной среде, хотя и не обретает решающего перевеса (во многом в силу репрессий, обрушившихся на старообрядцев со стороны государства). Так «новообрядчество» занимает все более враждебную позицию в отношении «народного православия», а старообрядчество старается искусственно зафиксировать московский стиль, превращая традицию в консервативную идеологию. При этом старообрядцы изначально связывают «отступничество» Никона и его сторонников с западнорусским влиянием, придавая религиозным спорам *геополитическое измерение*, которое мы замечаем уже с эпохи раздробленности (вторая фаза).

В шестой фазе трансформации русского православия продолжают по траекториям, заложенным в расколе. На уровне элиты после Петра продолжается перестройка православной традиции в модернистском ключе, причем уже не столько в *западнорусском*, как в начале никоновских реформ, и отчасти *греческом* (с учетом роли греческих патриархов в соборе 1666 – 1667 годов), а напрямую *западноевропейском* (здесь резко возрастают католические и протестантские мотивы). Этот процесс сопровождается секуляризацией и резким отрывом правящей аристократии от основного ядра народа. Крестьянство превращается в объект и товар, лишенный права голоса. В ответ на это в народной среде распространяется старообрядчество, а также возникают новые многочисленные секты апокалиптического и экстатического толка, прямо или косвенно бросающие вызов официальному православию. В этих тенденциях снова дают о себе знать многие дохристианские мотивы крестьянской цивилизации, бережно сохраняемые старообрядцами в их христианизированном виде и прорывающиеся в новых гротескных формах у русских сектантов. При этом даже западнорусское православие оказывается в какой-то момент более «консервативным», нежели модернистские и секулярные тенденции послепетровского времени (XVIII век), что еще более усложняет всю картину.

С конца XVIII века постепенно разворачивается обратный процесс — русское православие (в его народном, византийско-московском измерении) постепенно восстанавливает свои позиции в русском обществе в целом. Этот процесс связан с возрождением старчества и афонского исихазма (параллельно в Молдавии и России), а несколько позднее со славянофильским движением, подвергшим критике модернизацию и европеизацию петровской эпохи и призывавшим к возврату к идеалам Московской Руси и соответствующему мировоззрению, объединяющему две части русского общества — вестернизированную (но все еще монархическую и номинально православную) элиту и русский народ (крестьянство). Так в третий раз — на сей раз как проект и осмысление историко-религиозной судьбы русского народа — происходит попытка религиозного синтеза правящей элиты и простого народа. Постепенно славянофильство становится почти официальной идеологией царского режима и вдохновляет культуру русского золотого века. Символично, что единоверие, предлагающее объединить старый обряд и официальную церковную иерархию, было учреждено ровно в 1800 году, отмечая тем самым веку религиозного историка.

Вслед за славянофилами проблема народной религиозности, ее соотношения с официальным православием и с государством ставится в центре внимания в эпоху Серебряного века русской культуры. У Владимира Соловьева, основателя русской религиозной философии, попытка осмыслить особенность русского православия в его отношениях с русским государством, вселенским христианством и историей европейских обществ приводит к важнейшему тезису о всеединстве и *гештальту Святой Софии* как ключу к пониманию русской идентичности и русской миссии в мировой истории. При этом деятели русского Серебряного века и главные представители софиологии — В. Розанов, П. Флоренский, С. Булгаков, Н. Бердяев (1874–1948), Д. Мережковский (1865–1941), А. Блок (1880–1921), А. Белый (1880–1934), Вяч. Иванов (1866–1949) и др. — в поисках нового выражения русской идеи и обоснования особенности русской религии подчас выходят за пределы православной ортодоксии, смыкаясь с некоторыми народными сектантскими течениями (хлыстами, скопцами и т. д.). В этой восьмой фазе проблематизируются и само православие в его отношении с западным христианством (К. Леонтьев (1831–1891), В. Соловьев, Д. Мережковский и др.), и особенности русской православной традиции (П. Флоренский, С. Булгаков, В. Розанов, Н. Бердяев и др.), и отличия — вплоть до противоположности — между мировоззренческими основами русского народа и русского государства (полнее всего это развито в творчестве Льва Тол-

стого (1828–1910), а также у народников и позднее эсеров). Сам народ по мере расширения числа разночинцев и распространения народного образования также постепенно включается в этот диалог наряду с аристократией, что создает новую — уникальную для русской истории — ситуацию вовлечения представителей простого народа в *осознанное решение мировоззренческих вопросов*. Ярчайшими примерами такого включения являются русские поэты Николай Клюев (1884–1937), Сергей Есенин (1895–1925), Велимир Хлебников (1885–1922) и отчасти Владимир Маяковский (1893–1930).

Подъем русского народа в поисках собственной идентичности, включая религиозный фактор, по мере ослабления царской государственности приобретает радикальные формы, что в конце концов приводит к захвату власти большевиками, которые, в соответствии со своей идеологией, вообще упраздняют христианство, стремясь уничтожить как православие, так и любые формы религии. Однако, как справедливо замечают Бердяев¹, евразийцы² и национал-большевики³, в русском большевизме под маской формального атеизма, материализма и марксизма можно различить эсхатологические мотивы русского сектантства, отражающие как раз наиболее архаические глубины русской идентичности. При этом в данном случае пробуждаются как раз самые донные — не просто дохристианские, но подчас палеоевропейские, матриархальные — слои русской идентичности, уходящие корнями в Логос Кибелы и цивилизацию Триполья.

В десятой фазе русское православие (как новообрядчество, так и старообрядчество, а также собственно сектантство) становится жертвой целенаправленных репрессий, а когда они ослабевают (с первых лет Великой Отечественной войны), существует на периферии общества, не оказывая на преобладающее коммунистическое мировоззрение, разделяемое большинством советского населения, практически никакого влияния. Хотя удивительным образом и в этой фазе удается сохранить основное ядро православной традиции (по меньшей мере, в том виде, в каком она существовала накануне большевистской революции), интенсивное внедрение советского материалистического («научного») мировоззрения не проходит даром, и даже в православную среду проникает естественно-научный материализм, а также идеи прогресса, развития и т. д., полную несовместимость которых с полноценным христианством настойчиво подчеркивали софиологи.

¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.

² Основы евразийства.

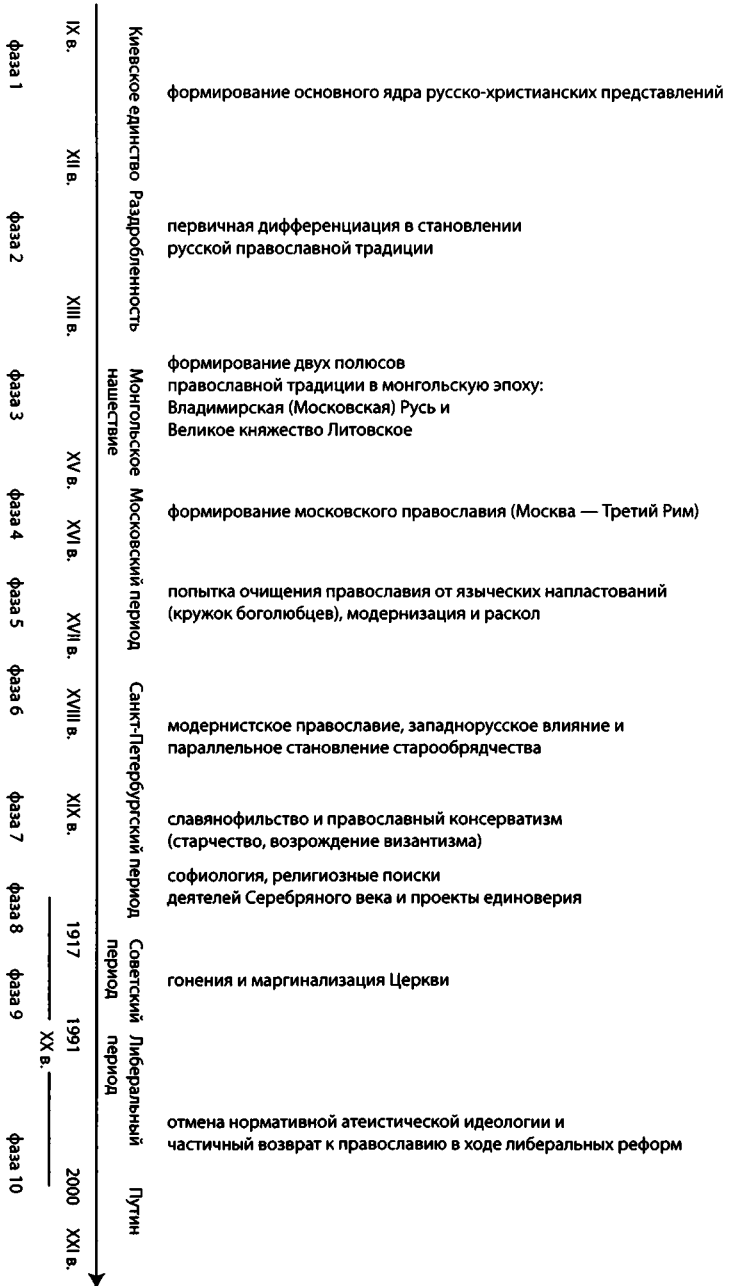
³ Устрялов Н. Национал-большевизм. М.: Эксмо, 2003.

Когда СССР рухнул и догматы атеизма лишились своего нормативного статуса, православие снова стало отвоевывать свои позиции в России. Антикоммунизм либеральных реформаторов 90-х годов XX века изначально был довольно агрессивен и в отношении православной церкви, рассматривавшейся ими как «реакционный институт, препятствующий социальному прогрессу, модернизации и вестернизации российского общества», но так как основным противником был именно коммунизм, до методических репрессий против православия дело не доходило. Православная церковь воспользовалась этим для укрепления своего влияния в обществе, что стало особенно заметно с начала 2000-х годов.

Однако на сей раз православие не отражало ни идеологию правящей элиты, ни естественное мировоззрение народных масс, которые подверглись фундаментальному влиянию советского образования. Отсюда неопределенность и неуверенность современного русского православия в том, какую собственно фазу взять за образец для общецерковного возрождения. Все девять предшествующих моментов религиозного историаала имели различную структуру и различную ориентацию. Соответственно, этот вопрос остается открытым и сегодня, а сама десятая — актуальная — фаза и есть растянутое во времени решение этого фундаментального вопроса.

Практически все позиции так или иначе представлены в современном русском обществе, особенно если принять во внимание религиозные процессы, развертывающиеся в западной части русского мира — на Украине и в Белоруссии. Так, в современном православии можно встретить и модернистов, и сторонников прогресса, и естественно-научных материалистов, и эволюционистов, и фундаменталистов московского периода (подчас провозглашающих необходимость канонизации Ивана Грозного), и идеологов старообрядчества, и деятелей возрождения единоверия, и софиологов, и евразийцев, и национал-большевиков (оправдывающих Сталина и солидарных с позицией патриарха Сергия), и крайних антикоммунистов (как монархистов, так и либералов), и склоняющихся к гностицизму и сектантству, и униатов (что особенно характерно для Западной Руси), и экуменистов (ратующих за объединение православия с западными христианскими конфессиями), и узких националистов, и панславистов, и традиционалистов (ищущих общую платформу с верующими других религий в оппозиции модернизации, секуляризации и Постмодерну), и конформистов (готовых принять любую идеологию), и пуристов (настаивающих на «чистоте православия»), и самых разнообразных сектантов. При этом ни одна из этих версий не доминирует явно, и общая структура *десятой фазы*, в которой жи-

Общая структура русского православного исповедания



вет сегодня русское общество, однозначно определена быть не может. Но чтобы понять эту десятую фазу, необходимо корректно разобрать и осмыслить все предыдущие, так как она является их *результатом*, причем еще до конца не определенным и не приведшим элементы христианского историала, очевидно присутствующие в современном российском обществе, к единой и определенной структуре. Именно поэтому большинство русских богословов XX века сходились во мнении, что первостепенной и пока еще далеко не решенной проблемой современного русского православного богословия является *проблема экклесиологии*, то есть осмысления исторических путей земной церкви — в случае русских речь идет, само собой разумеется, прежде всего о судьбах Русской Церкви.

Глава 4. Россия и Европа — ноология модернизации

Европейский Модерн: Англия и Франция

Если христианство проникает в русскую структуру с самого начала известной нам истории русской государственности и постепенно достигает ее глубин, то влияния западноевропейского Модерна приходят в Россию намного позднее (сам Модерн в Европе начинает складываться лишь в XVII веке), и хотя также оказывают на русскую идентичность огромное воздействие, даже отдаленно не достигают той же глубины, что христианство и, шире, византийское мировоззрение в целом.

Анализу становления европейского Модерна, его генезису и связи с классическим периодом европейской цивилизации, а также принципиальным различиям в этом процессе у разных народов Западной Европы мы посвятили несколько отдельных томов «Ноомахии». С точки зрения религии, культуры, политической мысли, геополитики и технологий влияние разных европейских стран на Россию было неравномерным и довольно разнообразным. Это вытекало из их различного географического положения (близость к российским границам или удаленность от них), а также из их собственного участия в создании общеевропейского мировоззрения Нового времени.

Наиболее активную роль в продвижении в России Модерна играли Англия¹ и Франция², которые стояли во главе и самой европейской модернизации и больше всего содействовали переходу от парадигмы Средневековья и раннего Возрождения к парадигме Нового времени, с преобладанием рационализма, механицизма, материализма, секуляризма, капитализма, буржуазного строя, прогрессизма (позднее дополненного эволюционизмом), демократии и либерализма³. Все эти феномены мы относим к Логосу Кибелы и интерпретируем как новый

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

³ О роли Италии в этом процессе и о специфике и диалектике итальянского Возрождения мы говорим отдельно — Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

виток *титаномахии*, когда титаны, носители хтонического (гипохтонического) начала, совершают атаку на структуры вертикального — классического для индоевропейской культуры — аполлонического Логоса. При этом в становлении идеологии Модерна Франция и Англия выполняли различные роли и шли к ней довольно самобытными путями, которые мы пытаемся проследить в соответствующих томах «Ноомахии». Различались модели их влияния — в целом в обоих случаях кибелического и титанического — и в отношении к России. Если с Францией Россия столкнулась в прямом противостоянии лишь однажды — в период наполеоновского нашествия, так как геополитически интересы Франции и России не имели масштабных пересечений, то в отношении с Великобританией геополитическое противостояние России было системным, долговременным и в какой-то степени перманентным. Собственно геополитика как дисциплина была создана британцами для системного понимания логики фундаментального противостояния России и Англии в Большой Игре¹. Поэтому влияние Англии было не просто чужеродным, но еще и откровенно враждебным (отсюда участие британских посланников и агентов влияния в целом ряде дворцовых переворотов и политических убийств в России), тогда как французы могли вполне чистосердечно делиться своими представлениями о мире, которые в духе философии Просвещения считали истинными. Эффект же в целом бы довольно сходным: *модернизация и европеизация привносили в русскую структуру Логос Кибелы, находящийся в оппозиции с индоевропейской и христианской (прежде всего православной) вертикалью русской цивилизации.*

Между английским и французским влиянием на Россию можно провести и иное различие. Если английский дух аффектировал прежде всего область естественных наук, а в сфере общественной мысли способствовал распространению либерализма, утилитаризма и эгоизма, что касалось преимущественно элиты и нарождающегося в России буржуазного класса, то французский Логос обращался к массам, подчеркивая больше равенство и демократию, что влекло увлекающихся французскими идеями разночинцев к протестам, восстанию и революции. При этом оба спектра влияний опирались на (антихристианскую) научную картину мира, общую для культуры Нового времени, и стремились к секуляризму и демократии, разлагая основы традиционного для России православно-монархического порядка. В этом их воздействие было качественно однородным, так как вело к демонтажу традиционных институтов в обществе, хозяйстве, политике и религии.

¹ Дугин А. Г. Геополитика.

Европейский консерватизм: католицизм и пруссачество

Качественно иным было влияние германских народов — Австрии, Швеции, Пруссии и позднее Германии. В контексте самой Европы германцы выступали как ее наиболее *консервативная* составляющая, и даже германское Просвещение было неотделимо слито с традиционалистским (глубоко антимодернистским) романтизмом¹. Поэтому хотя германское влияние также следует считать западным, оно имело совершенно иной ноологический, геософский характер, нежели англо-французское. Немецкие мыслители сами искали способ либо опровергнуть Модерн, либо дать ему особое — германское — толкование, которое соответствовало аполлонической (аполлоно-дионисийской) сущности их героического духа. Поэтому влияние немецких романтиков, а также немецкой классической философии было особенно сильным в среде именно славянофилов, русских консерваторов, которые видели в германской культуре образец для построения собственных общественно-политических теорий. В XIX веке особенно сильное воздействие на русских мыслителей оказывали Бёме (1575–1624), Гердер (1744–1803), Фихте (1762–1814), Шлегель (1772–1829), Шеллинг (1775–1854) и Гегель (1770–1831), а философы Серебряного века находились под фундаментальным обаянием мысли Фридриха Ницше (1844–1900). Во всех случаях германская философия (за некоторым исключением) подпитывала в России прежде всего консервативное направление.

Отдельно следует рассмотреть влияние латинства в широком смысле, чему посвящен том «Ноомахии» — «Латинский Логос»². Римские Папы в период Средневековья и Возрождения считали себя не только духовными, но и политическими правителями западного мира и до какого-то времени выступали как важная сила в противостоянии католичества православной цивилизации. Православных начиная с раскола 1054 года католики считали «восточными схизматиками», то есть «еретиками». Это так или иначе аффектировало католические государства — и в частности, католиков Восточной Европы — прежде всего поляков и венгров, а также политику Австро-Венгрии. Таким образом, латинское влияние в России также было окрашено в тона антагонизма, и определенное напряжение между папским престолом и русским православием сохранялось вплоть до самого последнего времени. В эпоху реформ Петра и в последпетровский период влияние католиков, униатов и иезуитов в России воз-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

росло, что шло в ущерб сохранению православных традиций и наносило удар по структурам народного православия (особенно ярко это проявилось в Западной Руси). Католические влияния можно отнести к формам вестернизации с элементами модернизации, хотя подчас в католичество обращались как раз самые последовательные русофобы (такие как поэт В. С. Печерин (1807 — 1885), уехавший из России в Ирландию и ставший там католическим священником). Однако католичество никогда не вставало в прямую оппозицию вертикальному аполлоническому Логосу, и по своему характеру латинские влияния в России качественно отличались от чистого Модерна, который проникал, как правило, через масонские ложи и образовательную систему (Университет, Академию), а позднее через парламентские структуры и буржуазные партии. Англо-французское (преимущественно секулярно-масонское и институциональное), германское (философское и романтическое) и латинское (католическое, теологическое) влияния в России имеют, таким образом, различную ноологическую природу. Если англичане и французы выступают как носители Логоса Кибелы, «научного» материалистического мировоззрения и секуляризма, то германцы — аполлонического, консервативного, героического (воинственного) духа, а латиняне — также аполлонического комплекса идей в области теологии, только отличного от православно-византийской версии. Все три типа западных влияний имели чуждое русской идентичности происхождение, но при этом качественно отличались. Германская линия укрепляла русский консерватизм, придавая ему более изоциренную и диалектическую форму. Германский дух также способствовал усилению патриотического самосознания русской аристократии, а повышенное внимание германских философов, от Гердера и Гете (1749 — 1832) к народу и его традициям, также способствовало становлению народничества в России. Здесь можно увидеть определенное созвучие между структурой русской идентичности и немецкой, что отмечали многие русские и германские мыслители. При этом германская мысль отличалась воинственностью, радикализмом, ясностью и остротой, что было вызовом для более инклюзивной и хтонической, менее контрастной «примирительной» русской мысли.

Латинские влияния были менее конструктивны, так как вообще игнорировали народную составляющую и стремились потеснить позиции православного богословия, которое изначально было семантической осью русского христианства. Хотя здесь нет прямого ноологического противоречия, и католицизм до последнего времени, когда он пошел на необратимые уступки Модерну и даже Постмодерну, оставался верным вертикальной аполлонической ориентации

(несмотря на определенный имманентизм Возрождения, который поставил в центре внимания проблематичную и всегда опасную фигуру Диониса¹), в случае России его влияние было, скорее, разрушительным, глубоко не затрагивало общество и лишь расстраивало и смущало аристократию, усугубляя ее отчуждение от собственного народа.

Модерн: пришествие Кибелы

Наиболее разрушительным и по настоящему *фатальным* для России было англо-французское влияние, которое не просто подрывало основы русской традиции, но вовлекало в Логос Кибелы как аристократию, так и широкие слои русского народа, соблазняявшегося идеями эгалитаризма, демократии и социализма. Это не просто разрушало христианскую — глубже, индоевропейскую, патриархальную — вертикаль традиционной русской культуры, но и способствовало пробуждению гипохтонических слоев самой русской идентичности, вызывая к жизни матриархального змея из палеоевропейских глубин русского подсознания. Имагиниции и гештальты западной материалистической науки (гравитация, коперниковское опровержение гелиоцентризма, теории массы, инерции, сил, телесной природы светил и планет, механицизм, атомизм и т. д.) вступали в резонанс с inferнальными фигурами и полустертыми донными знаками Трипольской культуры. Таким образом, *самое современное* в широком спектре европейских влияний находило отзвук в *самом архаическом и глубинном* в структуре восточнославянской идентичности, что способствовало атаке на патриархальный православный Логос с двух сторон: со стороны увлеченной западничеством элиты и со стороны пробуждающихся к историческому действию, но увлекаемых материализмом к центру Земли русских крестьянских масс. Обе эти тенденции встречались в среде образования, доступ к которому в XIX веке получили широкие слои русского простонародья, столкнувшись в Университетах и училищах не столько с европейской греко-римской классикой и не с глубинной теологией, сколько с раскрепощенным материализмом, позитивизмом, эгалитаризмом и демократизмом, зовущими на бунт спящее и давно, казалось бы, подавленное и укрощенное тысячелетиями патриархата титаническое *палеоевропейское начало*. Именно благодаря англо-французской модернизации Цивилизация Деметры, представленная русскими разnochинцами, выходцами из крестьян, подрывалась в своих основах,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

открывая доступ к выходу на поверхность подземных гипохтонических могуществ. Сквозь покорное Небу лицо Деметры проступала грозная гримаса восставших на Олимп гигантов и их Великой Матери — Кибелы.

Отдельно следует рассмотреть воздействие на русских марксизма, который также, до какой-то степени, является западным явлением. Более основательный анализ соотношения марксистской идеологии и русского начала мы дадим позднее¹, но следует обратить внимание, что сам Маркс строил свои теории на нескольких идейных платформах. Его материализм был вполне англо-французским и уходил корнями к атомизму Галилея (1564–1642) и Гассенди (1592–1655) и далее к материалистам-досократикам — Демокриту (ок. 460 — ок. 370 до Р.Х.), Эпикуру (342–271 до Р.Х.) и Лукрецию² (ок. 99–55 до Р.Х.), связь которых с собственным мировоззрением он явно осознавал — именно сравнению взглядов Демокрита и Эпикура была посвящена диссертация³ юного Маркса (1818–1883). Это отражало классический европейский Модерн и целиком и полностью вписывалось в Логос Кибелы. С другой стороны, Маркс опирался на диалектику Гегеля, которая имела в своем основании эсхатологический сценарий и неоплатоническую парадигму, выражая аполлоно-дионисийский синтез⁴, вполне созвучный взглядам русских славянофилов. Маркс преобразовал эту диалектику в материалистическом ключе, но эсхатологический сценарий смены исторических формаций, направленный к «царству коммунизма» (прямой аналог царства Святого Духа Иоахима де Флоры (ок. 1135–1202)⁵ или достижение фазы «объективного духа» Гегеля⁶) и критика отчуждения буржуазных отношений (капитала) были вполне созвучны глубинным структурам русской идентичности. Сам Маркс не допускал победы социалистической революции в аграрной России, считая, что она может и должна произойти только в развитых индустриальных странах Западной Европы. Но толкование марксизма русским обществом существенно отличалось от того, как сам Маркс понимал свои идеи. Поэтому и это западное влияние было отчасти переосмыслено в русском ключе. Однако такая герменевтическая операция остава-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историа́л. Народ и государство в поисках субъекта.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

³ Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. См. также: Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

лась двусмысленной: с одной стороны, как и в случае с англо-французским Модерном, в марксизме нашли свое выражение гипохтонические потенции, скрывавшиеся внутри Цивилизации Деметры, а с другой — марксизм на время стал формой выражения собственно русского народного начала, стремящегося к невыразимой и неопределимой внутренней цели. Поэтому советский период и соответственно русское прочтение марксизма требуют самого пристального осмысления и изучения — именно здесь — хотя и в парадоксальной, зловещей и двусмысленной форме проявилась глубинная русская воля к созданию небывалого и даже невозможного — воля к творению Царства Земли¹.

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историкал. Народ и государство в поисках субъекта.

Глава 5. Русская структура и русский историал — предварительная версия

У истоков русской истории

Чтобы разметить поле исследования русской цивилизации, следует предложить предварительную структуру русского историала, которая может уточняться или корректироваться, но которая послужит основанием для выделения тех или иных семантических фаз, узлов и переходов. Отчасти в сфере религии мы уже построили такой историал, покрывающий в целом почти всю протяженность русской истории, неразрывно связанной с христианством. Поэтому данная реконструкция будет представлять собой несколько расширенный и уточненный вариант десяти фаз с дополнением глубинных структурных измерений, о которых также уже заходила речь.

Первым (или точнее нулевым) периодом русского историала является восточноевропейская цивилизация Великой Матери. Для восточных славян и для славян в целом ее более конкретным выражением была Трипольская культура. По аналогии с археологическим методом можно назвать это «трипольским слоем» русской идентичности, представляющим собой самое глубинное — гипохтоническое — звено русского историала. Это касается не просто того времени, когда русские еще не были русскими, но когда славяне *еще не были славянами*, и даже балтославяне (если принять гипотезу В.Н. Топорова) еще не были балтославянами. Население Трипольской культуры было палеоевропейцами, от языка и воззрений которых не осталось и следа. Тем не менее именно эта цивилизация заложила основы крестьянских практик работы с Землей, что стало судьбой славян и особенно судьбой восточноевропейских славян, то есть русских. Отсутствие следов этого периода, возможно, объясняется не только глубокой древностью, но также и тем, что мы не знаем, *что мы ищем, и как искать то, что мы ищем*. Поэтому здесь чрезвычайно важен модельный метод условной реконструкции цивилизационных параметров матриархата, чем занимались Бахофен и Гимбутас и на что мы неодно-

кратно ссылались в различных томах «Ноомахии»¹. Этот момент русского историала имеет абсолютную ценность и почти совершенно неизвестен. Тем не менее именно с ним мы сталкиваемся на самых разных этапах русской истории и особенно — как это ни парадоксально! — в последние века, что позволяет наметить особое измерение «*гипохтонической эсхатологии*». В христианском контексте русского старообрядчества, а позднее — в ином толковании — и старчества это нашло свое отражение в идее «*русского Антихриста*». Темное начало, закованное на определенный срок, пробуждается и освобождается перед концом времен. Применительно к этому нулевому уровню русского историала симметрия вполне наглядная.

Вторым также реконструируемым элементом является появление в области Надкарпатья и правобережья Днестра индоевропейского патриархального народа земледельцев, возможно, скифов-пахарей, бывших прямыми предками славян. Следы этого периода уже более конкретны и даны в *славянском языке*, который сам по себе является свидетельством, традицией и посланием, обращенным от предков — первых индоевропейских пахарей Поднепровья — к современным русским. В этой области мы имеем немного достоверных данных, но значительные моменты этой протославянской культуры мы можем реконструировать на основе более поздних сведений. Более того, наряду с языком быт, практики, обычаи, обряды и предания русских крестьян дают нам огромный материал, который при правильной и умелой интерпретации позволит нам очень многое воссоздать в идентичности протославянского народа.

Если использовать неоплатонические термины, можно сказать: палеоевропейское звено отражает в себе апофатическое начало, а протославянское звено крестьянского патриархата — первичную форму катафатического, более или менее проявленного начала. При этом многое и здесь остается неизвестным: в частности, было ли у протославян (у протобалтославян) кочевое туранское прошлое или они сложились сразу как оседлый народ под языковым и культурным влиянием внешних кочевых культур, изначально став их неразрывным синтезом.

На следующих этапах мы можем реконструировать — на сей раз на основании некоторых исторических свидетельств и хроник, хотя

¹ Дутин А.Г. Ноомахия. Элинийский Логос. Долина Истины; Он же. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери; Он же. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль; Он же. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

все еще с большой долей приблизительности — третий период: оседлый протославянский народ становится составной частью туранских (вначале индоевропейских, а позднее постиндоевропейских — обобщенно алтайских) политий. В этот период правящий туранский класс сменялся неоднократно — от скифов к сарматам, германцам (военственным пришельцам с севера), и наконец, к гуннам и аварам. При этом неустойчивые политии в пределах протославянской и раннеславянской области могли сосуществовать в форме небольших княжеств с туранским (или германским) правящим классом и славянским большинством.

С VI века мы видим аналогичные модели славянских обществ в Восточной Европе с доминацией аваров в центральной части и протоболгар на юге. В некоторых случаях восточные славяне жили и независимыми общинами без правящей элиты в контексте родового общества, управляемого старейшинами. Это сообщает «Повесть временных лет» о полянах:

Поляне же жили в те времена сами по себе и управлялись своими родами; ибо и до той братии были уже поляне, и жили они все своими родами на своих местах, и каждый управлялся самостоятельно.

Полянѡмъ же живущимъ о собѣ и владѣющимъ роды своими, яже и до сея братья бяху поляне, и живяху кождо съ родомъ своимъ на своихъ мѣstechъ, володѣюще кождо родомъ своимъ¹.

Эти важнейшие сведения позволяют построить реконструкцию славянской общины, существующей автономно и полностью независимо от политической вертикали. Это и создает структуру русского мира, где крестьянство с его имманентной идеологией является единственным содержанием социально-политической системы. Предельным масштабированием такого естественного состояния русского крестьянского общества с добавлением эсхатологического элемента и некоторых глубоко воспринятых черт политической вертикали и является фундаментальный интуитивный проект Царства Земли. На всем протяжении русского исторнала идея быть «живущим о собѣ», «на своих мѣstechъ» и «володѣти кождо родомъ своимъ» оставалась глубинной мечтой русского человека.

В той же «Повести временных лет» говорится об аналогичной организации и других славянских племен, что летописец воспринимает в духе анахронизма как «княжение», хотя речь идет, скорее всего,

¹ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI—XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 66—67.

об общинном самоуправлении с относительной — чаще всего судебной — властью старейшин.

И после этих братьев стал род их княжить у полян, а у древлян было свое княжение, а у дреговичей свое, а у славян в Новгороде свое, а другое на реке Полоте, где полочане. От этих последних произошли кривичи, сидящие в верховьях Волги, и в верховьях Двины и в верховьях Днепра, их же город — Смоленск; именно там сидят кривичи. От них же происходят и северяне.

Тем не менее наряду с общинными формами и даже организациями, напоминающими «княжение», образцом древнейшей политики восточных славян была составная модель с аллогенной элитой. Неопределенная — количественно, географически и организационно — череда таких политий наверняка существовала до прихода Рюрика, о чем сообщает и сама «Повесть временных лет».

В год 6367 (859). Варяги, приход из-за моря, взимали дань с чуди, и со славян, и с мери, и с веси, и с кривичей. А хазары брали с полян, и с северян, и с вятичей по серебряной монете и по белке от дыма. (...)

В год 6370 (862). И изгнали варягов за море, и не дали им дани, и начали сами собой владеть.

И по сей братьи почаша дѣржати родъ ихъ княжение в поляхъ, а въ деревьяхъ свое, а дрьговичи свое, а словѣне свое въ Новѣгородѣ, а другое на Полотѣ, иже и полочанѣ. От сихъ же и кривичи, иже сѣдять на верхъ Волги, и на вѣрхъ Двины и на вѣрхъ Днѣпра, ихъже и городъ есть Смолѣнескъ; туда бо сѣдять кривичи. Таже сѣверо от них¹.

В лѣто 6367. Имаху дань варязи, приходяще изъ заморья, на чуди, и на словѣнехъ, и на меряхъ и на всѣхъ, кривичахъ. А козаре имахуть на полянех, и на сѣверехъ, и на вятичихъ, имаху по бѣлѣ и вѣверици тако от дыма. (...)

В лѣто 6370. И изгнаша варягы за море, и не даша имъ дани, и почаша сами в собѣ володѣти².

«Взимать дань» означало, по сути, владеть, то есть собирать налог, что являлось важнейшей функцией именно государственных образований. Когда славяне изгнали варягов, они стали править сами над собой, то есть отложились от прежнего государства, возможно, крайне слабого и почти эфемерного, но, возможно, и довольно устойчиво-

¹ Повесть временных лет. С. 68–69.

² Там же. С. 74–75.

го — об этом остается только гадать. Из этого отрывка следует, что славяне (новгородские) и кривичи вместе с финно-уграми (чудь, мерь, весь) входили в состав политии с варяжской знатью, а поляне, северяне и вятичи — в состав политии с хазарской знатью. Здесь для нас важна прежде всего модель такого общества, которая могла повторяться с определенными дополнениями и изменениями многократно на протяжении всей древнеславянской истории, чьих подробностей мы, увы, достоверно не знаем.

Следующий период русского историа́ла — призвание Рюрика.

В год 6370 (862). И изгнали варягов за море, и не дали им дани, и начали сами собой владеть, и не было среди них правды, и встал род на род, и была у них усобица, и стали воевать друг с другом. И сказали: «Поищем сами себе князя, который бы владел нами и рядил по ряду и по закону». Пошли за море к варягам, к руси. Те варяги назывались русью, как другие называются шведы, а иные — норманны и англы, а еще иные готы — вот так и эти. Сказали руси чудь, славяне, кривичи и весь: «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами». И избрались трое братьев со своими родами, и взяли с собой всю русь, и пришли прежде всего к славянам. И поставили город Ладогу. И сел старший, Рюрик, в Ладоге, а другой — Синеус, — на Белом озере, а третий, Трувор, — в Изборске. И от тех варягов прозвалась Русская земля.

В лѣто 6370. И изгнаша варягы за море, и не даша имъ дани, и почаша сами в собѣ володѣти. И не бѣ в нихъ правды, и вѣста родъ на род, и быша усобицѣ в них, и воевати сами на ся почаша. И ркоша: «Поищемъ сами в собѣ князя, иже бы володѣлъ нами и рядилъ по ряду, по праву». Идоша за море к варягом, к руси. Сице бо звухуть ты варягы русь, яко се друзии зовутся сее, друзии же урмани, аныгяне, инѣи и готе, тако и си. Ркоша руси чюдъ, словенѣ, кривичи и вся: «Земля наша велика и обилна, а наряда въ ней нѣтъ. Да поидете княжить и володѣть нами». И избрашася трие брата с роды своими, и пояша по собѣ всю русь, и придоша къ словѣномъ пѣрвѣе. И срубиша город Ладогу. И сѣде старѣйший в Ладозѣ Рюрикъ, а другий, Синеусъ на Бѣлѣ озерѣ, а третѣй Труворъ въ Изборьскѣ. И от тѣхъ варягъ прозвася Руская земля¹.

¹ Повесть временных лет. С. 74–75.

Фактически речь идет об очередном правлении внешней воинственной элиты земледельческими славянскими (и финно-угорскими) народами, то есть о моменте постоянно повторяющегося события — смены правящей элиты (собирателей дани). Но на этот раз вполне рядовое происшествие в жизни нескольких восточнославянских племен повлекло за собой грандиозные последствия, став *началом истории русского государства*. Здесь мы переходим от общей модели политики с воинственной или кочевой элитой и славянами-земледельцами, платящими этой элите дань (прежде всего за защиту от другой — социологически полностью тождественной — группы воинственных племен), к конкретному моменту, кладущему начало русской истории, засвидетельствованной в письменной хронике, «хроникальной истории» в отличие от мифологической истории или истории парадигмальной, с которой мы имели дело до этого.

Народ и Государство: семантическая секвенция

Создание русского государства Рюриком и его стремительное расширение и усиление обобщают Киевский период. На месте эфемерных или просто неизвестных нам политий аналогичного типа или общинных объединений под началом старейшин появляется устойчивая, долговременная и могущественная держава. При этом важно, что создается она не постепенно, а почти *мгновенно*, на протяжении всего нескольких поколений великих князей вырастая до внушительных размеров и оформляя особую идентичность, которая в той или иной степени сохранится более чем на тысячу лет.

Следующий период — распад Киевской государственности на несколько отдельных княжеств. Но на сей раз он происходит не по племенному принципу, а в соответствии с политическим разделением вотчин среди княжеских сыновей. При этом не все уделы становятся полноценными политиями, способными успешно конкурировать между собой и претендовать на киевский престол. На западе Руси складываются Галицкое, Волынское и Полоцкое княжества. На севере региональным гегемоном становится Новгород. На востоке постепенно возвышаются Ростов и Суздаль, а затем Владимир, а также восточный предел Северной земли — Рязань. Отдельным центром на юге становится Тмутаракань, геополитически тесно связанная с Черниговским княжеством (Северщина). Но все эти полунезависимые княжества представляют собой части единой Киевской державы, оставаясь — пусть часто номинально — объединенными признанием великокняжеской власти киевского правителя, единством династического происхождения и принадлежностью к общей

государственно-народной идентичности. Все это русские государства, тогда как ранее территория восточнославянского мира представляла собой мозаику племен, входящих в различные государственные образования или сохраняющих относительную независимость.

Этот период геополитически определяется сражением за киевский престол двумя самыми успешными центрами сил — Владимиром и Галицко-Волынским княжеством, которое проходит с переменным успехом, пока Андрей Боголюбский (ок. 1111 — 1174) фактически не переносит великокняжеский престол во Владимир. Это ведет к отчуждению двух половин ранее единого русского киевского пространства — Западная Русь постепенно все более обособляется от Восточной. Новгород и Псков оказываются в такой ситуации несколько в стороне, сохраняя равноудаленность от обоих центров силы.

Далее следует монгольское вторжение, которое еще более усугубляет разделение двух частей русского мира.

После распада Золотой Орды главным содержанием русского исторнала становится борьба за власть над русским пространством между Москвой и польско-литовским государством, которое объединило под своим началом практически всю Западную Русь, выступая тем самым как законный претендент как киевское наследство. Москва, в свою очередь, геополитически укрепляется, а идеологически провозглашает себя наследницей Византии, но при этом в политике это подразумевает и вступление в наследие Золотой Орды. Борьба между польско-литовской Русью и Русью Московской, ставшей царством, составляет нерв этого периода.

Он завершается Смутным временем, его преодолением, избранием Романовых и, наконец, расколом. XVII век в русской истории является поворотным, потому что каждое из этих событий, с одной стороны, подытоживает и в чем-то завершает предыдущий этап, а с другой — кладет начало новым направлениям, которым суждено предопределить семантику последующих столетий. В этот период Москва одерживает серию решающих побед — не только военных, но и политических, идеологических и религиозных — над Речью Посполитой, и окончательно утверждается как единственный наследник изначальной киевской державы, и шире, самого русского начала. В Восточной Руси русское начало обретает масштаб и свободу, тогда как в Западной оказывается в условиях подчинения польско-литовской знати и католической религии.

Далее следует эпоха Петровских реформ и XVIII век, являющийся в определенном смысле наибольшей аномалией русской истории, поскольку здесь отчуждение правящей элиты от народа становится

максимальным, но при этом духовном надломе геополитическое могущество Руси непрерывно возрастает. Параллельно начинается интенсивная модернизация и вестернизация Руси со всеми вытекающими из нее ноологическими коннотациями.

Сочетание духовного вырождения, социального кризиса, почти полного разрыва с древней русской традицией и геополитических успехов является парадоксальной характеристикой этого времени. При предельном расхождении государства и народа оно тем не менее добивается целого ряда внушительных побед, что укрепляет могущество и политическую независимость Российской Империи.

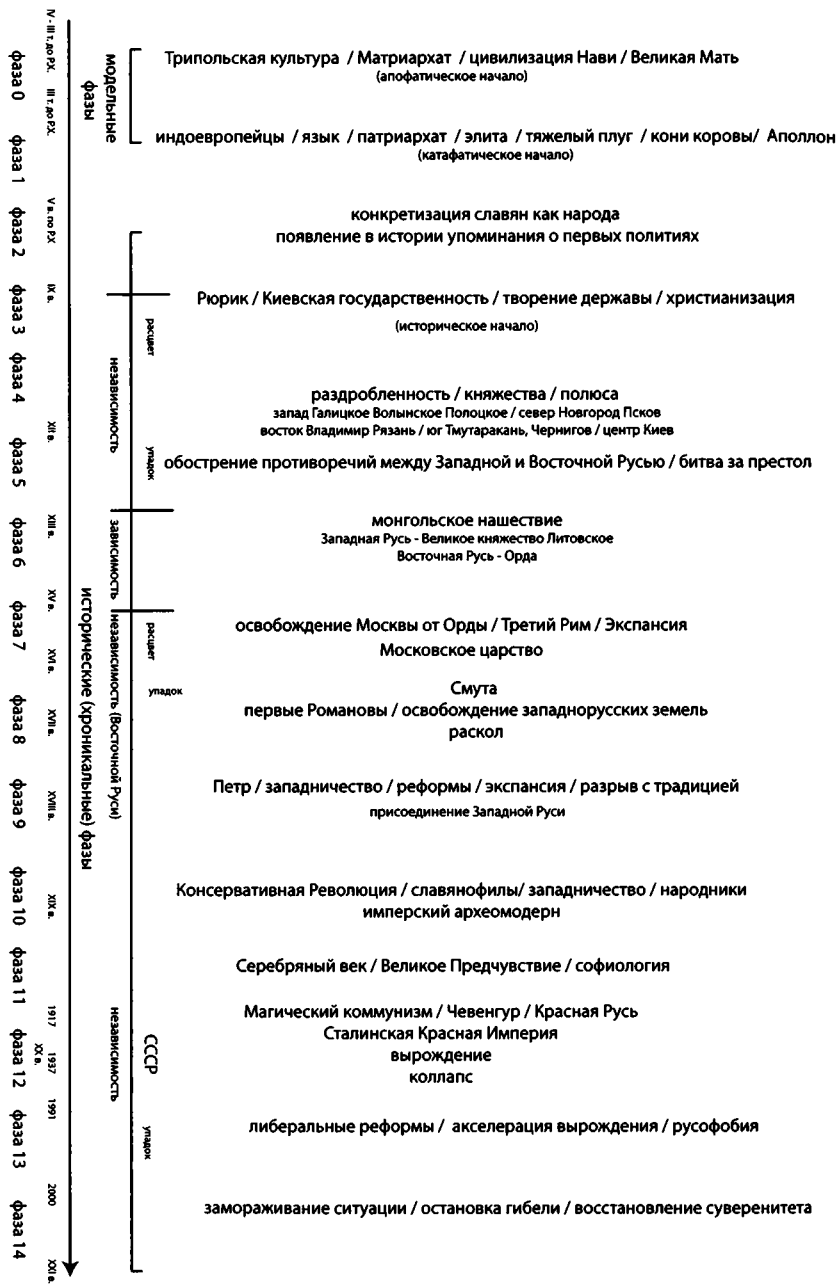
XIX век вполне можно назвать веком русской Консервативной Революции, хотя этот процесс постепенного возврата к идеалам Московской Руси и расцвет славянофильства при всех очевидных успехах и огромном охвате вовлеченных в него людей самых разных сословий — от царского двора и высшей знати до мужиков и самого зависимого крестьянства с постоянно растущей пропорцией разночинцев — сопровождается продолжением вестернизации и модернизации, которые также распространяют свое влияние на разные сословия. Консервативная Революция на одном уровне соседствует с растущим западничеством на другом, что порождает особый тип русского «имперского» археомодерна¹. Это наложение создает гротескное и болезненное напряжение, которое угнетает оба полюса русского общества, стремящихся к снятию постоянно нарастающего конфликта — на уровне ноологии, культуры, семантики и герменевтики.

Предвосхищаемый момент развязки, неизбежное приближение События (Ereignis) стал главным содержанием эпохи русского Серебряного века — от Соловьева до Октябрьской революции. В Серебряном веке русская интеллигенция, философы, поэты и политики попытались преодолеть археомодерн, либо через радикализацию в ту или иную сторону (отсюда большевизм, анархизм и эсеровский террор, с одной стороны, и черная сотня, православный фундаментализм, с другой), либо через неожиданный и, казалось бы, невозможный синтез социализма и православия (К. Леонтьев), большевизма и старообрядчества (Н. Клюев), Христа и революции (А. Блок), научного социализма и воскрешения мертвых (А. Платонов), наконец, Аполлона и Диониса (В. Розанов, Вяч. Иванов).

Октябрьская революция встала в этом моменте русского исторического процесса на место предвосхищаемого всеми Ereignis'a, заместив и *погменив* его собой. Однако корни русского советизма надо искать именно

¹ Дугин А.Г. Археомодерн.

Общая структура русского историка



в русском начале, как совершенно справедливо утверждает Н. Бердяев¹. Даже в ложном «Ereignis'e» можно легко распознать несбывшийся, но чаемый триумф русского начала. Внимательный и по возможности беспристрастный анализ советского периода должен привести нас к прозрению в стихию того, что хотел сделать русский народ в момент «свершения всех свершений», но чего ему не удалось — или не дали — совершить. В раннем коммунизме, блистательно представленном «Чевенгуром»² Платонова, а также в грандиозной геополитической конструкции сталинской Империи следует читать намерение и масштаб русского народа в реализации его глубинной и невысказанной мечты. Мы определяем ее как греза о Царстве Земли, что и стало названием данного тома «Ноомахии». Этой мечте на этот раз не суждено было воплотиться, но именно здесь в советском этапе русского историала, и особенно на подступе к нему, и содержится ключ к самой глубокой и парадоксальной русской тайне.

Крах СССР происходил постепенно, причем его начало следует искать уже в первые годы Революции. Параллельно утопии «Чевенгура» и «Красной Руси» Ключева большевики принялись реализовывать совершенно отличный проект, сопряженный как раз с европейским Модерном, материализмом, титанизмом, индустриализмом и истреблением всего того, что составляло дух народа и суть русской культуры. Так, вместо разрешения от археомодерна в его имперской версии СССР стал *новой версией археомодерна* — советской, коммунистической, где народное почтение коммунизма как апокалиптического явления жестко конфликтовало с официальной коммунистической догматикой, постепенно утрачивавшей очарование раннесоветского абсурда и планомерно уничтожавшей вплоть до корней все собственно русское. То, что крах СССР через период послесталинского тихого вырождения занял в целом семь десятилетий, свидетельствует только о грандиозности изначального плана и невообразимом могуществе воли к Царству Земли русского народа. Этой силы хватило на то, чтобы построить новое общество и государство планетарного размаха даже при том, что официальная идеология и откровенно русофобская (особенно в первый период) большевистская элита предпринимала все усилия для уничтожения русских в их сердцеvine, в их духовном, умственном ядре. Народ спасся от этого лишь в мечте о том, *каким* должно было бы быть то, к чему он стремился и в обращении к области сердца и чувства, проступавшим сквозь лед

¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма.

² Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Чевенгур: Роман; Котлован: Повесть. М.: Время, 2011.

советизма и превращающим его в нечто — несмотря ни на что — русское.

За концом СССР последовал период всеобщего упадка — прежде всего интеллектуального. На место пусть отчужденной, но все-таки вполне рациональной марксистской системы вступила пустота, слегка разбавленная слабо осмысленной либеральной вульгарностью, неуместной советской инерцией и растерянностью, сопровождаемыми новыми стратегиями русофобской — на сей раз либеральной — элиты, оказавшейся у власти в 1991 году и так же, как и большевики, жестко обрушившейся на любую попытку обоснования русского Логоса и защиты русской идентичности. Русская мысль была подвергнута заведомой «демонизации», так как либералы 90-х объявили все русское «красно-коричневым», то есть либо советским (Сталин, ГУЛАГ, чистки), либо «почвенническим» (славянофильство и консерватизм в тот период в российской публицистике приравнивались почти к фашизму). Патриотическое движение в это время потерпело ряд политических и культурных поражений, СССР (прямое продолжение царской России) распался, и казалось, Россия подошла к роковой черте у той бездны, куда она рванулась еще в начале XX века.

Однако ситуация качественно изменилась, когда к власти пришел назначенный преемником неизвестный широким массам бывший сотрудник спецслужб, а затем помощник либерально-демократического мэра Санкт-Петербурга Анатолия Собчака (1937 — 2000) Владимир Путин, человек без свойств, незаметный и не отличающийся яркой харизмой или успехами в общественно-политической жизни. Путин радикально изменил сложившуюся ситуацию, остановив казавшийся неминуемым распад России, укрепил ее суверенитет и постепенно многократно усилил ее позиции в международной политике.

При этом в сфере духа и самосознания российское общество, несмотря на заявленный властью курс на консерватизм и традиционные ценности, а также на рост влияния православной церкви, далеко не продвинулось, оставаясь в гипнозе 90-х, сосредоточившись на решении материальных проблем и личного продвижения при полной интеллектуальной и духовной растерянности. В этом состоянии Россия находится и в настоящее время.

Гипотеза русской структуры

После предварительного обзора некоторых принципиальных вопросов, сопряженных с выяснением русской идентичности, можно выдвинуть гипотезу о том, что же является ядром этой идентичности, то есть *кто* есть глубинный субъект русского историкала.

В этой сфере сразу же следует наметить два слоя. Русскую идентичность и соответственно раскрывающий ее русский историал можно рассматривать на двух фундаментальных уровнях: как *историал народа* и как *историал государства*. В общей реконструкции русского общества народ располагается в сфере Земли и воплощает в себе крестьянское начало, а государство — в сфере Неба, что отражено как в аллогенном характере русской знати, так и в определенной дистанции между культурой русской элиты и основного населения. При определении русской идентичности принципиально важно не смешивать два уровня, хотя они неразделимо переплетены между собой. Это переплетение, однако, не есть смешение — каждая нить народного начала, даже проникая в глубь государства, сохраняет свою глубинную — субстанциальную — связь с природой народа, также и государство, даже обращаясь к народной стихии, сохраняет свою автономную и холодно-отчужденную структуру. *Метафора «Небо — государство, Земля — народ»* является ключом к дешифровке русской идентичности. Отсюда вытекает и удаленность государства от народа, его трансцендентность, а также его сакрализация.

Намеченный дуализм касается напрямую и ноологии. Вплоть до советского периода в русской династии и аристократии наглядно преобладал Логос Аполлона, определявший мировоззрение двух высших сословий — жрецов и воинов — как в дохристианскую, так и в христианскую эпоху. В этом Русское государство не отличалось принципиально от структуры ни других индоевропейских, ни туранских народов — такая же модель преобладала в Европе, Иране, Индии, у степных народов (а также в совершенно отдельной этносоциологической системе императорского Китая). Как правило, именно государство считается главным объектом исторического описания, и сама история строится именно вокруг него.

Однако именно в русской культуре, возможно, больше, чем у какого бы то ни было еще, чрезвычайно весомо и значимо *иное измерение* — народное, корневое, крестьянское, составляющее жизненное начало, которое и оживляет собой само государство, давая ему могущество и силу, а в других случаях ослабляя или способствуя его упадку. Если принять за исторический субъект *русский народ*, то есть русское крестьянство, мы обнаружим, что его история еще не написана, а то, что под этим чаще всего понимается, касается преимущественно государства и его Логоса, слегка украшенного фрагментарными фольклорно-этнографическими деталями.

Русский народ не осмыслялся как ядро идентичности ни в царское время, ни в советское, поскольку в царской России в центре внимания было религиозно-политическое (церковно-династиче-

ское) измерение, позднее дополнившееся влияниями европейского просвещенческого рационализма, а коммунистическая идеология оперировала с понятиями классов, где прогрессивным считался именно городской пролетариат, а крестьянство (особенно зажиточное и середняки) приравнивалось к буржуазии и в лучшем случае воспринималось как сельский пролетариат (крестьянская беднота) или как потенциальный городской (промышленный) рабочий класс, которым суждено было стать всему сельскому населению по мере индустриализации и сращивания города и деревни. Русские либералы также — хотя и не столь явно, как большевики — руководствовались классовым подходом с той лишь разницей, что они воспринимали в качестве нормативного типа буржуа, а крестьянство мыслилось как основная масса, призванная в него превратиться (на это были направлены либеральные реформы, стремившиеся разрушить общины и наделить каждого крестьянина землей в единоличном порядке — чтобы привить ему основы собственнической психологии).

Соответственно и православно-монархический, и либеральный, и коммунистический подход к русскому обществу проходил мимо народа как самостоятельного начала. Лишь славянофилы, а также их левые продолжатели — народники и отчасти эсеры — подошли вплотную к утверждению народа в качестве *самостоятельной и самобытной сущности*. Эта же идея стояла в центре внимания Льва Толстого, который занял целиком и полностью сторону народа, отождествляя его с миром и благом и (в духе анархистских теорий) отвергая государство, считая его неразрывно связанным с войной и насилием¹. Однако и в этом случае пропорции были нарушены — особенно в силу резко негативного отношения левых и анархистов к государству, что создавало искаженную оптику и не позволяло корректно проследить действительные структуры народной мысли, для которой — и это как раз отчетливо понимал Ф.М. Достоевский (1821 — 1881), государство было важнейшей — может быть, даже главной — ценностью (по его мнению, призвание государства стать, в конце концов, Церковью, то есть институтом спасения²). С другой стороны, и сами русские народники не создали системной теории, с помощью которой можно было бы построить достоверную модель народной (крестьянской) идентичности и проследить ее сквозь историю.

¹ Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 4—7. М.: Художественная литература, 1979—1981.

² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 12 т. Т. 11. М.: Мир книги; Литература, 2008.

Чтобы глубже понять проблему идентичности, следует не столько *противопоставлять* народ и государство, сколько *разделить* их, построив модельную топологию, представляющую их отдельными, но постоянно и тесно переплетающимися между собой явлениями, неделимыми автономной структурой. Здесь ноологический анализ может оказать неоценимую услугу. Так, структура Русского государства, как и подавляющего большинства индоевропейских, туранских и иных политий, строится вдоль вертикальной патриархальной оси, отражающей структуры *Логоса Аполлона*, а в индоевропейских трехфункциональных обществах — идеологию двух высших функций — жрецов (священных правителей) и воинов¹. Это утверждение позволяет рассматривать государство не столько как институт, сколько как *идею*. В этом случае государство ноологически есть отражение Логоса Аполлона, а его идеология — особенно в классический для русской истории православно-монархический период — представляет собой вертикальную иерархию и сопровождающие ее институциональные и концептуальные иерархические симметрии.

С другой стороны, *русский народ, понятый прежде всего как русское крестьянство*, оказывается не просто низшим слоем этой государственности (чем оно является в глазах трехфункциональной аристократии), но чем-то *самостоятельным и отдельным*, обладающим своей собственной *особой идентичностью*, которую мы определили как Цивилизацию Деметры. Здесь можно снова обратиться к месту о полянах из «Повести временных лет», которое мы уже приводили:

Поляне же жили в те времена сами по себе и управлялись своими родами; ибо и до той братии были уже поляне, и жили они все своими родами на своих местах, и каждый управлялся самостоятельно.

Полянѡмъ же живущим о собѣ и владѣющимъ роды своими, яже и до сея братья бяху поляне, и живяху кождо съ родом своимъ на своихъ мѣstechъ, володѣюще кождо родомъ своимъ².

Это принципиально важный момент, показывающий, что русский народ (в данном случае поляне) мог жить и жил без государства — «живущим о собѣ и владѣющимъ роды своими», хотя позднее летописец и показывает, что подчас это ничем хорошим не кончается, и внутренние раздоры заставляют славян искать вовне источник вертикальной власти. Но тем не менее «поляне» могут быть взяты за самостоятельную модель *крестьянского мира* («мира» в смысле общины и Вселенной одновременно), имеющего собственную конфигурацию.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

² Повесть временных лет. С. 66–67.

Ноологически мы имеем дело с индоевропейским (а значит, патриархальным) крестьянством, в котором, однако, еще более древняя — хтоническая — стихия оказывается намного более живой, нежели во властной элите¹. Это и есть гештальт Деметры, с которым были связаны в греческой культуре Элевсинские мистерии. В определенном смысле славянская крестьянская община представляла собой особую культурную форму, где стихия Земли была насыщена солнечным мужским началом (мужик), спускающимся в ее глубины. Это была не Мать-Сыра Земля, а Мать-Земля, высущенная мужскими светом и поэтому пригодная для пахоты, живая, но укрощенная.

Тем самым мы приходим к выводу, что в крестьянском космосе мы имеем дело с той сферой, где Дионис тесно соседствует с Кибелой, строя на диалектической трансформации ее бездонного могущества нечто иное — новое — совершенно особую структуру, имеющую в своих основаниях *мистирию зерна*. Именно в зерне как в поле крестьянского *бытия* и одновременно крестьянского *быта* развертывалась фундаментальная драма русской сущности. С одной стороны, зерно могло быть интерпретировано патриархально, как телесное воплощение света, спустившегося с Неба (Дионис), а с другой, матриархально, как выражение партеногенетического могущества Великой Матери. *Герменевтика зерна* в таком случае становилась космическим пространством глубинного и чаще всего проходящего незаметно для государства с его намного более контрастными оппозициями процесса Ноомахии, в которой Логос Диониса противостоял Логосу Кибелы, стремясь преобразовать его в укрощенную — украшенную, просветленную — женственность, то есть в Деметру. Солнечное зерно спускалось в сердце славянской Нави, чтобы преобразить стихию Земли в нечто небесное.

В этом дионисийском горизонте и следует искать сердцевину русской — народной (не государственной) — идентичности. Русское крестьянство имело свой историал — параллельный государственному. Он заключался в этой напряженной борьбе Логосов — между русским Дионисом и могуществами Нави². В отличие от государственного (а также религиозного) историала фазы этой борьбы менее очевидны и изучены, но тем не менее они столь же (если не более) важны для понимания русской истории в целом, поскольку народное начало — незаметно, но упорно и неумолимо — аффектировало все

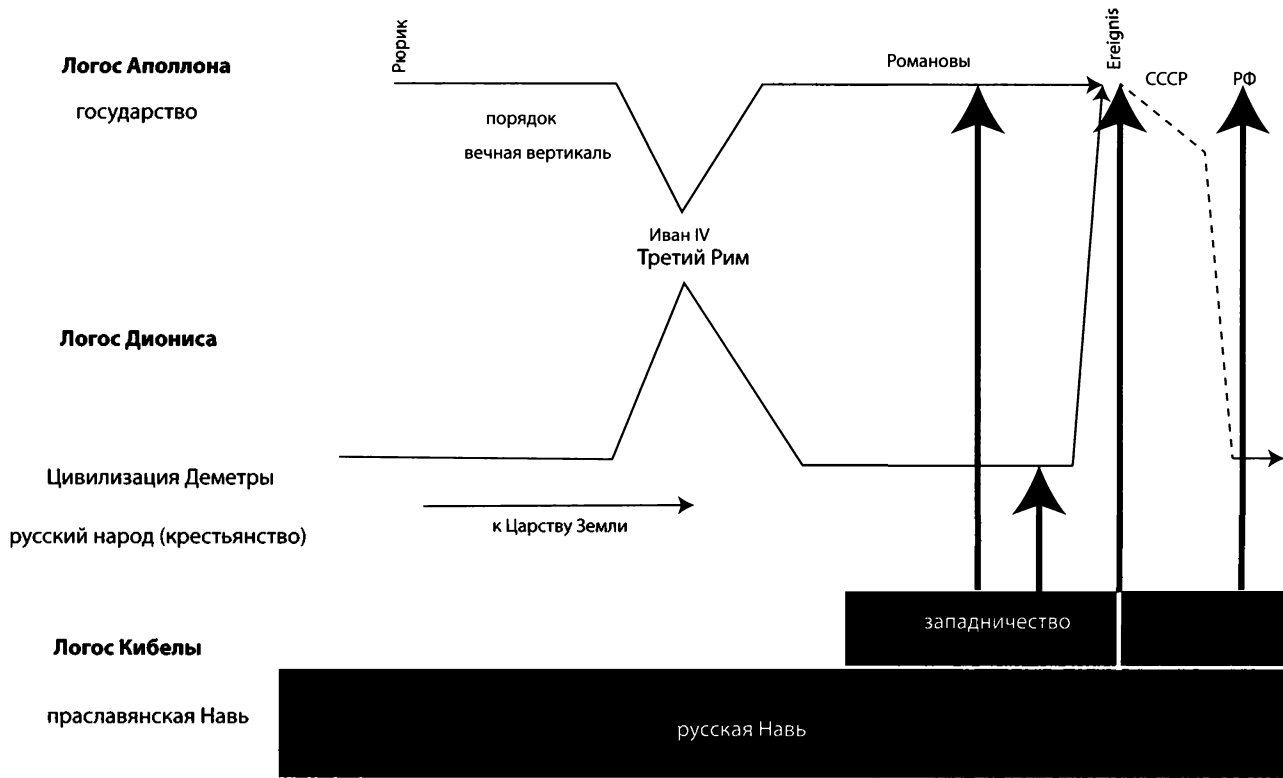
¹ Где ее нет вообще, кроме поздних эпох заимствования западного Модерна и в коммунистический и либеральный период, но здесь речь идет уже о совершенно иной элите.

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

процессы, проходящие в русском обществе. Поэтому многие повороты русской истории могут быть объяснены только через обращение к этому слою русской идентичности.

Как только мы признаем автономную онтологию русского народа и наличие у него *параллельного историала*, содержанием которого является процесс, начатый еще в древнейшую дославянскую эпоху, — взаимодействия индоевропейского (туранского) патриархата (гештальт мужика) с традициями матриархальной цивилизации Нави в области земледельческой культуры, — мы можем предварительно определить и телеологию этого процесса. В упорной русской народной Ноомахии, растянувшейся на века и тысячелетия, Дионис стремится не просто победить Кибелу, необратимо уничтожив ее (это было бы чисто аполлоническим сценарием), но преобразить ее, утвердив особую *имманентную трансцендентность*, создав нечто невозможное и парадоксальное — Небесную Землю или Земное Небо. Именно это и является целью русского историала в плоскости народа, в сторону которой обращен ее вектор.

Это предопределяет отношение русского народа к государству и его Логосу. Русские не против государства, просто *они стремятся к такому государству, которое не было бы радикально оторвано от стихии Земли*. Отсюда концепт «крестьянской Империи» или «крестьянского царя». Русский народ сакрализирует существующее — аполлоническое — государство как обещание *чего-то другого*, что смутно проступает сквозь него — как Царство Земли. Именно этим и объясняется двойственность: любовь и преданность государству и одновременно глубокое отчуждение и отстраненность от него. Русский народ желает и ждет *иного государства*, не небесного Логоса, но мужицкого Царства Земли, полной хтонической плодотворяющей жизни и одновременно пронизанной светлым небесным — умным — духом. В определенные моменты истории народный историал сближается с государственным — как в случае Ивана Грозного, а в другие — удаляется от него (как в постпетровский период). Но постепенно идея Царства Земли становится все более ясной и более оформленной, хотя никогда так и не достигает конечной ясности и не воплощается в идею, в Логос. Объемнее всего она проявлена в культуре Серебряного века и в софиологии, а советское общество — особенно в ранний период — стало первой исторической попыткой (если не считать крестьянские бунты и восстания) придать народной воле политическое воплощение и не просто преобразовать в народном ключе существующее государство, но, уничтожив его, создать на его месте русский эсхатологический идеал — без компромиссов и двусмысленностей. Именно так и толковало народное сознание тезис о «новом



Русский историа с учетом ноологии

человеке» коммунистов — им должен был стать русский дионисийский человек, не просто пересечение небесной вертикали с земной горизонталью, но матрица, порождающая противоположности, своего рода «русский траект» (не субъект, не объект, а то, что находится между ними¹).

Логос Диониса есть синтез Земли и Неба, но синтез не следующий за двумя полюсами, а *предшествующий* им — предваряющий синтез, строго говоря, не знающий автономных полюсов *вне себя*. Это чрезвычайно трудная идея, так как она крайне неустойчива и постоянно чревата риском обрушения в бездны Логоса Кибелы и подменной титаническим началом. Но именно эту миссию, эту волю несет в себе русский народ.

¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

Глава 6. Русский Элевсин: крестьянский историал и мистерия зерна

Элевсинский сюжет

Выделение русского крестьянства в отдельную структуру, составляющую основную, но практически не представленную в официальной версии истории часть русской идентичности, подводит нас к тому, чтобы мы реконструировали крестьянский историал как самостоятельную модель. Исходя из аграрного характера русской культуры в ее народном измерении, у этого историала должен быть мифологический паттерн, так или иначе связанный с земледельческой практикой. Больше всего здесь подходит то, что известно о Элевсинских мистериях, в которых обряды, связанные с зерном, играли ключевую роль. Сведений о наличии у русских мистерияльного цикла, прямо аналогичного аттическому Элевсину и его эллинистическим имитациям в Александрии Птолемея, у нас нет. Но сама структура Элевсинских мистерий отражает архаический сценарий, корни которого уходят в Балканскую цивилизацию Великой Матери (не даром первыми обитателями Элевсина считались пришедшие с севера фракийцы¹). При этом участие в мистерияльном цикле Диониса, а также многие другие его особенности указывают на то, что матриархальная основа фундаментального мифа была существенно трансформирована под индоевропейским влиянием, а в целом это сочетание матриархального и патриархального элемента и составляет особенность культуры древних славян, которые полнее всего сохранили архаические черты в своей восточной ветви, оставшейся на древней славянской прародине дольше других. Мы имеем в виду поэтому не сами греческие мистерии Элевсина в их развитой форме и с детально установленными и упорядоченными ритуалами и распределением функций, но «Элевсинский сюжет», который представлял собой глубинное основание для совокупности фундаментальной последо-

¹ С фракийцами связаны и другие культы с явными отголосками матриархата — Бендида, а также сам культ Кибелы стал доминирующим именно в анатолийской Фригии, основное население которой — фригийцы — было родственно фракийцам и пришло в Анатолию с Балкан. Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

вательности мифем, отражающих квинтэссенцию аграрной сакральности как раз в той пропорции матриархальных и патриархальных элементов, которая точно соответствует русской крестьянской традиции.

Бытие крестьянина неразрывно связано с *мистерией зерна*. И поэтому логично предположить, что базовый миф русского народа был глубинно связан именно с этой темой. На основании такого принципиального замечания мы можем предложить гипотетическую реконструкцию этого сюжета, отталкиваясь от Элевсинских мистерий, существовавших лишь с небольшими изменениями как сакральный институт, своего рода религия или идеология в Греции с середины I тысячелетия до Р.Х. до V века по Р.Х., но несомненно имевших более древние корни, восходящие к середине II тысячелетия до Р.Х., а оттуда к балканским и анатолийским культам — вплоть до матриархальной цивилизации Великой Матери. При этом Элевсинский культ, с ноологической точки зрения, является именно «дионисийским», не только из-за участия в нем гештальта Диониса, но прежде всего в силу самой структуры: это было сакральное мировоззрение патриархального крестьянского общества, имеющего индоевропейскую идентичность (и язык), но сохранившего во многом нити, связывающие с эпохой доминанции Логоса Кибелы. Именно на пересечении индоевропейской андрократии и палеоевропейского матриархата и расположена идентичность русского народа и мистерии Элевсина как духовная кульминация аграрной цивилизации в ее наиболее глубоком и синтетическом выражении.

Закреть глаза, чтобы увидеть свет

В Элевсинских мистериях следует выделить две фазы:

- предварительное посвящение в малые мистерии (μῦθς), которое в Аттике происходило в пригороде Афин в местечке Агры на берегу реки Илис (показательно, что именно в этом месте происходит действия платоновского диалога «Федр»¹, представляющего собой своего рода «философское посвящение»);
- великие мистерии, кульминация которых проходила после подготовительных ритуалов — поста и паломничества из Афин — в местечке Элевсин, где находились главные объекты культа (Телестерион, место проведения посвящений), и состояла в моменте мистического созерцания (ἐποπτεία).

¹ Платон. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

Карл Кереньи справедливо обращает внимание на определенную симметрию между двумя этими фазами, отраженными в устойчивом использовании двух терминов «μύσις» и «ἐποπτεία» применительно, соответственно, к малым мистериям Агр и великим мистериям самого Элевсина¹. Сама этимология слова μύσις — дословно, «посвящение в таинство», от μύω «жжать губы», откуда такие слова, как «μυστήρια», «мистерия», «μυστός», «мист» (участник мистерии) и т. д. — указывает на нечто скрытое, спрятанное, на обращение взгляда внутрь. Первая фаза посвящения связана с «закрытием глаз». В этой фазе посвящаемый символически очищается от своих грехов, омывается в водах Илиса. Но главное в μύσις — это погасить в себе образ окружающего мира, погрузиться в ночь, в каком-то смысле приготовиться к смерти. Малые мистерии направлены на то, чтобы сделать видимое невидимым, удалиться от мира и удалить мир от самого себя, обратившись лицом к лицу к неопределенности того основания, на котором покоится человеческая личность. Это не столько обретение, сколько утрата; не столько обнаружение чего-то нового, сколько потеря того, что ранее казалось нормальным и привычным, но что в ходе инициации в Аграх оказывается тленным, ложным, ничтожным и постепенно гаснет, опускаясь во мглу. Малые мистерии уводят человека от мира обыденности, хотя еще не приводят к опыту чуда.

Вторая фаза при всей сложности предварительного обряда завершается эпоптей (ἐποπτεία — «созерцание», а дословно «взгляд вверх» или «видение»). Это видение, в котором фигурировали свет, огонь, гештальт богини Персефоны, называемой в Элевсинских мистериях Дева, Кόρα, составляло суть великих мистерий, поскольку в нем не просто «закрывший глаза открывал их снова», но посвящаемый получал опыт совершенно исключительного мистериального созерцания, которое радикально меняло его онтологический статус и даже посмертную судьбу. Тот, кто сподобился этому видению, после смерти отходил в миры блаженных в отличие от тех, кто был лишен мистерий и был тем самым обречен на скитание в лабиринтах inferнальной тьмы. Кереньи замечает, что в католической мистике также необратимо меняло саму сущность человека visio beatifica², созерцание райского блаженства, а в православной оптике еще более радикальной метафизической традицией является исихазм, вершиной которого было созерцание нетварного Фаворского света.

О том, что именно видели посвящаемые в Элевсине, что (или кто) было объектом их лицезрения, никаких достоверных сведений не сохранилось. По обрывочным свидетельствам известно лишь, что

¹ Кереньи К. Элевсин. С. 67–69.

² Там же. С. 114–120.

частью этого видения был *пшеничный колос*. Кроме того, определенные намеки могут быть истолкованы как созерцание эпифании Богини в сопровождении необычного — сверхъестественного — света¹.

Показательно, что платоническая философия строится на очень похожем сценарии. Вначале, согласно Плотину (204 — 270), философ закрывает глаза на внешний мир, в котором мысль может лишь потеряться, рассеявшись в материальной тьме, но оставшись в самой себе, она движется к новому пробуждению и созерцанию высшего света. Плотин пишет об одной особенности внутреннего зрения, утверждая, что глаз

иногда или при отсутствии внешнего света, или независимо от него, внезапно среди темноты видит еще более яркий и чистый, чем внешний, свой собственный, изнутри его истекающий свет; так бывает, когда мы, не желая смотреть ни на что внешнее, закрываем веки намеренно, чтобы видеть только этот, самим глазом источаемый свет, а то для этого еще и придавливаем веки; во всех таких случаях глаз наш не видит ничего внешнего, однако же видит — видит даже нечто большее и лучшее, чем всегда, а именно сам свет, потому что все предметы, которые он обыкновенно видит, суть только освещаемые светом, но не свет².

Эта особенность зрения, основанная на платоническом представлении о том, что глаз не только отражает или поглощает свет, но и испускает его (активное зрение), для Плотина служит переходом к более высокому уровню созерцания. В том случае, когда внутренний свет обращен строго вверх (собственно эпоптия), он становится умным светом. Поэтому неэтическое созерцание также может быть

πάλιν ἐπὶ τὸν ὀφθαλμὸν ἰτέον, ὅς ποτε καὶ αὐτὸς οὐ τὸ ἔξω φῶς οὐδὲ τὸ ἀλλότριον εἴσεται, ἀλλὰ πρὸ τοῦ ἔξω οἰκεῖόν τι καὶ μᾶλλον στυλπνότερον ἐν ἀκαρεῖ θεᾶται, ἢ νύκτωρ ἐν σκότῳ [πρὸ αὐτοῦ] ἐξ αὐτοῦ προπηδήσαντος, ἢ ὅταν μηδὲν ἐθελήσας τῶν ἄλλων βλέπειν προβάλλοιτο πρὸ αὐτοῦ τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν τὸ φῶς ὁμῶς προφέρων, ἢ καὶ πιέσαντος τοῦ ἔχοντος τὸ ἐν αὐτῷ φῶς ἴδοι.

Τότε γὰρ οὐχ ὁρῶν ὁρᾶι καὶ μάλιστα τότε ὁρᾶι φῶς γὰρ ὁρᾶι τὰ δ' ἄλλα φωτοειδῆ μὲν ἦν, φῶς δὲ οὐκ ἦν.

¹ Кереньи сопоставляет это с моментом нисхождения благодатного огня на Пасху в Иерусалимском храме.

² Плотин. Эннеады. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. С. 177.

пассивным (как поглощение образов внешнего мира под воздействием рассеянных лучей солярного глаза), но может быть — и для философской практики должно быть! — обращено вовнутрь. Это Плотин поясняет, продолжая параллель между телесным зрением и умным видением:

Подобно глазу и наш ум, когда закроет свой взор от всех свойственных ему предметов и всецело сосредоточится в себе самом, тогда и он может, не видя ничего, узреть нечто — узреть не тот отраженный свет, который присущ всему, находящемуся вне его, но свет сам по себе во всей его чистоте, узреть его, когда он не извне, а внутри его самого внезапно появится и озарит его¹.

Οὕτω δὴ καὶ νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὀρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλωι φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' αὐτοῦ ἐξαίφνης φανέν, ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἐνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν ἐνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἐνδον αὖ.

В конце концов, ум, погруженный сам в себя, возвышается до созерцания идей. Следует обратить внимание на то, что само слово «ιδέα», которая является важнейшим термином платонизма, означает именно это «видение», причем, как и в случае Элевсинских мистерий, сам акт созерцания идеи обладает фундаментальной *преображающей силой*. Таким образом, платоническая философия и посвящение в мистерии имеет общую структуру: погасить мир в его «естественном» состоянии, чтобы сподобиться преобразующему видению — как кульминации особого необратимо меняющего само бытие человека опыта.

Плотин, задаваясь вопросом о природе этого «внутреннего света», также говорит о его преобразующем могуществе, что полностью соответствует моменту эпоптии:

Откуда же восходит тот, кому наше солнце есть лишь некоторое подобие? На какой высоте, выше чего он является? Конечно, он выше даже созерцающего ума, а потому для ума ничего более не остается, как оцепенеть в его созерцании,

Οὐτοσί δέ, ὃν μιμεῖται ὁ ἥλιος, ὑπερσχῆσει πόθεν; Καὶ τί ὑπερβαλὼν φανήσεται; Ἦ αὐτὸν ὑπερσχῶν τὸν νοῦν τὸν θεώμενον ἐστήξεται μὲν γὰρ ὁ νοῦς πρὸς τὴν θέαν εἰς οὐδὲν ἄλλο ἢ πρὸς τὸ καλὸν βλέπων, ἐκεῖ ἑαυτὸν πᾶς τρέπων καὶ διδούς, στάς δὲ καὶ οἶον πληρωθεῖς

¹ Плотин. Эннеады. С. 177.

всего себя отдать и погрузиться в зрелище этой чистой красоты, наполняясь силой и мощью и чувствуя себя более прекрасным и светлым от созерцания самого первого — Высочайшего, в непосредственной близости к нему¹.

μένους εἶδε μὲν τὰ πρῶτα καλλίω
γενόμενον ἑαυτὸν καὶ ἐπιστίλβοντα,
ὡς ἐγγὺς ὄντος αὐτοῦ.

Фазы закрытия и открытия глаз вовнутрь для созерцания особого преображающего умного света здесь подобны севу зерна и его всходам и созреванию. Отсюда прямая связь с символизмом земледелия. Чтобы появился колос с его множеством зерен, отдельное зерно должно спуститься под землю и умереть. Человек, зерно, ум, сама природа жизни и даже структура божественности сводимы к этим двум фундаментальным тактам — смерти и воскресению.

Строго ту же идею мы встречаем в Евангелии от Иоанна:

Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода.

Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную².

ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ἐὰν μὴ ὁ
κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν
ἀποθάνῃ αὐτὸς μόνος μένει ἐὰν δὲ
ἀποθάνῃ πολὺν καρπὸν φέρει

ὁ φιλοῦν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
ἀπολλύει αὐτήν καὶ ὁμισῶν τὴν
ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ
εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν

Здесь вторая строфа поясняет метафору зерна применительно к душе: тот, кто «в мире сем» «ненавидит свою душу», то есть смиряет ее, погружается во внутреннюю тьму, «закрывает глаза», «отворачивается от мира», тот получает долю в иной — лучшей, небесной, вечной, преображенной — жизни.

Аналогичные идеи мы встречаем у апостола Павла:

Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?

Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет.

когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно,

ἀλλὰ ἐρεῖ τις πῶς ἐγείρονται οἱ
νεκροὶ ποῖω δὲ σώματι ἔρχονται
ἄφρων σὺ δὲ σπεῖρεις οὐ ζωοποιεῖται
ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ

καὶ ὁ σπεῖρεις οὐ τὸ σῶμα τὸ
γενησόμενον σπεῖρεις ἀλλὰ
γυμνὸν

¹ Плотин. Эннеады. С. 177 – 178.

² Евангелие от Иоанна. Гл. 12:24 – 25.

какое случится, пшеничное или другое какое;

но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело¹.

И далее:

Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении;

сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе;

сеется тело душевное, восстает тело духовное².

κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἢ τινοσ τῶν λοιπῶν

ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν καὶ ἐκάστω τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα

οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν σπείρεται ἐν φθορᾷ ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ

σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ ἐγείρεται ἐν δόξῃ σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ ἐγείρεται ἐν δυνάμει

σπείρεται σῶμα ψυχικόν ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν

В христианской традиции метафизика света, преображающего созерцания особенно развита в аскетической традиции — прежде всего у Симеона Нового Богослова (949 — 1022), и в афонском исихазме, где Григорий Палама (1296 — 1359) изложил развернутое учение о нетварности Фаворского света и духовных и аскетических путях к тому, чтобы сподобиться его лицезреть³.

Два дара и тайна того, что в корзине

Кереньи обращает внимание на то, что в контексте Элевсинской идеологии греки устойчиво употребляли сочетание «*два дара*»⁴. Эти два дара принесла богиня Деметра, положив их в основу Элевсинской традиции. Первым даром была пшеница, то есть само искусство земледелия, означающее принципиальную победу над «дикостью». Этот дар лежит в основе крестьянской культуры. Второй дар — посвящение в мистерии, которые можно свести к двум тактам (μύησις и ἐποπτεία), но их высшим смыслом, их целью (телосом — τέλος) является именно эпоптия, «видение», «созерцание». Момент прямого видения Божества составляет центральный элемент Элевсина — все предшествующие стадии, и малые мистерии, и первая часть великих мистерий направлены именно к нему. Здесь и происходит фундамен-

¹ Первое послание святого апостола Павла к Коринфянам. Гл. 15:35 — 38.

² Там же. Гл. 15: 42 — 44.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

⁴ Кереньи К. Элевсин. С. 139.

тальное преобразование человека, необратимая трансформация его сущности, его собственное воскресение.

В Элевсинской идеологии два дара неразрывно связаны друг с другом: *без одного нет другого*. При этом они полностью гомологичны: судьба зерна и судьба человеческого духа одинаковы — зерно и человек призваны страдать, претерпевать муки и испытания, спускаться в глубь Земли, умирать, чтобы затем воскреснуть в новом преобразованном световом качестве. Но это же составляет и судьбу человеческой мысли (по крайней мере в платонизме) и логику спасения души в христианстве. При этом важно, что новое рождение колоса, видение идеи или христианское воскресение (у Иоанна Богослова и особенно у апостола Павла) не просто возвращают нас к изначальной точке, откуда начался процесс нисхождения в смерть, но переводят от тленного и бренного к вечному и просветленному, от малого — к большому, от частного — к всеобщему, от вторичного света солнца к первичному свету Ума, *Noûs*. Сеется особь, восходит архетип.

Тема «двух даров» проливает свет на саму онтологию русского крестьянства: русские крестьяне и являются естественными носителями этой Элевсинской идеологии, причем *оба* дара Деметры и лежат в основе народной культуры, где стихия телесного труда неразрывно сопряжена с мистерией зерна и где сельскохозяйственный годовой цикл неразрывно переплетен с мистериальным сюжетом смерти и воскресения.

Однако *что* является моментом высшего созерцания в случае русской крестьянской культуры, определить не так просто. Если обряды, связанные с зерном и фазами сева широко представлены материалами фольклора, обычаями, преданиями и т. д., то метафизическая сторона крестьянской жизни, ее связи с Элевсинской религией и структурой посвящения, то есть со вторым (или первым!) — даром, наряду с самой техникой земледельческого труда, фактически неизвестна. Мы можем лишь приблизиться к ней на основании аналогий с более развитыми формами Элевсинского сюжета.

В Элевсинских мистериях основополагающим мифом является история о похищении Персефоны (Коры, Девы), дочери Деметры, властителем подземного мира Гадесом, за чем следует скорбь и скитания горюющей матери, потерявшей дочь, что отражается в бесплодии земли, и наконец, ее обретение в царстве мертвых в качестве супруги Гадеса и царицы подземного мира. После того как Деметра находит дочь, Зевс позволяет Коре вернуться на землю, но из-за того, что она пробует зерно граната, предложенного Гадесом, навсегда остается привязанной к царству мертвых, и покидает его

лишь на время (весна и лето), чтобы провести эту часть года с матерью.

После обретения дочери Деметра и дает людям два дара — обучает их земледелию, снова позволяет расцвести жизни на земле — всходам и плодам, а также увековечивает историю о потере и обретении дочери в культе и посвящении. Носителем обоих даров становится герой Триптолем, один из сыновей царя Элевсина Келея, который первым сеет пшеницу на поле Рарион, а затем распространяет эти дары по всей земле, перемещаясь на крылатой колеснице (сюжет индоевропейского кочевничества, что подтверждается и этимологией имени — Τριπτόλεμος «Трижды воин») и выступает как архетип посвящаемого.

Миф о Деметре и Персефоне и сами фазы Элевсинской мистерии тесно переплетены между собой. Так, в период скорби по пропавшей дочери Деметра постилась. При этом она изготовила особый напиток на основе ячменя и мяты — кикеон (κικεών — дословно «смесь»), обладавший опьяняющими свойствами. При этом в отличие от «мужского» вина, связанного с Дионисом, кикеон (прообраз опьяняющих напитков на основе злаковых культур — таких как пиво или квас), является «женским» сакральным напитком. Кикеон пили мисты по пути в Элевсин, так же, как и Деметра, соблюдавшие строгий пост.

После того как паломники достигали Телестериона, они совершали действие, пересказанное в особой ритуальной формуле — *синтема* (σύνθημα). Кереньи пишет об этой формуле:

По всей видимости, мисты должны были идентифицировать себя определенными словами, дошедшими до нас как их пароль и условный знак, или *synthema* (σύνθημα). Эти слова являются кратким изложением всего того, что посвященным необходимо было сделать, прежде чем, как состоится их допущение к эпопее. Дошедшая до нас форма ясно излагает лишь то, что не являлось тайной: «Я постился, пил кикеон, брал предметы из большой корзины и, совершив обряд, положил их в маленькую корзину, откуда переложил их назад в большую корзину».

Слово, переведенное мною как «маленькая корзина» — это *κάλυθος*, тогда как «большая корзина» — это *κύστη*, *cista mystica*¹.

Переложение предметов играло важную ритуальную роль. При этом то, что Кереньи называет «большой корзиной», *κύστη* или *cista mystica* было одним из главных атрибутов дионисийского культа. В этой

¹ Кереньи К. Элевсин. С. 85.

«большой корзине» вакханки носили священный предмет дионисийских мистерий, который также оставался тайным, а следовательно, что именно было содержанием этой *cista mystica* достоверно так и остается неизвестным. Но важен сам факт двойного перемещения: как и во всей структуре Элевсинского сюжета, мы сталкиваемся с двойным тактом: Малые мистерии — Великие мистерии, смерть — воскресение, закрытие глаз — созерцание световой эпифании, гибель зерна — рождение колоса, потеря дочери — обретение дочери, время в Аиде — время на Земле, два дара, скорбь — веселье и т. д. Посвящаемый берет нечто из «большой корзины», которая может играть роль бытия или идеи, и перекладывает в «маленькую», обозначая так проявление отдельной особи в мире, а затем из «маленькой корзины» нечто снова перекладывается в «большую», как возвращение частного к общему, образа к архетипу.

Кроме двух корзин, «малой», *κάλαθος*, и «большой», *κύστη*, в дионисийских обрядах фигурировал и еще один аналогичный предмет — *веялка*, *λίκνον*, *mystica vannus* на латыни. Кереньи упоминает о нем, описывая сцену посвящения Геракла в «малые мистерии»:

Теперь жрица приступает к более тщательному очищению. (В Элевсине было две жрицы). Над его головой жрица держит плетеную веялку — инструмент, обычно используемый для очищения зерна, кроме того, в нем хранились и переносились принадлежности для Дионисийских обрядов: фаллос и маска. В такие корзины обычно клали младенцев: как божественных, так и человеческих. К ним относились как к зерну, семенам того, что произрастет в будущем. Глядя на *ликнон*, веялку, человек думал как об очищении, так и о состоянии младенчества, к которому возвращался претендент¹.

Здесь мы снова видим прямую гомологию между человеком и зерном. Ликнон служит для очищения зерна от мякины, но он же является и колыбелью новорожденного младенца. Однако, что и в отношении того, чем были принадлежности дионисийских обрядов, переносимые в ликноне, также нет окончательной ясности — из некоторых свидетельств можно предположить, что там находились предметы, упомянутые Кереньи, — фаллос и маска, а из других, что это были змеи или священные плоды.

Платон в фундаментальном диалоге «Тимей» прибегает к образу веяния зерна и символизму сита при описании того, что называет «третьим родом» — Кормилицей и Восприемницей, то есть «материей», «пространством» или Матерью вещей.

¹ Кереньи К. Элевсин. С. 78.

А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду podobных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при провеивании зерна и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихий] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобразности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог¹.

τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραينوμένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσαν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μῆθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίμπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σειεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὐτὴν πάλιν ἐκείνα σειειν: τὰ δὲ κινουμένα ἄλλα ἄλλοσε αἰεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα, ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου καθαρσιν σειόμενα καὶ ἀνικμώμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρῆα ἄλλη, τὰ δὲ ματὰ καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἵζει φερόμενα ἔδραν: τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος, τὰ μὲν ἀνομοιοτάτα πλείστον αὐτὰ ἀφ' αὐτῶν ὀρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιοτάτα μάλιστα εἰς ταῦτόν συνωθεῖν, διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθῆν γενέσθαι. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως: ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἵχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα, παντάπασί γε μὴν διακεῖμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τιнос θεός.

¹ Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 456.

Платон дает философское толкование ликнона как фундаментального женского начала, которое лежит в самом основании мироздания и воспринимает в себя порожденный образ — Вселенную как Сына, воспроизводящего в переменчивой структуре становления и гибели неизменный и вечный образец — Небесного Отца. Таким образом, «великая вейлка», *mystica vannus* Великой Матери, вмещает в себя само родившееся в горизонте имманентности солярное Божество. Здесь снова мистериальный символизм Великой Матери напрямую соприкасается с философской системой платонизма, в очередной раз обнаруживающей единство структуры.

Бездна скорби и неожиданный Сын

Важно, что основой Элевсинского повествования выступают именно две женские фигуры — Мать и Дочь, Деметра и Персефона. Историк религии Вальтер Отто (1874–1958) справедливо замечает по этому поводу:

Хотя каждый из богов имеет своих отца и мать, другого примера такой тесной связи между матерью и дочерью нет¹.

В отличие от аналогичной картины в египетских мистериях Осириса и Исиды, от мифа об Орфее и Эвридике или от классического сюжета культа Кибелы, здесь теряют друг друга не возлюбленные разного пола, но Мать теряет Дочь, которая уходит в мир мертвых. Однако еще страшнее для Деметры, чем обнаружить Дочь в мире мертвых, похищенной его царем, это вообще не знать какое-то время, куда она пропала. Ужас Деметры от утраты дочери составляет наиболее архаичный и, вероятно, чисто матриархальный слой всего Элевсинского сценария. Отношения Матери и Дочери представляют собой самый глубинный слой культуры, в которой маскулинное или маскулиноидное начало вообще отсутствует. Поэтому скорбь Деметры является выражением чистой и абсолютной женской *тоски*, в которой проявляется глубина и безграничность приваивости. Скорбь Матери в отношении пропавшей Дочери есть *чистая скорбь*, не окрашенная никакой даже отдаленной гендерной полярностью. Это утрата чего-то гораздо большего, чем собственное я, это невыносимое лишение Матери собственного материнства в его чистой стихии — *рождения того же самого*. То, что образ Деметры и образ Персефоны представляют собой два аспекта одной и той же женской

¹ Отто В. Смысл Элевсинских мистерий // Кереньи К. Элевсин. С. 255.

архетипической фигуры, подозревали многие историки. Вальтер Отто пронизательно замечает:

Деметра оплакивает дочь, похожую на нее саму, как двойник¹.

В этом случае скорбь Деметры и есть скорбь Персефоны, ее собственная смерть, ее исчезновение для самой себя. Причем даже больше, чем это — это смерть своего глубинного начала, *гибель женского корня*. В этом можно увидеть прямое влияние матриархальной традиции. Но в самой критической точке мистерии речь заходит не просто о возвращении Персефоны, но о *появлении Сына*.

Кереньи пересказывает и комментирует сведения о некоторых деталях Элевсинского ритуала, почерпнутые из христианских источников.

От христианского ученого, известного нам по имени Ипполит, мы узнаем, что иерофант руководил ночной церемонией «под большим огнем». Его трон стоял довольно близко к взмывающему пламени и был защищен своей собственной крышей. «Открывая великие и сокровенные таинства, — пишет Ипполит, — он громким голосом провозглашал: "Владычица родила священного мальчика, *Бримо* родила *Бримона!*" То есть Могущественная — Могущественного». (...) Слова *Вριώ* и *Вριός* из песни иерофанта — не выдумка. Они встречались в Северной Греции и считались в Аттике чужеземными именами. Фракийские предшественники жрецов Элевсина могли принести их с собой.

Эти слова, в данном контексте переводимые как Мать и Сын, позаимствованы христианским ученым у человека, сведущего в этом вопросе, который, цитируя этот выкрик, руководствовался чисто лингвистическими соображениями, намереваясь объяснить его. *Бримо*, в первую очередь, служит обозначением царицы подземного мира — Деметры, Кору и Гекаты в их качестве богинь царства мертвых. Именно так Медея взывает к владычице царства теней у Аполлония Родосского, имея в виду, главным образом, Гекату, ее самую призрачную манифестацию: «Мертвых царицу *Бримо* подземную, что ночью бродит!» Она родила в огне: богиня смерти родила. Какое откровение!²

Богиня смерти, мертвая Дочь, спустившаяся в Аид, родила — причем родила именно *Сына*. Также в огне родила недоношенного Дио-

¹ Отто В. Смысл Элевсинских мистерий. С. 256.

² Кереньи К. Элевсин. С. 111 — 112.

ниса Семела, испепеленная огненной эпифанией Зевса. Этот момент полностью переворачивал оптику материнской скорби: из недр Смерти и Ночи рождается мужской свет. Бримон, Βρῖμων — это Йахх, имя, под которым фигурировал в Элевсинском цикле Дионис.

Кереньи пишет:

Семела, хотя и не-элевсинского происхождения, так же представляет собой соответствие Персефоны. Среди присутствовавших на мистериальном празднестве богов образу юного Диониса более всего соответствовал Иахх. В обряде Афинских Ленэй элевсинский дадух приказывал толпе: «Вызовите бога!» После чего люди кричали: «Семелин Иахх, даритель богатства!» И на земле рождался юный Дионис. В мистериальную Ночь при своем подземном рождении Дионис присутствовал как Иахх — элевсинская двойная перспектива допускала это¹.

Таким образом, абсолютная женская тоска, пост, экстатический зерновой феминоидный напиток кикеон и спуск в Преисподнюю, дойдя до предельного напряжения в ходе цикла мистерий, разрешались в триумфальном утверждении. Так в мир являлось мужское начало — Сын, Бримос, Йахх. То чего не было в структуре Матери-Земли и ее дочери, появлялось не сверху, но снизу — из бездны отчаяния, скорби, утраты и смерти. В Элевсине не столько «вызывали бога», как создавали для его эпифании все контрреловия — Бог рождался не от полноты, но от нищеты, не от избытка могущества, а из истощенности бытия, на его самом нижнем пределе. Казалось, стихия несчастья абсолютна и захватила собой все. Но на пределе отчаяния в момент ужаса перед полным уничтожением (Деметра запирает растительность, обрекая людей на гибель, а богов на заброшенность и забвение в отсутствие жертв) происходит Элевсинское чудо: рождается Сын.

Так Логос Кибелы переходит в Логос Диониса, образуя фундаментальный метафизический аккорд крестьянской патриархальной цивилизации.

К Элевсинской полночи: народный историал

В отношении русского крестьянства мы должны предположить наличие в основе его мировоззрения сходного сценария. Этот сценарий следует искать на уровне архетипов, связанных как непосредст-

¹ Кереньи К. Элевсин. С. 169.

венно с аграрным трудом и его циклами, так и с параллельной философской составляющей. Он образует своего рода народную мелодию, которая является непрерывным семантическим фоном, выбирая из доминирующей идеологии или религии наиболее важные для своей структуры элементы.

Совершенно очевидно, что многие христианские сюжеты — в частности, апокрифические мотивы «Хождения Богородицы по мукам»¹, крестьянское толкование многих религиозных праздников в их привязке к аграрному циклу и образы различных святых — были истолкованы именно в таком духе. Гибель и страдания ведут к воскресению и высшему световому созерцанию. Так действует глубинная философия народа, нацеленная на то, чтобы превратить бездну женской тоски в триумф небесного рождества. В этом и заключается воля к Царству Земли, возникающему из самых последних и темных недр.

Однако если структура обрядов и представлений, связанных с первым даром, то есть собственно с земледелием и мистерий зерна в целом, может быть частично восстановлена — с учетом русских народных трактовок основных мифологических и гендерных архетипов — прежде всего русской Матери и русского Отца, найти следы собственно русской эпоптии представляется в высшей степени затруднительным. В какой форме проходили эти крестьянские инициации? Представляли ли они особый обряд и особый институт или распределялись по различным праздникам, событиям, сказаниям и обычаям в более рассеянном состоянии? Прямых следов ни мифа, ни ритуала Элевсинского толка мы не находим. Но это не значит, что их не было. Более того, нечто подобное просто *должно было быть*, и если знать, что мы ищем, то ситуация будет не столь безнадежной, как кажется на первый взгляд. Поиск следов Элевсинской идеологии в русском народе и составляет путеводную нить русской трилогии, от которой, однако, нам постоянно придется отклоняться, поскольку обилие материала государственного Логоса и слабая проявленность собственно народного мировоззрения, которое постоянно подвергалось давлению, вытеснению и трансформации со стороны политических и религиозных элит, не позволяют сосредоточиться на народном историале в полной мере и с должной степенью внимания. Однако можно надеяться, что само привлечение внимание к Элевсинской составляющей аграрной цивилизации, а русская цивилизация и была

¹ Хождение Богородицы по мукам // Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М.: Типография товарищества «Общественная польза», 1863. С. 23–39.

на уровне народа исключительно аграрной, позволит наметить новый подход к этой фундаментальной проблеме.

Здесь можно выдвинуть одно предположение. Условная Элевсинская идеология могла иметь в русском народе две принципиальные версии. На раннем этапе, когда политические структуры вертикальной организации были относительно слабыми или вообще у некоторых групп восточных славян отсутствовали (в эпоху «скифов-пахарей»), преобладала первая версия этой идеологии, которая отличалась *совершенной и законченной цикличностью*. Вся драматургия смерти и воскрешения, женской скорби и светоносного рождения Сына развертывалась в структуре года или в аналогичных году относительно небольших — по крайней мере сопоставимых с длительностью человеческой жизни — периодах. В такой ситуации народ жил в условиях «вечности», где время было интегрировано в ткань основополагающего аграрного мифа. Никакой динамики и никакого развития общего сценария не происходило. При этом такое положение дел могло сохраняться в течение неопределенно долгого промежутка времени. Если собственно Элевсинский культ в Аттике в неизменном виде существовал как минимум тысячелетие, то те структуры, на которых он был основан, имели за собой несколько тысячелетий почти не менявшейся аграрной цивилизации Балкан и Анатолии. Так же должно было обстоять дело и со славянами: жизнь в условиях оседлости и земледелия вполне могла отличаться удивительным постоянством, поскольку в центре такого повторения стоял момент высшего экстатического созерцания, а путь к нему сопровождался серией мистериальных событий, переживаний и потрясений, которые, тем не менее вписывались в общее равновесие — жизни и смерти, боли и воскрешения, Матери и Отца — перекладывания мистических предметов из «большой корзины» в «малую» и обратно.

Но в какой-то момент все славяне, в том числе и восточные, то есть русские, были выведены из этого состояния под воздействием воинственных туранских и германских элит, которые начиная с готов, аваров и вплоть до Рюриковичей вовлекли земледельцев в жестко вертикальную модель политической организации, что не позволило им в полной мере продолжать жить в полностью замкнутой системе. Государственный Логос вторгся в бытие русского мира и установил в нем свои правила. Принятие христианства еще больше обострило новую модель понимания времени — отныне как линейного процесса. И хотя народ тяготел к вечности, с какого-то момента защищать неизменность структур аграрной культуры стало невозможным. Вот здесь-то и можно обнаружить начало русского народ-

ного (крестьянского) историала. Скорее всего, он явился следствием влияния именно государства, разомкнувшего своей необратимой темпоральностью русскую вечность. При этом на первом этапе крестьянство попыталось игнорировать этот импульс, стараясь перетолковать дискурс государства и новой религии в своем привычном — «Элевсинском» — ключе. Но все же полностью этого осуществить не удавалось в силу возрастающего давления государственного Логоса, и в частности, христианской идеологии, и начиная с определенного момента *русская вечность была взломана*.

Результатом этого сдвига явилось в высшей степени фундаментальное явление: переход от синхронической трактовки Элевсинского сценария в структуре года к более масштабному и диахроническому циклу, кульминация которого была отнесена в неопределенное будущее и в ходе такого перенесения приобрела *проблематичный* характер. Так Элевсинский цикл постепенно развернулся в народный историал, народную телеологию и народную эсхатологию. Это значит, что в духе мистерии русским народом стал восприниматься *сам исторический процесс*. Таким образом, русская Цивилизация Деметры перешла от статического в динамическое состояние, изменив параметры своей диалектики.

Как и в случае основополагающего мифа Элевсина историал структурировался как нагнетание скорби Великой Матери, потерявшей Дочь, то есть саму себя и *что-то* еще большее. В целом народ осознавал свое присутствие во времени как спуск в ад, как Элевсинская процессия. Но этот *онтологический спуск* составлял не просто и не только движение в сторону все более и более диссипативной депрессии, но и параллельное нагнетание эсхатологического ожидания. Русский народ жил в ожидания кульминации всей мистерии — *преображающего видения и рождения русского Сына*. Однако путь к этому был отныне не ритуальным, воспроизводимым год от года в неизменной аграрной сакральности, но спроецированным на ткань линейного времени, параметры которого задавало государство. Народу же оставалась интерпретация. Русские спускались в ад, в Подземную Русь в поисках Персефоны, пропавшей Дочери. Это сближало народ с Логосом Кибелы. При этом само это сближение было не просто переходом на сторону Логоса Великой Матери, но труднейшим испытанием дионисийского посвящения. Русские спускались в ад, чтобы победить ад, чтобы его преобразовать и трансформировать, чтобы обрести в его глубине нечто, что этому аду не принадлежит, что было им похищено, как Кора, и скрыто, но чему суждено снова вернуться к людям и к изначальным божественным истокам. Так миф Деметры стал *параллельным историалом русского народа*.

Трудно даже приблизительно определить, когда происходит замыкание вечности и проекция Элевсинского сценария на стихию относительно линейного (то есть все же замкнутого, но только в слишком большом масштабе, чтобы окинуть его обычным взглядом или измерить мерой обычной человеческой жизни) времени. Вероятно, это происходит параллельно ассимиляции христианства. При этом вначале христианство на уровне крестьянской культуры перетолковывается в контексте вечности и годового цикла, и лишь позднее и весьма постепенно историческое измерение все же начинает осознаваться.

Первые признаки этого мы встречаем в эпоху новгородских ересей. Более контрастно стихия времени дает о себе знать в конце XV века, когда Московская Русь освобождается из-под власти Орды и становится Третьим Римом. Это аффектирует прежде всего самосознание политической элиты, но в какой-то мере достигает как Событие и народных глубин.

Уже совершенно определенно мы обнаруживаем тематизацию линейного времени, эсхатологии и телеологии в русском старообрядчестве в XVII веке с его преданием о Граде Китеже и трагическим ожиданием скорого прихода Антихриста. Тогда же появляются массовые русские секты — прежде всего хлысты, которые сочетают христианские образы с народными экстагическими практиками, также, возможно, уходящими корнями в обряды из Элевсинского круга. В XIX веке внимание к народному историалу начинает все больше проявлять русская аристократия, а славянофилы выдвигают тезис о народности на первый план.

Кульминационным моментом в оформлении народного Логоса является рождение русской софиологии, где гештальт Софии, по сути, и становится синонимом Коры, а различные элементы софиологии, равно как и дионисийство культуры Серебряного века придадут Элевсинской эсхатологии почти прозрачную и эксплицитную форму. В левой политической версии аналогичные мотивы мы видим у народников и позднее эсеров¹.

В конце XIX — начале XX века предчувствия близости финального преобразования и преобразующей эпоптии достигли своей кульминации. Целый ряд самых глубоких и тонких русских мыслителей и мистиков — поэты А. Блок, Н. Клюев, С. Есенин, В. Брюсов (1873 — 1924), В. Хлебников и др., писатель Б. Пильняк (1894 — 1938), А. Платонов (1899 — 1951) и др., философ П. Флоренский — увидели в большевизме именно финальное Событие, венец русской исто-

¹ Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 1998.

рии. Однако через какое-то время стало ясно, что это было лишь симулякром преобразования. И это заставило русских вернуться в режим глубинной скорби, продолжив движение к центру ада, в последние пределы Подземной Руси. Предельную версию отчаяния, с которой снова проявляется Элевсинский сюжет в контексте фундаментального разочарования, мы видим у крупнейшего поэта Серебряного века Федора Сологуба (1863 – 1927), одного из самых глубоких и тонких авторов, сумевшего проникнуть в кибелические пласты русского начала:

Печаль в груди была остра,
Безумна ночь, —
И мы блуждали до утра,
Искали дочь.
Нам запомнилась навеки
Жутких улиц тишина,
Хрупкий снег, немые реки,
Дым костров, штыки, луна.
Чернели тени на огне
Ночных костров.
Звучали в мертвой тишине
Шаги врагов.
Там, где били и рубили,
У застав и у палат,
Что-то чутко сторожили
Цепи хмурые солдат.
Всю ночь мерещилась нам дочь,
Еще жива,
И нам нашептывала ночь
Ее слова.
По участкам, по больницам
(Где пускали, где и нет)
Мы склоняли к многим лицам
Тусклых свеч неровный свет.
Бросали груды страшных тел
В подвал сырой.
Туда пустить нас не хотел
Городовой.
Скорби пламенной язык ли,
Деньги ль дверь открыли нам, —
Рано утром мы проникли
В тьму, к поверженным телам.

Ступени скользкие вели
В сырую мглу,
Под грудой тел мы дочь нашли
Там, на полу...¹

Здесь поиски Кору завершаются холодным ужасом необратимого и ничем не восполняемого откровения чистой бездны.

Собственно это движение в ад продолжается и до настоящего времени, но сама логика Элевсина, предопределяющая русский народный историа́л, основана *на абсолютной убежденности в светлом финале*, который станет истинным телосом русского присутствия в мире. Поэтому момент эсхатологического преображающего видения эпоптии, рождения Сына, великого воскресения может быть подделан, отложен, но не может быть отменен, поскольку только он и придает русскому (народному) историа́лу смысл и онтологическое измерение, делая его действительным. Русские как народ есть в той мере, в какой они идут к моменту Элевсинской полночи.

¹ Сологуб Ф. Искали дочь // Сологуб Ф. Собр. соч. Т. 8. М.: НПК «Интелвак», 2004. С. 249–250.

Часть II. Русская Мать

Глава 7. Основания: Русская Мать

Следы матриархата: русская Навь

Структуры матриархальной цивилизации Восточной Европы, которые лежат в основании русского Дазайна на самой последней глубине, трудно достоверно реконструировать и распознать в силу того, что они подверглись фундаментальному давлению индоевропейского патриархата, воздействовавшего на эти донные слои в течение нескольких тысячелетий. Это давление было не одновременным и мгновенным, но распространялось на целые эпохи, что и составляло сущность русской Ноомахии в контексте крестьянского мира. Собственно русский мир и был основан на этом диалектическом отношении, во многом предопределяя тем самым саму русскую идентичность и русский историап.

Мы видели, однако, в отдельном томе «Ноомахии», посвященном славянам Восточной Европы¹, что следы цивилизации Великой Матери все же довольно отчетливо сохранились у славян², что и дало основание некоторым историкам — в частности, Эвели Гаспарини (1900 — 1982) — говорить о «славянском матриархате»³. При рассмотрении «славянского матриархата», который, строго говоря, следует понимать как метафору или указание на наличие глубинного и отчасти параллельного матриархального измерения в контексте патриархальной индоевропейской культуры у южных и западных славян, мы обращались и к русскому материалу, поскольку славянское единство сохранялось довольно долго, и общность культуры и религиозных представлений у разных ветвей славянства прослеживается очень хорошо. Более того, многие выводы относительно славянской цивилизации Нави мы, вслед за Гаспарини, делали на основании именно восточнославянских представлений и мифов, а сам Гаспарини считал, что именно у русских следы «славянского матриархата» сохранились лучше всего.

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

² Они есть также у некоторых других восточноевропейских народов — фракийцев и иллирийцев. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

³ Gasparini E. Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi. V. 1 — 3.

Из контекста древнерусских преданий и мифов мы взяли самую идею Нави как славянского представления о подземном потустороннем мире, уходящего к цивилизации Великой Матери. Очевидно, что оно не только предопределяет воззрения восточноевропейских славян, но в еще большей степени относится именно к русскому мировоззрению. *На самом глубинном уровне русский народ также относится к цивилизации Нави*, а следовательно, разделяет ее основные характеристики с другими восточноевропейскими культурами. Поэтому мы использовали это выражение применительно к восточноевропейским народам.

Следует подчеркнуть, что если в индоевропейской оптике область Нави является половиной или просто частью Вселенной, представляя собой ночные и посмертные миры, сопряженные с подземными территориями, женским началом и теневыми сторонами онтологии, то в матриархальном контексте Навь охватывает собой все поле проявления — снизу доверху, инклюзивно включая в себя всю полноту явлений, существ, ситуаций и процессов. Навь — это философия, в чем-то сходная с материализмом, утверждающая, что в основании любого наличия лежит *невидимое нечто* («материя», Великая Мать), расположенное под дном явленного мира. Туда уходят существа и оттуда они появляются к существованию. Небо, свет, солнце, день и мужское начало в такой оптике также являются телесными, вещественными, «материальными», поскольку всегда несут на себе следы происхождения из всепорождающего лона Великой Богини, достойной — как Мать Всего — высшего почитания. Мать-Сыра Земля в таком контексте является всеобщим всеохватывающим гештальтом, который своим всепроникающим наличием и конституирует Навь как среду, ткань существования и движения, и даже само бытие, представляющееся в этом горизонте лишь трепетанием складок Нави.

Изначально Навь — это не просто зона бытия, но способ восприятия и прочтения всего бытия, бытия как такого; *Навь включает в себя все* и даже то, что по видимости исключает, но что остается втайне неразрывно связанным с ее тотальной стихией. Параллели философии Нави с материализмом неслучайны. При том, что материализм представляет собой философское учение Европы Нового времени, а Навь является древнейшим архаическим прекоцептом, между ними существует глубинная ноологическая и структурная связь, поскольку материализм является ярким выражением Логоса Кибелы, который имел аналогичные формы и в Античности (в финикийской космоло-

гии¹, у некоторых досократиков — Демокрита, а позднее у Эпикура² и Лукреция³), именно эти формы и стали отправной точкой становления научного мировоззрения Нового времени. Таким образом, в основе «нового» (как постсредневекового) лежит нечто очень «древнее» — палеоевропейские мотивы цивилизации, предшествующей приходу в Европу индоевропейских культур⁴.

Сам термин «Навь» является индоевропейским, и в палеоевропейском языке это начало называлось как-то иначе. И сам концепт Нави также имеет индоевропейский оттенок, так как обобщенно выражает идею смерти, то есть *темной стороны бытия*, в то время как в культуре Великой Матери он означал скорее *всеобщее* хтоническое начало, не только *забирающее*, но и *дающее* жизнь⁵.

Слово «навь» происходит от индоевропейского корня *nāu- (*nəu-; *nū-), означавшего «смерть», «труп», и производные от него понятия — «нужда», «нехватка»⁶. Отсюда готское *paus* («труп») и *paufs* («нужда», «принуждение»), латышское *pāwe* («смерть»), староирландское *pūne* («голод», «нужда»), кимрское *peued* («тоска», «нужда»), литовское *pūvuti* («мучить», «убивать»), славянское «уныние», «нытье», а также собственно «нужда» и т. д. Однако негативный смысл индоевропейской основы *nāu- скрывает под собой иную — более архаическую — семантику, где область смерти и ночи осмыслялась в ином не столь прямолинейном и дуалистическом ключе. Навь соответствовала тому, что в социологии воображения называется «мистическим ноктюрном»⁷, то есть переходом субъекта на сторону объекта или миграцией жизни в сферу смерти. В этом режиме происходит тотальное переворачивание классической (диурнической, аполлонической, мужской и дневной) логики, но при этом, естественно, умное начало не может полностью превратиться в свою противоположность, все же оставаясь именно мыслью, что порождает особый тип и онтологии, и гносеологии. Платон в «Тимее»⁸ назвал

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

² Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

⁴ Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

⁵ Отголоски этого мы видим в Элевсинских мистериях, где празднуется рождение богиней Смерти, то есть самой Смертью, нового (мужского) божества — Йакха, Бримоса.

⁶ Pokorny J. Indogermanische etymologisches Wörterbuch. Bern; München: Francke Verlag, 1959. S. 756.

⁷ Дугин А. Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

⁸ Платон. Тимей. С. 455.

такое мышление «λόγος νόθος»¹. По сути речь идет о гносео-онтологическом гибриде — о предельно тяжелом и мутном — глишроидном («склеенном») мышлении, или о внешнем мире, имеющем характер свинцово тяжелой, но все же едва-едва управляемой галлюцинации².

Русская Навь, осмысленная в индоевропейском контексте диурна, как его антипод и антагонист светового патриархального героического начала, была в своих корнях успокаивающим и основополагающим, учреждающим концептом, фундаментальным началом особой *материнской онтологии*. Следы такого толкования Нави мы встречаем в некоторых традициях, преданиях и обрядах, сохранившихся у восточных славян.

Двоиственное толкование Нави, где индоевропейское понимание пассивной и чисто привативной негативности незаметно переходит в некоторую активность, в могущество и силу, можно проследить в развитии изначальной семантики индоевропейского корня *nāu- от пассивного «нуждаться» (чистый недостаток) к активному «нудить», «вынуждать» (оказывать силовое воздействие). Прекрасный пример этому мы видим в евангельском тексте:

Царствие небесное нудится, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται
и нуждницы восхищаютъ е³. α, καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν.

Здесь глагол «нудить» передает именно упорное приложение усилий и сил, то есть особую форму активности, а существительное «нуждницы» описывает того субъекта, который это действие совершает. Эти славянские слова передают греческие βιάζω («добиваться чего-то силой») и βιαστής («человек использующий силу», «насильник» в византийскую эпоху с коннотацией принудительного соития). Греческое понятие, в свою очередь, восходит к корню βία («могущество», «сила») и индоевропейскому корню *g^weiǵ-⁴, означающему также силу в ее активном, всеподчиняющем значении, победу, доминирование⁵. Таким образом, в славянском языке индоевропейский корень, несущий смысл смерти и пассивности, нехватки и слабости

¹ В русском переводе это дается как «незаконное умозаключение». См. подробнее: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

² Феноменология мистического ноктурна убедительно описана в рассказах русского писателя Юрия Мамлеева (1931 – 2015) или македонского писателя Славко Яневского (1920 – 2000) в его эпопее про жителей местечка Кукулино. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль.

³ Евангелие от Матфея. Гл. 11:12.

⁴ Pokorny J. Indogermanische etymologisches Wörterbuch. S. 469.

⁵ Отсюда санскритское jāyá, «победитель», авестийское jāyati, «побеждать», и т. д.

(«нужда», «нытье» и т. д.), передает активное, атакующее значение (греческое βία). В этом можно распознать как раз влияние палеоевропейского слоя русской идентичности, где Навь выступает не только как привагия, но и как высшее и изначальное могущество, то есть *сила*¹.

Структура Нави неразрывно сопряжена с «*философией силы*», то есть представлением о мире как игре хтонических сил, баланс которых остается в целом неизменным, а любое приращение с неизбежностью сопровождается убылью². Эта «философия силы» во многом определяет структуру русской волшебной сказки, которая представляет собой чаще всего *повествование о равновесии*, которое нарушается (завязка), что становится содержанием самого рассказа, и в конце концов восстанавливается³. Соблюдение такого баланса продиктовано «мистическим ноктюрном», который не допускает асимметрии или неопределенного конца — все то, что заслуживает быть рассказанным, должно с необходимостью представлять собой *утверждение баланса*, заклинание во имя равновесия. Пропавшее должно быть найдено, украденное возвращено, подаренное уравновешено ответным даром (отдаривание). Собственно же сюжет о посещении героем сказок мира мертвых (Нави) также является столь частым потому, что он представляет собой необходимую половину жизни — подчас такое путешествие в Навь предпринимают как раз для того, чтобы воскресить кого-то, что-то вернуть или восстановить. Смерть, потусторонний мир и гипохтоническое пространство в модели матриархата есть одновременно всепорождающий и всеоживляющий источник⁴. Субъект рождается из объекта, чтобы снова превратиться в объект, и снова родиться. Речь идет не о перевоплощении души, но о фундаментальной континуальности глубинной материнской субстанции, а все существование является лишь колебанием ее ткани, рябью на ее поверхности.

¹ В других индоевропейских языках корень *g^weǵa- претерпевает аналогичную, но обратную по смыслу трансформацию и в древнеиндийских и древнегерманских языках переносится на того, кто *подвергся* насилию, воздействию силы (в частности, силы времени) и стал от этого «слабым», «разбитым», «больным», «расслабленным» — индийское jivti- («слабый», «беспомощный», «старый»), jūāni-ñ («старческая дряхлость»), англосаксонское swincan, āswınca («исчезать», «отнимать») и т. д. Pokorny J. Indogermanische etymologisches Wörterbuch. S. 470.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

³ О том, как в русской сказке под влиянием индоевропейской культуры конец оказывается не просто новым началом, но моментом преобразования, мы поговорим в конце данного тома «Ноомахии».

⁴ Элевсинский мотив рождения в смерти.

В горизонте Нави Земля не основа, но бездна, поэтому она «сыра», проницаема. В Землю можно нырнуть, под ней можно жить, она не нижний предел манифестации, начинающейся с Небес (как в классической топологии Турана), но многомерное бескрайнее *вместилище* сущего, Восприемница и Кормилица платоновского «Тимей»¹.

Этот уровень Нави не является объектом тематизации и не имеет определенного образа. Это скорее мировоззренческий и культурный фон, пронизывающий повествования, сюжеты, обряды и гештальты русского фольклора. Собственно праздники поминовения мертвых — Навий понедельник (накануне Радуницы) и родительские субботы, связанные с пасхальным циклом и отдельно стоящая Дмитриевская — были календарными моментами сугубого взаимодействия с миром мертвых; в эти дни совершались обряды поминовения покойников, продолжавшие отчасти традиции дохристианских древнеславянских тризн. Это были точки входа в Навь живых и периоды возвращения покойников («дедов» у белорусов) к своим потомкам. Эти пересечения актуализировали весомость и актуальность Нави; отсюда обычай «кормления мертвых», оставления еды на кладбищах и выливания вина на землю — прибитки (наличие) добровольно отдавались миру фундаментальной нужды, которая сама приобретала наглядность наличия в образах возвращающихся мертвецов². Тем самым восстанавливалось равновесие сил: жертвы живых компенсировали мертвым их нехватку бытия, за что мир смерти посылал благословение и жизнь пока еще живущим вместе с предостережением об их неминуемом конце.

Навь становится Матерью

В центре Нави, философии силы находится ключевой образ, представляющий собой ее первую конкретизацию, воплощение и полюс. Здесь всеобщая рассеянная стихия Нави приобретает отчетливую концентрацию и выражается в гештальт. Таким гештальтом и является *Великая Мать* как фигура, как нечто *выделенное, вырезанное* (отсюда «об-раз» — «нечто об-резанное») из всеобщности хтонической субстанции — Сырой Земли. Становясь Матерью, то есть сопрягаясь с фигурой человеческой женщины, философия Нави переходит от общего к конкретному, зримому, представимому и осязаемому, к эйдосу.

¹ Платон. Тимей.

² Иногда в зловещей форме упырей и оборотней, «заложных покойников», «навья».

Мать-Сыра Земля является центром древнейшего палеоевропейского мировоззрения, воспринятого славянами. Как мы видели в других томах «Ноомахии»¹, в индоевропейском (шире туранском) обществе женское божество мыслится прежде всего как небесное начало и супруга высшего Отца, которая приносит души людей в тела. Мать не рождает, рождает только Отец, а Мать лишь способствует этому. Поэтому она не считается порождающим началом, но лишь «вместилищем» и «кормилицей». Платон в «Тимее» хотя и употребляет в отношении материи (пространства, χώρα) слово «Мать»² (μήτηρ), но предпочитает говорить о Кормилице (τιθήνη) и Восприемнице (ὑποδοχή)³, чтобы подчеркнуть отсутствие прямой связи этого начала с самим содержанием того, что рождено и что в его глазах полностью определяется Отцом (πατήρ), то есть Идеей (ιδέα), образцом (парадигмой, παράδειγμα). С точки зрения диурна Мать (материя) миру не родная, она в каком-то смысле ему Мачеха, родным является только Отец, поскольку род определяется через него. На этом строится структура отцовского права (Vaterrecht). Мать мыслится в полном смысле рождающей, производящей, созидющей, а поэтому обладающей правом на свое порождение лишь в контексте доиндоевропейского, матриархально-хтонического мировоззрения. Мать является родной ребенку лишь в матриархальной оптике, для жестко патриархального строя она всего лишь восприемница и кормилица.

Наличие у славян такого образа Матери-Сырой Земли явно указывает на этот древнейший восточноевропейский — Трипольский — след. В русских преданиях, пословицах и сказках материнство рождающей Земли подчеркивается многократно. Мать-Сыра Земля не получает нечто от Неба, как дар, но именно дает сама от себя. В этом глубинное понимание мистерии гипохтонической женственности как вселенской утробы, наделенной высшим могуществом давать (и забирать) жизнь. При этом практически всегда — вне христианского теологического контекста — Мать-Сыра Земля выступает в сказочных сюжетах, обрядах и поговорках одна, сама по себе. Даже если ее образ переносится на плодородную — возделанную мужиками — пашню, она мыслится сквозь эту обработанную «сухую», высушенную солнечным мужским светом почву — сырой и изначальной; именно ее сырость, открытость внутренним гипохтоническим безднам Нави и является источником жизни, а не небесные мужские се-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

² Платон. Тимей. С. 453.

³ Там же. С. 452, 456, 496.

мена, оказывающиеся в этой оптике вторичными. Здесь мы имеем дело скорее с *мистерией почвы*, нежели с *мистерией зерна*.

На следующем этапе Мать-Сыра Земля как самый общий образ сконцентрированной Нави рассеивается на целый спектр женских персонажей — «богинь» в дохристианскую эпоху и отдельных святых или, напротив, злых духов — в христианскую. Так, в народном христианстве некоторые изначальные черты Матери-Земли переносятся и на саму Богородицу, которая в теологическом контексте эллинской религиозной традиции исторически представляет собой земную женщину, архетипически же — фигуру небесной световой (ангелической) женственности, строго соответствующей индоевропейскому патриархальному мировоззрению, а также платоновской «восприемнице» (ὑποδοχή) и «кормилице» (τιθήνη).

Следует обратить внимание на традиционные русские вышивки, где все человеческие фигуры представлены исключительно в *виде женщин*, чаще всего окруженных зверями (иногда рогатыми), птицами и растительным символизмом. Так, в неприметных узорах и каймах рушников, платков и других тканей устойчиво воспроизводится фундаментальный для глубинных основ русской идентичности гештальт Великой Матери, «кодирующий» русское мировоззрение в его основаниях.

Мокошь: двойная герменевтика

В пантеоне князя Владимира (960 — 1015) мы встречаем упоминание о женском божестве Мокошь, которое часто рассматривается как общеславянское наименование Великой Богини, дольше всего сохранившееся у русских. Однако в том контексте, в котором она чаще всего фигурирует в сводках о рудиментах русского язычества, мы видим в ней скорее небесные черты. Она представляется супругой небесного Бога Отца Громовержца (Перуна) или замещающего его бога Ветра (Стрибога)¹. Мокошь устойчиво связывается не только с водой (само название «Мокошь» надежно реконструируется из старославянского *мок-, мокг-* — влага), но и с молнией, огнем, что подчеркивает ее небесный характер. Тесную функциональную связь образа Мокоши именно с небесным пантеоном и ее роль супруги Громовержца (Перуна) подробно исследуют Иванов и Топоров в работе «К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа»². Они справедливо сближают Мокошь

¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси.

² Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа.

с иранской богиней Arədvī Sūrā Anāhitā, причем в данном случае следует учитывать именно иранское, то есть контрастное и заостренное индоевропейское (вплоть до дуализма) толкование женского начала, которое в позитивном смысле может означать только световое и небесное существо, супругу Небесного Отца в полном соответствии с индуистской теорией «шакти» (śakti), силовой ипостаси мужского божества. Этот «высокий», «небесный» характер Мокоши отмечают Иванов и Топоров в ее функциональной связи с полабской богиней Жива, а на исключительно патриархальный (туранский) стиль мифологии полабских славян мы уже обращали внимание в отдельном томе «Ноомахии»¹. Показательно, что как Жива является единственным женским божеством в полабской мифологии, так и Мокошь — единственное упомянутое божество княжеского пантеона Владимира.

Во многих случаях образ Мокоши сближается, а иногда и сливается с образом Пятницы (Свята Пятка у болгар, Sfînta Vineri у румын и т. д.), отождествленной в христианской традиции со святой Параскевой (греческое Παράσκειυή означает «пятницу» и является женским именем собственным). Иванов и Топоров замечают, что пара двух небесных божеств — мужского и женского — отражена в последовательности дней недели — четверг устойчиво соотносится с небесным богом Громовержцем (Юпитер у римлян, Перун или Стрибог у славян), а пятница с Великой Богиней (Венера у римлян, Пятница-Мокошь у славян²).

Однако такое индоевропейское (туранское) прочтение небесной богини в свою очередь было результатом патриархального переосмысления более древнего — палеоевропейского — образа, который воплощал в себе архаический образ Великой Матери в контексте философии Нави. Можно рассмотреть фигуру Мокоши как палимпсест, на котором под индоевропейским слоем находится другой, более древний и матриархальный. При этом Иванов и Топоров делают важное замечание о том, что небесное («высокое») значение образа Мокоши (Пятницы) постепенно вытесняется его хтоническим толкованием. Такой семантический вектор объясняется отчасти и тем, что функции небесной Жены в христианской культуре берет на себя Богородица, оставляя древнему гештальту лишь хтоническое измерение. Но отчасти это отражает и глубинный процесс Ноомахии, который разворачивается в среде русского крестьянства в отношении

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

² Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. С. 191 – 193.

герменевтики важнейшего — центрального для Цивилизации Деметры — женского образа. Мокошь до ее индоевропейского истолкования явно представляла собой палеоевропейскую Великую Мать (Кибелу), возможно, с другим именем, но эта семантика была преобразована и смещена индоевропейской культурой, сделавшей ее образ «высоким», то есть небесным, и включившей в патриархальный пантеон. В крестьянской среде — особенно после принятия христианства, отвергнутого подобными гештальты и практики идолослужения — палимпсест сохранялся во всей его семантической диалектике, что отражалась на трактовке образа Мокоши-Пятницы как в индоевропейском (но дохристианском), так и в палеоевропейском — еще более древнем — ключе, с постепенным преобладанием именно архаической трактовки.

Вячеслав Всеволодович Иванов (1929 — 2017) в одной из своих статей, посвященных семантике древнерусского язычества¹, справедливо отмечал:

Ввиду того, что двоеверие² поддерживалось на Руси прежде всего благодаря долгому сохранению язычества в женской среде, особый интерес может представить исследование того, как трансформировалось после принятия христианства основное женское божество древневосточнославянского пантеона — Мокошь. Для определения функций этого божества и его отражения в иконографии существенно то, что в летописи при перечислении «кумиров» (скульптурных изображений) богов Киевской Руси Мокошь замыкает это перечисление, начинающееся с кумира Перуна. Таково же место этой богини и в последующих списках языческих богов, хотя в них Мокошь при сохранении ее противопоставления другим мужским богам может выноситься, наоборот, на первое место³.

В другом месте Иванов и Топоров указывают, что ряд свидетельств позволяет допустить существование особого культа Мокоши, включая женское жречество.

Даже после принятия христианства и первых попыток искоренения язычества, описанных, кстати, позже в «Проложном житии кня-

¹ Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства и науки. М.: Языки славянских культур, 2007.

² Ранее мы уже пояснили, почему этот термин, на наш взгляд, является неточным и не отражающим структуру древнерусского мировоззрения. — А. Д.

³ Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства и науки. С. 398.

зя Владимира» (ср.: *пришесть въ Киевъ избив я идолы и Перуна, Хурса, Дажьбога и Мокошь...*), Мокоши продолжали молиться женщины не только бедного, но и богатого сословия, причем существовали особые служительницы этого культа, жрицы-идоломолицы, о чем сообщается, между прочим, в одной русской рукописи XIV века; ср.: ... и *Мокошь и да ище ся не явь молять, да отаи призываюче идоломольць бабы, то же творят не токмо худи людие, нъ и богатыхъ мужии жены* (О требокладении идольском)¹.

Здесь трудно сказать, каковая была структура этого женского жречества («идоломолицы» или «бабы богомерзкия» в христианских обличительных текстах²) — относилась ли она к индоевропейской трактовке Мокоши как небесной богини (в частности, Молнии) или, в свою очередь, была продолжением «трипольского» (палеоевропейского) культа хтонической Великой Матери. Возможно, и здесь была определенная семантическая динамика, менявшаяся со временем параллельно разворачиванию Ноомахии в стихии русского крестьянского мира. Показательно, что в русской церковной традиции (в отличие от католичества) существует запрет на рельефное изображение святых (статуи) в силу их сходства с идолами. Этот запрет не распространяется только на изображения самого Христа, а также двух святых — святого Николы и святой Параскевы-Пятницы. Так, статуи Параскевы-Пятницы часто ставились на пересечении дорог, самостоятельно и отдельно или в небольших часовнях. В Древней Греции на перекрестьях дорог стояли, как правило, изображения трехликой Гекаты.

Русский исследователь славянского и русского язычества Б.А. Рыбаков (1908–2001) обращает внимание на существование распространенных у русских названий «Девичья гора» (вариант «Девин-гора» или «Бабина гора»), что он считает ссылками на расположение на таких горах древних матриархальных святилищ, а возможно, и деревянных храмов, посвященных Мокоши и иным формам Великой Матери. Рыбаков пишет:

Существует Девичья гора в Сахновке на берегу Роси. В Сахновке была найдена знаменитая золотая пластина с изображением сколотского или скифского праздника в честь какого-то женского бо-

¹ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. С. 179.

² *Смирнов С.* Бабы богомерзкие // Сборник статей, посвященных Василию Осиповичу Ключевскому. М.: Товарищество «Печатня С.П. Яковлева», 1909. С. 217–243.

жества. Память о ритуальном значении сахновской Девичьей горы сказалась в том, что на ее вершине до сих пор ставят три деревянных креста и местное население твердо знает, что эти кресты не надмогильные.

Еще одна Девичь-гора находится в этом же Среднеднепровском регионе на окраине с. Триполье (летописный Треполь) на Днестре. На вершине горы, возвышающейся над Днестром, в зарубинецкое время был сооружен своеобразный жертвенник-печь, представляющий собой композицию из девяти полусферических углублений. По всей вероятности, этот своеобразный жертвенник с девятью гнездами предназначался для сосудов, в которых во время праздничной церемонии могли вариться какие-либо зелья или зерна. Набор основных растений мог заполнить все сосуды: пшеница, ячмень, просо, греча (?), полба (?), лен, конопля, бобы, горох. Число 9 в сочетании с девичьим именем этой огромной и очень импозантной горы наводит на мысль (как и по поводу гадательной чаши с девятью клеймами месяцев), что создатели жертвенника с девятью составными частями прежде всего соотносили это центральное сооружение Девичь-горы с девятью месяцами беременности. Богиня-дева, как устойчивое представление о женском аграрном божестве, мыслилась, очевидно, подобно христианской Богородице не просто девушкой, а такой, которая уже «понесла во чреве своем» и ей предстояло девять месяцев подготавливать рождение новой жизни.

Число 9 входит в разряд общеславянских сакральных чисел («за три-*девять* земель», «в три-*девятое* царство, три-десятое государство» и т. п.)¹.

Символично, что одна из таких Девичьих гор находилась как раз в местечке Триполье, давшем название в русской археологии всей палеоевропейской матриархальной культуре Поднепровья и Надкарпатья.

Жрицы Мокоши, вытесненные христианством на периферию русского общества, постепенно сближались со знахарками, колдуньями, волшебницами, чародейками, ворожеями, чаровницами, ведьмами. Параллельно этому и сам концептуальный, обрядовый и символический комплекс приобретал все более хтонические —

¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Академический проект, 2013. С. 148–149.

и в чем-то изначальные! — черты. Показательны характерные черты в описании Мокоши:

По новгородским и олонецким данным, Мокошь представляется как женщина с большой головой и длинными руками, прядущая по ночам в избе¹.

В некоторых случаях традиция говорит о том, что Мокошь обладает огромными грудями (закидываемыми за спину); что напрямую отсылает к гештальту Великой Матери и серии хтонических матриархальных фигур — Бабы-Яги, южнославянских вил и т. д.

Мокошь и особенно Пятница тесно связывались с женским циклом работ и прежде всего с пряжей. Это вполне соответствует традиционным фигурам женских божеств (греческие мойры, латинские парки, германские норны, литовские лаймы, цыганские урситори и т. д.), которые ткали судьбу каждого новорожденного младенца и человечества в целом. Символизм пряжи неразрывно связан с символизмом воды и реки, что проявляется в естественной волнистости шерсти. Священными местами поклонения Мокоши-Пятницы были колодцы, выступавшие в роли алтаря. Вяч. Вс. Иванов подчеркивает:

Пятнице приносят жертву, бросая в колодец ткани, льняную кудель, выпряденные нитки и овечью шерсть. Этот обряд называется мокрида, что (как и связь Пятницы с водой) служит лишним свидетельством в пользу отождествления Пятницы с Мокошью. (...)

На колодцах по традиции ставились деревянные скульптуры Пятницы. Они представляют значительный интерес для выяснения древних истоков иконографии Пятницы (в сопоставлении с Мокошью). Те же древние представления об образе Мокоши-Пятницы могли отразиться и в обряде, который для середины XIX в. удостоверяется словами Потебни: «Во многих местах Малороссии существовал обычай, еще в мое время, водить по деревьям женщину с распущенными волосами, под именем Пятницы»².

Кроме того, Мокошь-Пятница была связана со льном и часто называлась Льяница.

¹ *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства и науки. С. 398.

² Там же. С. 400.

Женский календарь Древней Руси

У русских существовал с древности целый ряд сакральных запретов, связанный с пятницами. Так, в пятницу женщинам было запрещено прясть, шить, стирать, купать детей, вступать в брачные отношения с мужьями и т. д. Для Параскевы-Пятницы готовили особое обрядовое блюдо — молочную кашу с добавлением ягод. Одна из широко распространенных на Руси традиций состояла в соблюдении женщинами строгого поста в дни 12 пятниц, перечисленных в особом апокрифическом тексте «Сказание о двенадцати пятницах»¹. Одну из версий этого годового «пятничного» календаря приводит собиратель русского фольклора С.В. Максимов (1831 — 1901):

1-я Пятница — на первой неделе Великого поста. Кто сию пятницу постится, тот человек от внезапной смерти не умрет.

2-я Пятница — перед Благовещением (в эту пятницу Каин убил Авеля). Кто сию пятницу постится, тот человек от напрасного убийства избавлен будет (по другим спискам: тот до убожества великого не дойдет и от меча сохранен будет).

3-я Пятница — на Страстной неделе Великого поста. Кто сию пятницу постится, тот человек от разбойников сохранен будет (вариант: от мучения вечного и от нечистого духа сохранен будет).

4-я Пятница — перед Вознесением Христовым, когда погубил Господь Содом и Гоморру. Кто в эту пятницу постится, тот без Св. Тайн Христовых не умрет и от великого недостатка сохранен будет.

5-я Пятница — перед сошествием Св. Духа. Кто сию пятницу постится, тот от потопления избавлен будет (вариант: тот при кончине жизни смерть свою узрит и от смертных грехов сохранен будет).

6-я Пятница — перед днем св. Иоанна Предтечи. Кто сию пятницу постится, тот человек сохранен будет от сухоты и трясавиц (лихорадок).

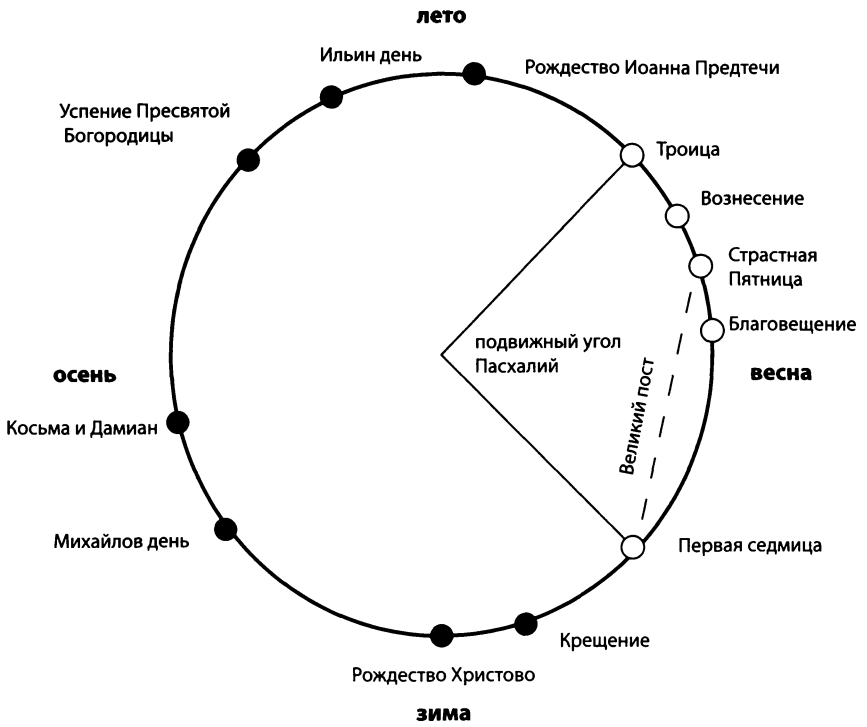
7-я Пятница — перед днем пр. Илии. Кто сию пятницу постится, тот человек от грома, молнии, града и голода сохранен будет.

8-я Пятница — перед Успением Пресвятой Богородицы (когда Моисей, на горе Синайской, принял закон). Кто сию пятницу постится, тот человек, перед смертью своей, Богородицу узрит.

9-я Пятница — перед днем Космы и Дамиана. Кто сию пятницу постится, тот человек от великого грехопадения сохранен будет.

10-я Пятница — перед днем Архангела Михаила. Кто сию пятницу постится, душа того человека через огненную реку перенесется.

¹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3: XI — XII века. СПб.: Наука, 1999.



Структура 12 пятниц

11-я Пятница — перед Рождеством Христовым (когда 14 тысяч младенцев, от царя Ирода, в Вифлееме Иудейском, убиены были). Кто сию пятницу постится, имя того человека будет записано у самой Пресвятой Богородицы на престоле.

12-я Пятница — перед Богоявлением. Кто сию пятницу постится, имя того человека в книгах животных записано будет¹.

Анализ связей каждой из этих пятниц с одним из образов или сюжетов христианской традиции проливает свет на семантику образа Параскевы-Пятницы в целом. Она связана:

- со *смертью* (1-я — внезапная смерть, 2-я — убийство Каином Авеля, 3-я — нападение разбойников, 4-я — не умереть без последнего причастия, 5-я — видение собственной смерти, 7-я — не умереть от удара молнии, 8-я — видение перед смертью Богородицы, 11-я — избиение младенцев),
- с *водой* (5-я — указание на потопление, 6-я — образ Иоанна Крестителя, 7-я — образ пророка Илии, сопряженный с небесными водами, 10-я — огненная река),
- со *спасением души* (3-я — избавление от вечных мучений, 4-я — принятие Христовых Тайн перед смертью, 5-я и 9-я — сохранение от грехопадения, перенос через огненную реку Архангелом Михаилом, 11-я и 12-я — бессмертие имени, написанного на троне и в Книге Жизни);
- с *избавлением от болезней* (6-я — жар, лихорадка),
- с *мистическим опытом* (8-я — видение Богородицы).

Тематика поверий, сопряженных с каждой из 12 пятниц, помогает понять семантику древнего гештальта Мокоши-Пятницы. Она была сопряжена со смертью, болезнью, водой и посмертной судьбой души, а также с достижением высших мистических пределов. В целом эти ключевые моменты 12 пятниц обладают удивительным сходством с Элевсинским сценарием, где также фигурируют смерть, омовение-очищение, посмертная судьба (обещание посвященным вечности на Елисейских полях) и как кульминация всего обряда — эпоптии (священное созерцание). В христианском контексте видение Богородицы (в исихастской традиции Фаворского света) может считаться высшей точкой духовного созерцательного опыта.

Но вместе с тем можно интерпретировать эти узловыe моменты и в контексте режима «мистического ноктюрна»: то, что исцеляет, то и является причиной того, от чего исцеляет, поэтому во всех контекстах действует формула антифразы — Мокошь-Пятница сама есть смерть

¹ Максимов С. В. Нечистая, невѣдомая и крестная сила. С.-Петербург: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. С. 511 – 512.

и спасает от смерти; сама есть болезнь и излечивает от болезней (отсюда 12 лихорадок в заговорах отождествляются с 12 пятницами); сама есть проклятие и может дать избавление от него; сама есть падение, но она же и возможность взлета; сама есть вода, и первая помощница, чтобы не захлебнуться; видение ее образа способно убить или свести с ума, но может и даровать высшее блаженство. Параскева-Пятница иногда представляется исколотой веретеном или иглами, что объясняется как боль, причиненная ей женщинами, не почитающим пятничных запретов. Но она же и наказывает женщин той же карой — колет шилом, подчас выкалывает глаза и даже сдирает кожу живьем. Она страдающая и причиняющая страдания. В этой страдательной функции она *недуальна*.

Если нанести 12 пятниц на календарь, мы увидим, что они довольно равномерно распределены по всем временам года, образуя цикл дней, предваряющих самые крупные церковные праздники, своего рода структуру *женских канунов*, женский календарь, который соответствует прочтению годового цикла в оптике женских мистерий или в предельном случае философии Нави.

Важно, что все 12 дней представляют собой посты, то есть дни без пищи и с другими ограничениями, что отражает саму сущность Нави как привагии, смерти, *нужды*. Но именно эта отрицательная (с индоевропейской точки зрения, с позиции диурна и Логоса Аполлона) стихия Пятницы и является в оптике самой Нави высшим могуществом, спасением, избавлением и победой.

Баба-Яга: Великая Мать Смерти

Еще более очевиден гипохтонический и архаико-матриархальный аспект Великой Матери в образе Бабы-Яги русских сказок. Если первая часть этого имени означает женщину — баба, то о семантике второй части ведутся споры. Согласно одной, наиболее распространенной точке зрения, речь идет о протославянской основе (*j)ęga*, что означало в разных славянских языках «болезнь», «страх» и «ярость» и соотносится с литовским глаголом *engti* («душить», «давить», «мучить»). Этот же корень дал русское слово «язва». Другие связывают этот корень по созвучию и нагрузке образа с протосамодийским словом *пга*, означающем «бог» в широком смысле, и в частности, «бог или богиня смерти»¹. Третьи производят его из праславянской основы *ęga*, означавшей змею, гада².

¹ Shapiro M. Baba-Jaga: A Search for Mythopoeic Origins and Affinities // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1983. № 27.

² Петрухин В.Я. Русь в IX—X веках: От призвания варягов до выбора веры. М.: Форум; Неолит, 2012.

При чрезвычайной устойчивости сюжета о Бабе-Яге в русских сказках и его глубинно архаичных чертах семантика образа является довольно сложной, что привело к гипотезе о наличии в нем нескольких отдельных фигур. Это в своей книге «Исторические корни волшебной сказки» отмечает В.Я. Пропп:

Яга — очень трудный для анализа персонаж. Ее образ складывается из ряда деталей. Эти детали, сложенные вместе из разных сказок, иногда не соответствуют друг другу, не совмещаются, не сливаются в единый образ. В основном сказка знает три разные формы яги. Она знает, например, ягу-дарительницу, к которой приходит герой. Она его выпрашивает, от нее он (или героиня) получает коня, богатые дары и т. д. Иной тип — яга-похитительница. Она похищает детей и пытается их изжарить, после чего следует бегство и спасение. Наконец, сказка знает еще ягу-воительницу. Она прилетает к героям в избушку, вырезает у них из спины ремень и пр. Каждый из этих типов имеет свои специфические черты, но кроме того есть черты, общие для всех типов¹.

В толковании Проппа Баба-Яга представляет собой символ смерти, покойника и одновременно Великой Матери, а ее избушка, находящаяся на поляне на краю леса, представляет собой границу между миром живых и областью смерти. Таким образом, Баба-Яга — это главная фигура Нави, охраняющая вход в нее, а сюжеты посещения героями сказок ее избушки описывают древние обряды *инициации*, всегда сопряженные со смертью, погружением в область потустороннего и новым рождением, в ходе которого обретается новое — волшебное — свойство, часто представленное как магический предмет, способность к совершению чудес и т. д. Инициатической смертью является деталь о помещении героя (или детей) в печь и съедения его Бабой-Ягой. То, что этого удастся избежать, и является специфической чертой инициации — прикасаясь к стихии смерти, вступая в нее, поглощая «еду мертвых», герой оказывается способным избежать ее необратимости и вернуться к жизни с новым знанием и новыми способностями. К этому же примыкает и сюжет расчленения героя на части, после чего их удается соединить при помощи живой и мертвой воды и т. д.

Согласно Проппу, теснота жилища Бабы-Яги указывает на то, что речь идет о гробе, а ее «костяная нога» представляет собой аллюзию на сгнившую плоть (вторая нога обычная, что подчеркивает промежуточное положение Бабы-Яги между мирами и ее синтетическое —

¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. С. 36.

мистико-ноктурническое — объединение двух стихий — жизни и смерти). Отсюда и неприязнь к «человеческому духу» («русскому духу») как инверсия реакции живых на запах разлагающегося трупа. Другое возможное толкование позволяет предположить, что речь идет о копыте или о когтях животного (само славянское слово «нога» родственно словам «ноготь» и «коготь», то есть «окостеневшая плоть», что восходит к индоевропейской основе **onogh-*¹).

«Куриные ноги» избушки могут быть также интерпретированы как указание на отпечаток ноги скелета, который воспринимался как след куриной или утиной лапы (откуда наделение утиными лапами гномов в европейском фольклоре). Сама избушка Бабы-Яги окружена частоколом из костей и насаженных на них черепов, что еще более подчеркивает кладбищенский символизм.

Кости (костяная нога, забор из костей и т. д.) являются непременным атрибутом всех сюжетов, связанных с Бабой-Ягой. Они также постоянны, как и лес. В этом можно увидеть след архаического концепта, получившего особое развитие в иранской культуре — отождествление низшего уровня вселенского существования (того, что европейская философия называет «материей») с *костями*. Если у греков базовой метафорой плотности, плоти, телесности является «дерево» (ὄλη), а у латинян «дерево, используемое для изготовления корабельных мачт» (собственно *materia*), то в иранской традиции эту функцию выполняет «кость» (авестийская основа *ast-*, *asti-*², возможно, родственна славянской *k-osth*). В зороастрийской космологии низший мир — гетик (от основы *gaetha*³, дословно, «существовать») противопоставляется высшему духовному миру — менок (от авестийского *mainyeite* — «думать», «мыслить», *manah-* — «смысл»⁴). «Костяной» уровень мира гетик соответствует «древесной» метафоре материи у греков и латинян. В историях про Бабу-Ягу обе метафоры — костяная и древесная — тесно соседствуют. Отдельно образ кости разлит в гештальте Кошца Бессмертного, часто встречающегося в тех же сюжетах, что и Баба-Яга.

Б.А. Рыбаков обращает внимание на следующее место из Новгородской летописи, повествующей о сбрасывании князем Владимиром идола Перуна в Днепр во время принятия христианства.

¹ *Pokorny J. Indogermanische etymologisches Wörterbuch. S. 780.*

² От индоевропейского корня **ost(h)-*, «кость». *Pokorny J. Indogermanische etymologisches Wörterbuch. S. 783.*

³ От индоевропейского корня **g^wej-*, «жить». *Pokorny J. Indogermanische etymologisches Wörterbuch. S. 467.*

⁴ От индоевропейской основы **men-* (3). См.: *Pokorny J. Indogermanische etymologisches Wörterbuch. S. 726.*

«И плы (идол Перуна) из света во кошьное, сиречь во тму кро-
мешную»¹.

И далее Рыбаков интерпретирует слово «кошьное», «кощное».

«*Кошьное*». В словаре Срезневского этого слова нет, но те глоссы, которыми писцы его поясняли («тьма кромешная», «преисподняя»), не оставляют сомнений в инфернальном значении его. Это не христианский ад, а славянское царство мертвых, которое можно сопоставить с владениями царя *Кошца* Бессмертного. Царство мертвых, располагаемое у южных народов (например, у греков) на западе, где умирает солнце, у более северных племен часто ассоциировалось с севером, с областью полярной ночи и безжизненного холода. В русских волшебных сказках царство *Кошца* с хрустальным дворцом находится «прикрай свету, в самый конец».

Вот туда, «из света во кошьное» по Волхову, текущему на север, и плыл деревянный идол Перуна, «отринутый» деревенским гончаром².

Таким образом, «костное царство», «Кошеево царство» представляет собой низший уровень мироздания, царство материи, Преисподнюю, зону Смерти. Отсюда и «костяная нога» Бабы-Яги приобретает особый смысл.

Впрочем, у слова «кость» было и иное значение, связанное с обрядом гадания на костях, в этом случае оно образовывало понятие «кощюн», которым в христианскую эпоху (XI – XII века) переводили слово «миф» (μύθος). Оно включало в себя бросание или раскладывание гадальных костей, рассказ мифов и совершение особых обрядов, что в христианское время приобрело строго негативный смысл, отсюда современное значение слова «кощунство»³.

Баба-Яга воплощает в себе гипертрофированные признаки взрослой женщины. Пропи пишет:

Другая особенность облика яги — это ее резко подчеркнутая женская физиологичность. Признаки пола преувеличены: она рисуется женщиной с огромными грудями: «Титки через грядку» (...); «Яга Ягишна, Овдотья Кузьминишна, нос в потолок, титьки через порог, сопли через грядку, языком сажу загребает». Или: «На печи, на девятом кирпичи лежит баба-яга, костяная нога, нос в потолок врос,

¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 264.

² Там же. С. 265.

³ Там же. С. 326.

сопли через порог висят, титьки на крюку замотаны, сама зубы точит»¹.

Наличие большой груди является характерной чертой образа Великой Матери и прекрасно гармонирует с тематикой смерти, потустороннего мира, который часто представлен лесом (синонимом Преисподней) и, соответственно, посвящением. Однако Пропп приводит важные замечания относительно особого характера такой женственности:

Яга снабжена всеми признаками материнства. Но вместе с тем она не знает брачной жизни. Она всегда старуха, причем старуха безмужняя. Яга — мать не людей, она — мать и хозяйка зверей, притом зверей лесных. Яга представляет стадию, когда плодородие мыслилось через женщину без участия мужчин. Гипертрофия материнских органов не соответствует никаким супружеским функциям. Может быть именно потому она всегда старуха. Являясь олицетворением пола, она не живет жизнью пола. Она уже только мать, но не супруга ни в настоящем, ни в прошлом².

Здесь важно обратить внимание на очень точное выражение — «только мать», в этом и состоит сущность Логоса Кибелы и его структуры: наиболее *радикальное материнство*, представленное фигурой старухи, своего рода «Ветхой Денми», по аналогии с патриархальным определением Бога, исключает мужское начало как такое, как нечто особое и отдельное. «Только Мать» — это мать всех и вся без исключения, отсюда ее связь со зверями (Πότνια Θηρών). Звери и чудовища дóроги Бабе-Яге больше, чем люди, так как в них больше примордиальной спонтанности и естественности, что мы видим и в эллинском мифе о Гее, вступающей за гигантов. Показательно, что Баба-Яга не ходит как человек, не стоит и не сидит. Она либо лежит, либо летает, что сближает ее с ползающими гадами и птицами. В некоторых сказках образ Бабы-Яги заменен на образ птицы. Указание на то, что Баба-Яга не ходит, открывает ее гипохтоническую природу: многие мифологические существа Преисподней имеют аномальные конечности — змеевидные, подобные рыбьим хвостам и т. д., что было отличительной чертой гигантов в эллинской традиции и бесов в христианской иконографии.

Показательна темы «дочерей Бабы-Яги», которые называются «Ягишнами». Это не отчество (то есть указание на имя отца), но от-

¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 56 – 57.

² Там же. С. 57.

сылка к имени матери — Яга, что указывает на матрилейность, свойственную матриархату. Ягишны не имеют отца, только мать, и сама Баба-Яга часто называется «Ягишной», «Ягинишной», «Ягибовной» (вариант «Егибовой»), то есть является матерью самой себя, бесконечно воспроизводящейся из неисчерпаемой стихии Нави.

Хотя Пропп считает, что в гештальте Бабы-Яги мы имеем дело с контаминацией нескольких образов, в целом ее семантика обладает символической цельностью, позволяющей говорить о самом полном со смысловой и функциональной точек зрения выражении *самой сущности Великой Матери* в ее палеоевропейском прочтении. Баба-Яга и есть прямое продолжение Великой Богини, которая была оттеснена в эпохи патриархата на периферию культуры, но сохранилась в сказочном цикле даже в эпоху христианства. В отличие от Матери-Сырой Земли или от Мокоши-Пятницы она не была интегрирована в христианский контекст, сблизившись, напротив, с той сферой, которую христианство соотносило с сатаной, дьяволом и бесами. Однако в сказках сохранились многие черты изначального обрядового комплекса, а демонизация распространялась не столько на саму Бабу-Ягу, сколько на фигуру ведьм, колдуний, которых можно рассматривать как носительниц этого же матриархального архетипа. Вот в их случае связь с темными силами в христианской трактовке всячески подчеркивалась, тогда как Баба-Яга осталась незатронутой христианской герменевтикой, пребывая в слишком условном для христианского мировоззрения пространстве сказки (мифа, басни).

В оптике Гаспарини образ Бабы-Яги воплощает в себе лунарный культ, а сама она выступает как лунное божество, которое связано со смертью и возвращением к жизни, подобно убывающей и прибывающей луне¹. Вращение избушки Бабы-Яги символизирует лунные циклы.

Однако и в этом случае мы можем предположить наличие в образе Бабы-Яги своего рода семантического палимпсеста. Так, в трактовке В.Н. Топорова Баба-Яга может считаться аналогом древней жрицы погребального культа. В этом случае речь идет об индоевропейском прочтении этого образа. В своей статье «Хеттская ^{sai}ŠU.GI и славянская баба-яга»² Топоров развивает эту гипотезу на основании сходства некоторых деталей погребения у хеттов с образом славянской Бабы-Яги.

По Топорову, избушка Бабы-Яги представляет собой погребальный дом (у хеттов «дом костей», É ḥeštā), куда приносят после кре-

¹ Gasparini E. Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi. V. 3.

² Топоров В.Н. Хеттская ^{sai}ŠU.GI и славянская баба-яга//Институт славяноведения. Краткие сообщения. № 38. С. 28–37.

мации останки уже оплаканного покойника. На кремацию указывает печь Бабы-Яги и ее стремление изжарить в ней своих гостей. Хеттская жрица, известная в хеттских источниках как ^{sal}ŠU.GI, взвешивает, обращаясь к солнцу, душу покойника, положив на одну чашу весов драгоценные камни, а на другую глину, олицетворяющую самого умершего. При этом она при помощи хлеба и вина (главных символов Элевсинских мистерий), а также заклинательных формул, очищает покойника от грехов и осквернения телесной жизнью.

Однако гипотеза Топорова, если она и верна, может затрагивать лишь индоевропейское перетолковывание Великой Матери в патриархальную эпоху, в то время как ее архаические и чисто матриархальные черты являются намного более очевидными и подчеркнутыми. В русской сказке именно этот образ вобрал в себя все те стороны архетипа Великой Богини, которые не подлежали интеграции в высокий христианский контекст. Поэтому наиболее справедливо остановиться на палеоевропейском и в определенном смысле изначальном толковании этого образа даже в том случае, если в какие-то дохристианские, но уже патриархальные периоды истории древних славян ее функции были отчасти и переосмыслены.

Бабы богомерзкие: языческое сопротивление русских женщин

В своем исследовании о роли женщин в древнерусском язычестве¹ русский историк церкви С.И. Смирнов (1870 – 1916) делает одно очень важное замечание: если в Греции и других эллинистических странах женщины были с самого начала в массе своей приверженцами христианства и выступали как важнейшая сила в его распространении, то на Руси картина была строго обратной — именно женщины сохраняли дольше мужчин верность дохристианским обрядам и выступали самыми упорными сторонницами языческих культов и верований.

Часто у мужей христиан жены оставались язычницами и продолжали тайно отправлять свои обряды. При этом если мужчины-волхвы выступали против христианства напрямую, что было легко подавить силовыми методами, то стратегия жриц, «идоломолиц» или «баб богомерзских» была более тонкой — они отправляли свои обряды тайно или вплетали их в церковную структуру, а также в хозяйственные и целительские практики. Женская религиозность оставалась

¹ Смирнов С. Бабы богомерзкие.

в тени, и поэтому Церкви было трудно бороться с ней прямолинейными методами.

Это привело к появлению русских ведьм, волшебниц, колдуний, знахарок или чародеек, которые были прямыми продолжательницами древнего женского жречества, а также дохристианского мировоззрения в целом. Таким образом, роли полов в распространении христианства в средиземноморской цивилизации и у славян поменялись. Сам Смирнов заключает, что это было связано с особым характером русской женщины, отличающейся отсталостью, низким культурным уровнем и узким кругозором. Но дело обстоит явно иначе — мы имеем дело с намного более сложной ситуацией, связанной с различием ноологических структур в соответствующих обществах — греко-римском и славянском.

Эту обратную симметрию мы не сможем понять, если будем учитывать только соотношение христианских и дохристианских верований или заведомо приписывать русским женщинам отсталость и врожденный консерватизм. Необходимо сравнивать между собой более комплексный цивилизационный контекст. Прежде всего структура греко-римского язычества и славянских дохристианских верований была не тождественной. Эллинская и эллинистическая традиция была намного более жестко патриархальной и аполлонической. В ней место женщины было заведомо подчиненным, и в новой религии — христианстве — женщины вполне могли увидеть иной гендерный баланс, признающий наличие у них души наравне с мужчинами и смягчающий мужской образ жертвенностью и страдательностью самого Христа. Для эллинского мира христианство было шагом в сторону от Логоса Аполлона в сторону Логоса Диониса.

В славянской культуре и прежде всего в славянском крестьянстве в дохристианскую эпоху гендерные роли были распределены иначе. При всем аполлонизме правящих — туранских или германских — элит в среде простого народа были сильны следы матриархального уклада, а положение у славян (особенно у восточных славян) мужчин и женщин было в целом относительно равноправное. Более того, в области домашнего хозяйства и в семье как таковой часто главенствовала именно женщина. Смирнов пишет:

При неразвитости славянского политезиса, при зачаточном состоянии культа и ритуала, при господстве семейного и родового культа женщина-служительница домашнего очага занимала в области религии положение равноправное с мужчиной. У западных славян девы и старухи бывали даже жрицами. Этого не наблюдается у нас: на киевском холме общественное богослужение Перуну и дру-

гим старшим божествам отправляли не женщины, а князь с боярами и старцами градскими. Другое дело жертвы домашним божествам, приносимые членами одного дома: при жертвоприношениях домовому главная роль принадлежала женщине, старшей в доме. А бывали и такие обряды, сохранившиеся по местам наверное и теперь, которые отправлялись одними женщинами, непременно без участия мужчин — таков обряд опахивания селений для прогнания «коровьей смерти»¹.

Опахивание, о котором говорит Смирнов, представляло собой восточнославянский обычай в случае падежа скота ночами запрягать обнаженных женщин в плуг и проводить вокруг деревни борозду. В обряде могли принимать участие только женщины. Руководили всем процессом, как правило, колдуньи или знахарки, а иногда просто пожилые женщины или старухи. При этом на случайно встреченных мужиков женщины, участвовавшие в обряде, могли напасть и причинить увечья. Считалось, что встретиться с этой группой «пашущих женщин» было опасно также с духовной точки зрения («порча», «сглаз» и т. д.). Этот обряд отсылает нас напрямую к стихии «славянского матриархата» и доиндоевропейской эпохе, когда сельским хозяйством занимались именно женщины. И в крестьянских обрядах, преданиях и культах эти традиции также хранились женщинами. Поэтому за границами патриархального княжеского пантеона в русской среде были сильны, равнозначны или даже преваляровали традиции, связанные с цивилизацией Великой Богини.

Это позволяет объяснить и различное отношение к христианству. По сравнению с радикальным солярным воинственным андрократическим аполлонизмом эллинов (особенно в связи с доминацией дорийского стиля, утвердившегося после конца крито-микенского периода²) христианство было ноологически смягченным. Но если сравнить его с сильной матриархальной составляющей славянского языка, оно, напротив, несло в себе подчеркнутый и сугубый аполлонизм с яркой доминацией мужского начала. Если ранее андрократия касалась лишь воинственной элиты, и крестьянство могло ее в целом игнорировать или легко перетолковывать, то теперь христианство — с его вертикальной топологией — проникало в глубь восточнославянского общества, подрывая основы духовного и обрядового — хотя и остаточного — матриархата.

¹ Смирнов С. Бабы богомерзкие. С. 240.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

Русские ведьмы и матриархальные таксоны

Логическим развитием противостояния христианства и продолжением культивации дохристианских культов русскими женщинами было представление о ведьмах. В христианском контексте этот гештальт включил в себя все хтонические и гинекократические стороны дохристианской традиции древних славян. Между демонизацией образа Бабы-Яги и женщин, сторонниц языческого культа, называемых «ведьмами» (от глагола «ведать», то есть «знать»), можно увидеть полное соответствие: в отвлеченном контексте парадигмального мифа демонизировалась сама стихия Нави и главенствующий образ Великой Матери, в бытовом контексте строго аналогично выстраивалось и отношение к ведьмам, которые представляли собой не просто носительниц политеизма, но продолжательниц древнейших — палеоевропейских — традиций. Исследователь русского фольклора С. В. Максимов пишет:

Если внимательно всмотреться в облик ведьмы, в том виде, в каком он рисуется воображению жителей северной лесной половины России, то в глаза невольно бросится существенное различие между великорусской ведьмой и родоначальницей ее — малорусской. Если в малорусских степях среди ведьм очень нередко молодые вдовы и притом, по выражению нашего великого поэта, такие, что «не жаль отдать души за взгляд красотки чернобровой», то в суровых хвойных лесах, которые сами поют не иначе, как в минорном тоне, шаловливые и красивые малороссийские ведьмы превратились в безобразных старух. Их приравнивали здесь к сказочным бабам-ягам, живущим в избушках на курьих ножках, где они, по олонецкому сказанию, вечно кудель прядут и в то же время «глазами в поле гусей пасут, а носом (вместо кочерги и ухватов) в печи поваруют». Великорусских ведьм обыкновенно смешивают с колдуньями и представляют себе не иначе, как в виде старых, иногда толстых, как кадушка, баб с растрепанными, седыми космами, костлявыми руками и с огромными синими носами. (По этим коренным чертам во многих местностях самое имя ведьмы сделалось ругательным.) Ведьмы, по общему мнению, отличаются от всех прочих женщин тем, что имеют хвост (маленький) и владеют способностью летать по воздуху на помеле, кочергах, в ступах и т. п. Отправляются они на темные дела из своих жилищ непременно через печные трубы и, как все чародеи, могут оборачиваться в разных животных, чаще всего в сорок, свиней, собак и желтых кошек. Одну такую сви-

ню (в Брянских местах) били чем ни попало, но кочерги и ухваты отскакивали от нее, как мячик, пока не запели петухи¹.

Наличие у ведьм хвоста является признаком, аналогичным «костяной ноге» Бабы-Яги, и указывает на их близость зверям и потустороннему миру. В контексте «философии силы» ведьмы считались источником убытка, наносимого общине, то есть активным выражением привагии. Отсюда значение «охоты на ведьм» как логическое применение этой философии: обнаружить и покарать ведьму означало восстановить равновесие сил в обществе и природе².

Функции ведьмы и «черных колдунов», которые также считались ответственными за многие несчастья и катаклизмы, были весьма сходными. Максимов пишет:

Ведьмы имеют чрезвычайно много общего с колдунами и, если подбирать выдающиеся черты в образе действий тех и других, то придется повторяться. Они также находятся между собою в постоянном общении и стачке (вот для этих-то совещаний и изобретены «лысье» горы и шумные игры шаловливых вдов с веселыми и страстными чертями), точно так же тяжело умирают, мучаясь в страшных судорогах, вызываемых желанием передать кому-нибудь свою науку, и у них точно так же после смерти высовывается изо рта язык, необычно длинный и совсем похожий на лошадиный. Но этим не ограничивается сходство, так как затем начинаются беспокойные ночные хождения из свежих могил на старое пепелище (на лучший случай — отведать блинов, выставяемых за окно до законного сорочкового дня, на худший — выместить запоздавшую и неостывшую злобу и свести непоконченные при жизни расчеты с немилыми соседями). Наконец, успокаивает их точно так же осиновый кол, вбитый в могилу. Словом, бесполезно разыскивать резкие границы, отделяющие волхвов от колдунов, так же точно, как ведьм от колдуний. Даже история тех и других имеет много общего: ее кровавые страницы уходят в глубь веков, и кажется, что они потеряли свое начало — до такой степени укоренился в народе обычай жестокой расправы с колдунами и ведьмами³.

Эти представления указывают на наличие ведьмовских се-стринств и совершение ими тайных обрядов, а также на сближение ведьм с упырями (вампирами), заложными покойниками, возвраща-

¹ Максимов С.В. Нечистая, невѣдомая и крестная сила. С. 133 — 134.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

³ Максимов С.В. Нечистая, невѣдомая и крестная сила. С. 136 — 137.

ющимися из могил, чтобы пить кровь живых и вредить им различным способом. Такое сообщество ведьм и «черных колдунов» строго соответствует религиозному мировоззрению цивилизации Великой Матери, основанной на «философии силы»¹. Способность ведьмы и вампира пережить смерть как раз отсылает к самой природе Нави, мыслящейся как *живородящая смерть*, способная не только убивать, но и создавать, не только насылая порчу, болезни, страдания и утраты, но и исцелять, наделять богатством и успехом. Эти представления полностью соответствуют культуре всего славянского горизонта, и шире, Восточной Европы. Более того, они имеют множество параллелей и среди народов Европы Западной, поскольку на уровне крестьянского сословия и эти народы наследуют аграрную оседлую цивилизацию Великой Матери, распространявшуюся в Западной Европе с Балкан и Карпат².

Промежуточными существами между ведьмами и сказочными образами (Баба-Яга) выступают различные женские духи — русалки, вилы, кикиморы, лешаихи, болезни и т. д. Они в определенных случаях могут сближаться с ведьмами, то есть с действительно существующими женщинами (но с определенными отличиями — вроде небольшого хвоста), а в других полностью переходить в область потустороннего.

Здесь можно выстроить гомологическую цепочку:

Навь — Великая Мать (архетип) — Баба-Яга (темная ипостась) — русалка — ведьма, волшебница (жрица дохристианского сельского культа) — русская женщина.

Если мы рассмотрим пласт крестьянской идентичности, то в нем эта цепочка будет представлять собой определенную таксономическую структуру, где каждый предшествующий элемент можно рассматривать как инклюзивный вид в отношении последующего. Так, можно сказать, что в каждой женщине есть нечто ведьмовское, некоторое нерациональное (с мужской точки зрения) знание, «ведение», сопряженное с тайной, неочевидной стороной вещей. В пейоративном контексте это ясно видно в христианской традиции, связывающей грехопадение с вкушением Евой запретного плода, что распространяется в некоторых случаях на весь женский род. Смирнов замечает:

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

² Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы.

Византия передала нам аскетический идеал в морали, а вместе с ним отрицательный взгляд на женщину, как на источник греха: «от жены начало греху, и тою все умираем», по выражению Пчелы. (...) Далее Византия передала на Русь мысль о «поганстве» — нечистоте женщины, мысль, которая слышится уже в половине XII века в вопросе новгородского духовника о женском платье, вшитом в одежду священника. (...) Русская женщина держится за родную веру, долго поддерживает ее во всем объеме, потому что в ее ритуале она явилась деятельным лицом, служительницей божества (...). «Поганство» женщины обнаруживалось при этом с новой стороны, со стороны ее приверженности к язычеству и вражды к христианству. Это обстоятельство в глазах ревностных христиан, признававших язычество бесовской прелестью, компрометировало женщину еще более: оставался один шаг до признания ее служительницей и помощницей врага нашего спасения («много бо бесу помощи в женах», — выражение Пчелы)¹.

Таким образом, русская женщина заведомо подозревалась официальной христианской идеологией в «поганстве», то есть в том, что она является «ведьмой», несет в себе ее архетип. Но это «поганство» в обычной женщине было виртуальным, только возможным, хотя определенная склонность к этому была. Очевидно, что в глазах самой русской женщины те же свойства носили иной характер: наличие «ведовских» качеств и навыков, включая собирание целебных трав, соблюдение обрядов и правил в обращении с огородом, домашней скотиной, детьми и хозяйством (включая те же 12 пятниц), мыслились как нечто само собой разумеющееся и включенное в женский архетип, передающийся от матери к дочери. И лишь в фигуре ведьмы виртуальность достигала своей предельной концентрации: ведьма — это женщина по преимуществу, женский эйдос, где все культурные свойства достигают своего крайнего выражения.

Далее ведьма является частным случаем женского духа (обобщенно русалки). Русалки обычно изображались с длинными распущенными волосами и гипертрофированно большой грудью. Они связывались с водой, деревьями, полями (отсюда название полевица) иногда с полночью или (реже) с полднем (полуденница). Русалка выступает как эйдос ведьм, их обобщающий, но при этом *действенный* стержень. Русалки представляются обычно как группа женщин с рыбьими хвостами, живущих в реке, а летом сидящих на ветвях деревьев в пустынных местах. Русалками становятся утопленницы, са-

¹ Смирнов С. Бабы богомерзкие. С. 241.

моубийцы или заложные покойницы. Важно, что русалки представляют собой *сообщество*, то есть потусторонние эссенции постустороннего (или, точнее, пограничного, лимитрофного) *сообщества* *ведьм*. Русалок сближает с ведьмами устойчивый сюжет о тайном выдаивании молока пасущихся коров, порче посевов («ломании жита») и т. д.

В былинах в образах ведьм выступают Маринка-безбожница, превращающая Добрыню Никитича в тура, и Авдотья Лиходеевна (называемая также Лебедь Белая), которая, предав своего мужа Михайло Потыка, опаивает его колдовским зельем, от чего тот окаменеет, а сама сбегает с Кощеем Бессмертным. Имя «Марина», «Маринка» представляет собой контаминацию между исторической Мариной Мнишек (ок.1588 – 1615), женой двух Самозванцев, бывшей недолгий срок русской царицей, и древним славянским названием женского злого духа — «мары», «зморы» или «марены», часто выступающей в роли суккуба, соблазняющей, а затем душащей мужчин по ночам. Мара близка кикиморе и изображается как женщина с длинными распущенными волосами, сидящая на пряже. Статую Марены или Мары на Украине крестьяне носили на весенние праздники. Показательно, что обряд ношения Мары приходился на день Авдотьи Плющихи, а имя Авдотья (Лиходеевна) было другим устойчивым образом ведьмы в русском эпосе.

Само ведьмовство и его практики и традиции представляют собой лишь фрагменты древнего религиозного культа, включавшего многие утраченные обряды, символы и инициатические ритуалы. Ведьмовское сестринство — последний отголосок полноценного женского древнеславянского жречества, обладавшего развернутой и полноценной системой верований и ритуалов. Поэтому частично сохранившаяся в ведьмовских традициях система знаний и соответствий может быть возведена как к миру женских духов (русалок), так и к более высокому — и снова инклюзивному — таксону: проглядывающей сквозь нее полустершейся *теологии Великой Матери*, полноценного Логоса Кибелы, сопряженного с хтоническими и лунными мотивами и развитыми сетями символических сакральных соответствий. Русалки же в этой «теологии» выполняют роль, аналогичную ангелам в христианской традиции, но только в матриархальной перспективе.

Частично реконструируемый в ведьмовских практиках и историях про русалок (а также кикимор, мар и других женских духов) древний культ ярче всего отражен в образе Бабы-Яги, и сказки, где она фигурирует, представляют собой как раз наиболее концентрированное

Логос Кибелы

Навь

мир мистического ноктурна

хтонический (лунарный?) культ

Великая Мать

основной палеоевропейский гештальт

Баба-Яга

сказочный образ Хозяйки Смерти

инициация

русалка

хороводы женских духов

матриархальные аналоги ангелов

знахарство, целительство,
знания, обряды

ведьма

тайное сообщество

обычай, хозяйственные
навыки, интуиция

русская женщина

(этно)гендерная общность

Таксономия женского начала в структуре «русского матриархата»

изложение всего архаического религиозно-посвятительного комплекса религии Великой Матери, которую Баба-Яга собой и замещает.

И наконец, сама Великая Мать персонифицирует стихию Нави, как всеобъемлющую метафизику и космологию, онтологический фундамент «магического материализма» палеоевропейской цивилизации.

Однако в этой таксономической схеме следует обратить внимание на то, что в отличие от патриархальных (аполлонических) иерархий эйдетическая цепочка здесь является вертикальной в довольно условном смысле. Более того, подобная секвенция инклюзий является скорее проекцией мужской мысли, привычно упорядочивающей известные социальные и культурные элементы. В режиме философии Нави границы между всеми таксонами довольно размыты. В хтонической зоне Логоса Кибелы все становится обратимым и взаимопроникающим. Так, метафизика Нави не просто является вершиной матриархальной иерархии, но, напротив, наиболее общей и очевидной стихией, присутствующей на всех уровнях и объединяющей их в непрерывный круг. Навь — это матриархальный аналог бытия индоевропейских вертикальных онтологий. Она является наиболее общим предикатом женского палеоевропейского космоса, пронизывающим все его уровни и зоны. Так же дело обстоит и в соотношении между группой женщин (крестьянок), ведьмовским сообществом, стаей русалок, Бабой-Ягой и самой Великой Матерью как центром религиозной системы — все границы здесь условны, так как присутствие Нави делает все зоны пронизываемыми для других уровней, порождая сплошное поле Логоса Кибелы.

Глава 8. Дурак и Змей: русский ноктюн

Гештальт идиота: Иван-дурак и его палимпсест

К контексту славянского матриархата относятся не только женские образы, но и некоторые мужские, входящие тем не менее в общий строй философии Нави. Таковы — Змей Горыныч, Кощей Бесмертный, а также скорее семантически, нежели сюжетно — Иван-дурак (как и его аналоги — например, Емеля-дурак). Здесь, как и в случае с женскими образами, древнеславянский слой представляет собой культурный палимпсест: на изначальную матриархальную структуру накладываются позднейшие индоевропейские вертикальные топологии.

В другом томе «Ноомахии»¹ мы рассматривали фигуру идиота как важнейший гештальт из зоны Нави наряду с ведьмой и «черным колдуном» (упырем, волкодлаком и т. д.). Иван-дурак в своих корнях является как раз таким персонажем, которого мы определяем как «истинного Трикстера», то есть как концентрированное выражение самого Логоса Кибелы, находящегося в глубинной оппозиции иерархизированному Логосу Аполлона. При этом исконным является как раз то измерение Ивана-дурака, где его действия, поступки и заявления вообще не поддаются никакому объяснению и не разрешаются достижением финального положительного результата. Когда «глупость» Ивана-дурака оказывается особой формой ума и даже пророчеством, предвидением и метафизическим синтетическим схватыванием всей ситуации, мы имеем дело с «ложным Трикстером», использующим абсурд в контексте вполне рациональной, но превышающей установленные общепринятые границы и параметры стратегии.

Иванов и Топоров пишут:

Социальный статус Ивана-дурака обычно низкий: он крестьянский сын или просто сын старика и старухи, или старухи-вдовы (иногда он царский сын, но «неумный» или просто дурак; иногда купеческий сын, но эти варианты не являются основными). Нередко

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

подчеркивается бедность, которая вынуждает Ивана-дурака идти «в люди», наниматься «в службу», но в большей части сказок ущербность Ивана-дурака — не в бедности, а в лишенности разума, наконец, в том, что он последний, третий, самый младший брат, чаще всего устранный от каких-либо «полезных» дел¹.

Главной чертой «истинного Трикстера» является как раз «лишенность разума» и «низкий социальный статус», а точнее вообще отсутствие какого бы то ни было статуса. Идиот выпадает из общей иерархии, находится не столько внизу, сколько вне принципиальных структур иерархии вообще, занимая в отношении ее особую парадоксальную позицию: *глупость делает Ивана-дурака свободным*, не замечающим своего положения, нужды и лишенности. Именно в этом и заключается комический эффект сказок и преданий, с ним связанных. Слушатель понимает, насколько нелепо поведение дурака, а сам дурак нет. И это непонимание не скрывает (в случае «истинного Трикстера») альтернативную логику, но, напротив, обнажает отсутствие всякой логики, что становится совершенно новой интеллектуальной зоной, где интеллекта — в его аполлоническом понимании — просто нет.

Иван-дурак как младший брат противопоставляется старшим братьям, которые выступают в сказках как земледелец и скотовод, то есть представители третьей функции оседлого и кочевого индоевропейского общества. Иван-дурак же, хотя и является их братом, то есть также относится к третьей функции, никакой вынужденной деятельностью не занимается, выпадая тем самым из трехфункциональной системы вовсе.

Целые дни Иван-дурак лежит на печи (сравни Иван Запечный, Запечник), ловит мух, плюет в потолок или сморкается, иногда он копается бесцельно в золе (Иван Попялов), если Ивана-дурака призывают к полезной деятельности, то только для того, чтобы сбросить с себя собственные обязанности: так, старшие братья, которые должны ночью сторожить поле от воров, посылают вместо себя Ивана-дурака, а сами остаются дома и спят. В сказке, где Иван-дурак — купеческий сын, он ведет беспутный образ жизни, пропадая по кабакам. Существенно противопоставление Ивана-дурака его старшим братьям (чаще всего выступающим без имен): они делают нечто полезное (иногда, обычно косвенно, указывается, что старший брат пахал землю, а средний пас скот), тогда как Иван-дурак или ничего

¹ Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Иван-дурак // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995. С. 199.

не делает, или делает заведомо бесполезные, бессмысленные (иногда антиэстетические, эпатажирующие других) вещи, или же выступает как заменитель своих братьев, нередко неудачный, за это его просто бьют, пытаются утопить в реке и т. п.

Именно те версии сказок об Иване-дураке, где никакого позитивного исхода у его поступков не обнаруживается, и являются наиболее подлинными с точки зрения изначальной семантики его гештальта.

Обычная завязка сказок об Иване-дураке — поручение ему охранять ночью могилу умершего отца или поле (гороховое) от воров или некоторые другие обязанности (например, снести братьям в поле еду и т. п.). Иногда он выполняет эти поручения в соответствии с его «глупостью» крайне неудачно: кормит клецками свою собственную тень; выдирает глаза овцам, чтобы они не разбежались; выставляет стол на дорогу, чтобы он сам шел домой (на том основании, что у него четыре ножки, как у лошади); надевает шапки на горшки, чтобы им не было холодно; солит реку, чтобы напоить лошадь, и т. п., набирает мухоморов вместо хороших грибов и т. д.; в других случаях он применяет правильные по своей сути знания в несоответствующей ситуации: танцует и радуется при виде похорон, плачет на свадьбе и т. п.

Однако «глупость» идиота при внимательном рассмотрении оказывается вписанной в особый порядок, но только соответствующий структурам Нави. «Сторожить могилу отца» (в других случаях матери) необходимо, потому что покойник является упырем, а значит, сам Иван — сын упыря, дамфир (у албанцев) или вампирович (у сербов). Поэтому в сказке отец в полночь встает из могилы и вступает с Иваном-дураком в диалог, равно как и мать, просящая принести ей корову (архаический обряд жертвы усопшим — тризна). Показательно, что мертвый отец в некоторых версиях сказки награждает Ивана-дурака за службу волшебным предметом или помощником — копьем, мечом-кладенцом или конем («Сивка-Бурка вещь каурка»)¹.

Гороховое поле считается излюбленным местом русалок, которые питаются горохом, а сам горох — как бобовые — традиционно связываются с миром мертвых, что делает охрану могилы и охрану горохового поля эквивалентом. Защищает же Иван-дурак эти места от мертвых, духов и вампиров. Поэтому сам Иван-дурак связан именно со смертью — отсюда и пляски на похоронах, напоминающие не-

¹ Пропл В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 123–124.

которые дохристианские погребальные обряды. На свадьбе (а точнее, перед ней в обряде вытия) ритуально плачут невеста и ее подружки, что также указывает на определенную травестию дурака. Сказки подчеркивают, что в отличие от двух старших братьев он остается неженатым — это может указывать косвенно на его скопечество, что прекрасно вписывается в модель культа Великой Матери, чьи жрецы часто оскопляли себя.

Сбор мухоморов может иметь отношение к экстатическим практикам, связанным с шаманизмом. Кормление тени отсылает к обряду кормления покойников или духов. Слепление овец, возможно, символизирует обряд кастрации. Отношение к неодушевленным предметам как к одушевленным (стол, горшки и т. д.) также связано с матриархальным представлением о всеобщей жизненной силе, разлитой равномерно во всем мире, где принципиальной разницы между культурой и природой, живым и мертвым не проведено¹. Однако такое объяснение действий Ивана-дурака не есть возвращение к нормальному рационализму, но смена Логоса в сторону мистического ноктюрна и гипохтонической субстанциальности.

Иван-дурак в таком случае есть жрец Нави, относящийся к патриархальной системе лишь случайно и внешне, что и подчеркивается его маргинальностью. Органически же он принадлежит к миру Ночи и является жрецом Нави. В этом и состоит его конфликт со старшими братьями, которые, со своей стороны, являются нормальными носителями дневной (диурнической) рациональности.

Но этот же образ может быть истолкован и в патриархальной парадигме, хотя и не чисто аполлонической, но скорее аполлоно-дионисийской. В этом случае Иван-дурак может воплощать собой высшую — первую — функцию индоевропейской модели, то есть гештальт дохристианского жреца. Здесь Иван-дурак не *внеразумын* (как истинный Трикстер), а *сверхразумын* (как ложный Трикстер), и его слова и дела отражают высшее и истинное знание (*ἀλήθεια*), радикально превосходящее горизонт простого мнения (*δόξα*). Отсюда его успехи и достижения, скрытые под видом «глупости». Именно эта линия получила свое развитие в традиции христианских юродивых, за странными жестами и фразами которых скрыта высшая мудрость. Но если традиция юродивых, зародившаяся в Византии и только позднее пришедшая на Русь, относится к духовной практике, принятой Церковью, то образ Ивана-дурака, как дохристианского жреца (с акцентом на полюс Варуны в дуальности Митра — Варуна, являю-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

щейся архетипом индоевропейского жречества¹) остался лишь в области волшебной сказки.

В палимпсесте образа Емели-дурака также есть как архаический слой, так и более поздние мотивы. Изначальным является эпизод поимки говорящей щуки (в другой сказка ее роль выполняет золотая рыбка). В образе речной рыбы выступала Великая Мать еще в культуре Лепенски Вир (X—XIII тысячелетия до Р.Х.), и показательно, что среди сохранившихся артефактов мы видим фигурку женщины со ртом рыбы, что, вероятно, и сохранилось в образе «говорящей рыбы». Именно она считалась подательницей благ и даров, и Емеля становится ее жрецом и посвященным именно в качестве дурака и лентяя, отказывающегося интегрироваться в привычный крестьянский быт по контрасту со старшими братьями, то есть выпадая из патриархальной иерархии. Аналогичным образом протекает «шаманская болезнь», являющаяся во многих культурах (в частности у народов Сибири) знаком того, что будущего шамана призывают духи².

Индоевропейское толкование того же образа во второй половине сказки, где Емеля-дурак заставляет влюбиться в него принцессу и сам становится прекрасным принцем, превращаясь в Ивана-Царевича, отражает патриархальную цензуру и смену архетипа: здесь Емеля-дурак воплощает в себе индоевропейского жреца (волхва), владеющего могуществом сакральных слов, заклинаний, а также солярного правителя. Поэтому и его глупость, и предшествующее странное поведение интерпретируются как зачин к обнаружению его подлинного (на самом деле, вторичного) облика — священного царя-жреца, прошедшего испытания (в том числе заключение в засмоленную бочку, что соответствовало обрядам подготовки царских детей к власти в условиях полной темноты³).

Змей: огонь и вода

Другим мужским персонажем из цикла Нави является Змей (иногда Змей Горыныч) или Ящер. Он связан с Преисподней, лесом и морем.

Пропп так описывает характерные черты сказочного Змея.

¹ Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986; Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

³ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 22, 207.

Змей прежде всего и всегда — существо многоголовое. Число голов различно, преобладают 3, 6, 9, 12 голов, но попадаются и 5 и 7. Это — основная, постоянная, непрременная черта его. Все другие черты упоминаются лишь иногда, иногда они и не приводятся, так, например, не всегда говорится, что змей — существо летучее. Он летает по воздуху: «Вдруг видят: в версте от них летит змей» (...). «Прилетел змей, начал виться над царевною» (...). Но тем не менее крылья его почти никогда в связи с полетом не упоминаются, можно бы думать, что он витает по воздуху без крыльев. Тело его сказочной также не описывается. Чешуйчатый ли он или гладкий или покрытый шкурой — этого мы не знаем. Когтистые лапы и длинный хвост с острием излюбленная деталь лубочных картинок, в сказках, как правило, отсутствует. Полет змея иногда напоминает полет яги¹.

Полет Змея связывает его с образом птицы, объединяя две стихии — землю, по которой он ползает, пресмыкаясь, и воздух, куда он поднимается. Однако Пропп указывает, что Змей связан и с двумя другими стихиями:

Змей существо *огневое*. «Летит на него лютый змей, огнем палит, смертью грозит» (...). Как извергается этот огонь — мы опять не знаем. О коне, например, мы подробно знаем, что огонь, искры и дым исходят из ноздрей и ушей. Здесь этого нет. Тем не менее можно сказать, что эта связь змея с огнем — постоянная черта его. (...)

Но есть и другая стихия, с которой связан змей. Эта стихия — вода. Он не только огненный царь, но и водяной царь. Эти две черты вовсе не исключают друг друга, они часто соединяются².

Согласно Рыбакову, властителем нижнего мира является прямой аналог Змея — Ящер, чья голова часто изображалась над фигурами Великой Матери³.

Для населения киевского Поднепровья культ ящера, как хозяина «нижнего мира», хорошо засвидетельствован для VI — VII вв. (пальчатые фигуры с головой ящера). В новгородской земле этот культ был, очевидно, в полном расцвете и много позже, в X — XIII вв. Об этом

¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 183.

² Там же. С. 184.

³ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 210 — 213.

свидетельствует (...) обилие изображений ящера в новгородском прикладном искусстве¹.

Змей объединяет в себе все стихии, равно как Дракон, которым Змей и является, он представлен с чертами различных животных, относящихся к земле (собственно змея, бык, лев и т. д.), воде (рыбий хвост), воздуху (крылья), и изрыгающим из пасти огонь. Змей-Дракон — это своего рода «всезверь», πανθήριον, то есть зверь по преимуществу, Зверь. В этом качестве он состоит в прямой связи с Великой Матерью, которая и есть «Госпожа зверей», Πότνια θηρών, и властительница четырех стихий. Небесный Отец редко выступает в этом качестве, будучи сопряженным со светом и духом и находясь на принципиальной дистанции от имманентного мира. В философии Нави имманентность доминирует и, более того, является единственным всепоглощающим модусом онтологии, поэтому Змей (прежде всего Змей-Дракон, каким он предстает в сказках и мифах) является ближайшим к Великой Матери гештальтом. Показательно, что одна из волшебных способностей Змея — *насылать сон*. Этим особым сном засыпают и русские богатыри (откуда выражение «богатырский сон») в результате воздействия на них хтонических чар. Это также объединяет его с Великой Матерью или ее аналогами (ведьмами, волшебницами, сиренами и т. д.). Режим ноктюрна и есть сон Логоса, который при этом обладает автономными структурами, вовлекающими в свой водоворот того, кто поддался его чарам. Для Логоса Аполлона — это необратимая гибель. Для Логоса Диониса — временное испытание, символизируемое «безумием», насланным на Диониса Герой. Но для Логоса Кибелы — сон и есть явь, безумие — мудрость, а смерть — жизнь. По сути, философия Нави и есть философия сна, онирическое пространство, где действуют законы мистического ноктюрна и его риторических фигур² (антифразы, литоты, катахрезы и т. д.).

Змей устойчиво выступает как мужское начало, хотя и остающееся хтоническим и титаническим. Отсюда сказочный сюжет о похищениях Змеем невест (царевен) или о адюльтере с чужими женами, к которым он прилетает. Также похищает женщин и аналог Змея — Ящер. Рыбаков упоминает в этом отношении белорусскую детскую игру.

Дети водят хоровод; в центре круга сидит мальчик, изображающий ящера (позднее переделали на Яшу), хор поет (белорусский вариант):

¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 277.

² Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

Сяде Ящер под пирялушем
 На ореховом кусте,
 Где ореховая лусна...
 (Жанитися хочу) —
 Возьми себе девку,
 Котораю хочешь...

Русский вариант:

.....
Где твоя невеста?
В чем она одета?
Как ее зовут?
И откуда привезут?

Хоровод девочек в венках из цветов выбирает из мальчиков Ящера; его сажают в круг, накинув на него как мантию платок, и он поочередно в процессе игры-обряда отбирает венки, которые девочки должны выкупать поцелуями, песнями или пляской. Пение основной песни часто сопровождается припевом:

Лаго лагу, лаго лагу...

В некоторых вариантах начало песни содержит слова:

Дам тебе, ящер, красную девку.

В иных вариантах присутствует погребальный мотив: выкапывание ямы и поминки по ящеру. Игра в ящера широко известна на Украине, в России и в Белоруссии¹.

В матриархальной структуре пантеоринон (Змей, Дракон, Ящер, а также ветер, вихрь) и является главным паредром Богини, выражая собой не столько иное по отношению к Великой Матери, сколько отсутствие этого (мужского) иного и ее безграничную способность к самооплодотворению и всерождению. В матриархальных обществах считалось, что женщина зачинает не от мужчины, но от духа, ветра или даже от самой себя². Все это и воплощено в фигуре Змея, как концентрированной и опасной *стихии женского одиночества, прев-*

¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 161.

² Дутин А.Г. Ноомахия. Океания. Вызов Воды.

рашающегося в могущество. Это и есть сила лишенности, нужды или всепорождающая смерть.

Змей из яйца

В русской культуре мы обнаруживаем следы матриархальной цивилизации в колдовской практике *выведения змея из яйца*. Обычно этот обряд имеет своей целью обогащение владельца такого змея, призванного приносить богатство и деньги. В некоторых случаях его выведение является условием получения «возвратных денег», которые волшебным образом возвращаются к владельцу после того, как они потрачены. Крупнейший исследователь матриархата Бахофен (1815–1887) подчеркивал, что существует глубинная связь между символами Великой Матери, змея, яйца и богатств (серебра, золота, драгоценных камней)¹. Эта семантическая секвенция представляет собой константу древнейшей палеоевропейской цивилизации. Мы встречаем сюжеты о выведении змея (демонической сущности, помощника) из яйца у всех народов Восточной Европы² (айтварсы и каукасы у балтов, змею у румын, лидерцы у венгров и т. д.). Эта тема объединяет весь восточноевропейский горизонт, представляя собой видимый след древнего матриархата, покрывая территорию от Балкан до Балтики. Между Карпатами и областью обитания балтийских народов и располагалась Трипольская культура, лежащая в основании самых глубоких слоев славянской идентичности. То, что эта традиция сохранилась и у русских, указывает на удивительную устойчивость некоторых характерных символических и обрядовых комплексов, уходящих корнями в доиндоевропейскую эпоху.

Б.А. Успенский так описывает данный колдовской обряд у русских:

На Руси существует поверье: если петух старше семи лет, то его не годится держать в доме; иначе он снесет яйцо, из которого родится *огненный змей*; колдун берет это яйцо, носит у себя за пазухой или закапывает в навоз; через шесть недель вылупится из яйца змей и станет носить ему *серебро и золото*³.

¹ *Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur.*

² *Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.*

³ *Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 162.*

Точно такой же или весьма близкий ритуал проводится для приобретения литовского айтварса или венгерского лидерца. В некоторых случаях колдун вынашивает яйцо под мышкой или кладет под порог дома. «Петушиное яйцо» указывает на тематику женского андрогината и на парфеногетическое самозачатие, традиционно фигурирующее в мифах о Кибеле и ее аналогах. Такое яйцо описывается как небольшое по размеру, не имеющее белка и состоящее из одного желтка («спорышек»).

Огненный змей в украинских и западославянских (чешских и словацких) легендах называется «Рарог»¹ (Raroch, Rarašek, Raraš). У чехов из яйца выводят именно Рарога. Согласно Роману Якобсону² (1896 – 1982), слово «Рарог» имеет индоевропейское происхождение, и в образе летающего огненного духа можно обнаружить индо-иранские черты солнечного героя³. Однако в данном контексте индоевропейский термин и соответствующий ему образ перетолкованы явно в матриархальном ключе. Иванов и Топоров пишут о Рароге:

Рарог-Рарашек представляется в виде подвижного вихревого духа, принимающего облик птицы или дракона с огневыми атрибутами (искрящееся тело, пламенеющие волосы, сиянье из уст) и носящегося ночью в виде огненного клуба. Есть поверье, что Рарог-Рарашек появляется на свет, если первое яйцо при первой кладке черной курицы вместо наседки выходит под локтем человек, засевший на печь на девять дней и ночей, при условии, что он не будет молиться и мыться⁴.

Образ огненного змея, выведенного из яйца, объединяет два главных символа Великой Матери — змею и птицу, что отражено в фигуре дракона — *летающей змеи*. Рарога обычно сближают со Страхом-Рахом из великорусских заговоров. Иванов и Топоров приводят характерный русский заговор, призванный «присушить» (заставить полюбить) кого-то:

¹ У украинцев он называется «Раріг».

² Jakobson R. Linguistic evidence in comparative mythology. P. 25 – 32.

³ Эта же двусмысленность в полной мере определяет фигуру сербского героя Змея Огненного Волка, болгарских змаев или румынского мужского братства кэлушаров. См.: Дулин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль; Он же. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

⁴ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. М.: Наука, 1965. С. 140.

На той на колоде, на той на дубовой, сидит Страх-Рах. Я этому Страху-Раху покорюсь и помолюсь: «Создай мне, Страх-Рах семьдесят семь ветров, семьдесят семь вихорев... ветер суходушный, которые леса сушили, крошили темные леса, зелены травы, быстрые реки...»¹

Продолжая линию символических соответствий, следует обратить внимание на *огненный* — иссушивающий — характер змея, и эта близость огненной стихии переносится и на соответствующую птицу. Согласно Иванову и Топорову:

Представление огня как птицы широко отражено в сказочных мотивах Жар-птицы, огненной птицы (...). Огненная птица представляет собой мифологическую проекцию ритуала, где огонь связывался с птицей (...). При этом Жар-птица, как и другие формы огненной птицы, связывается с деревом (сравни птицу и солнце на вершине мирового дерева) и с идеей богатства (сравни связь огненных птиц с отысканием кладов, сказочный мотив добывания *Жар-птицы* как символ богатства и т. д.). Именно это последнее позволяет связать Жар-птицу с фольклорным образом Змея, который характеризуется обычно рядом атрибутов, общих с огненной птицей: он летает, обладает огневой природой и отыскивает клады или способствует увеличению богатств в доме того, к кому он летает (последняя функция Огненного Змея поразительно точно отражена у сербо-лужичан в образе *Pjenježny Zmij*; у восточных славян в образе Огненного Змея, Ужа, *Налетника* или *Летучего*, у поляков в образе огненного существа, приносящего богатства, и т. д.)².

Все эти образы напрямую сопряжены с Великой Матерью, с женским хтоническим началом. Именно оно зашифровано в яйце, змее, птице, огне (очаге) и сокровищах даже того, о ком напрямую не упомянуто. Поэтому выведение змея (Рарога) из яйца, как и заклятие Страха-Раха, представляет собой отголосок древнейшего магического и даже религиозного ритуала из культа Великой Матери. В колдовских практиках этот древнейший палеоевропейский ритуал приобрел бытовое измерение, но в своих истоках он представлял сакральный фундамент забытой (побежденной, вытесненной на периферию) религии.

¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. С. 141.

² Там же. С. 141 — 142.

Связь Жар-Птицы с женщиной (часто похищенная царица превращена в Жар-Птицу) и со змеем, а также связь земной женщины с потусторонним существом (змеем, духом, драконом, румынским збуратулом¹ и т. д.) составляет фундаментальную модель палеоевропейской традиции, некогда, вероятно, выраженную в обряде экстатического «мистического брака» жрицы с хтоническим могуществом, сохранившимся в славянской народной традиции как «змей из яйца», Рарог или Страх.

Иванов и Топоров пишут:

Одной из характерных черт Огненного Змея является его роль как возлюбленного женщины, в дом которой он летает (сравни косвенную связь с женщиной Страха-Раха, призываемого на помощь мужчиной, произносящим любовный заговор, имеющий целью достижение женщины; напротив, Жар-птица по отношению к герою выступает отчасти в противоположной роли). В этом отношении особенно показательны сербские тексты (и сказочные, и эпические, и лирические). Уже на основании этих текстов можно восстановить некоторые сюжетные мотивы, связанные с мифом об Огненном Змее: связь с женщиной, которая от него родит сына змеиной породы, столкновение Огненного Змея с другим змеем, благодаря чему змей выступает в роли змеборца; сочетание огневой природы Змея с зооморфным образом волка-оборотня, не говоря о более частных подробностях сюжета, реконструируемых на основании сравнения сербских материалов с соответствующими восточнославянскими².

Выведение змея из яйца таким образом представляет собой часть обряда «мистического брака» или рождения, следующего за этим браком. Петух или «черная курица», представленные в аномальном «змеином яйце», воплощают собой саму гинандру, Великую Мать, а осуществляющий всю процедуру колдун или ведьма выступают как жрецы матриархального культа. Результатом всей операции становится появление потустороннего существа — аналога «сына змеиной породы», который приносит богатство и благополучие, а также помогает найти спрятанное сокровище, которое, как правило, располагается в недрах земли.

Очевидно, что в христианской традиции подобные обряды были интерпретированы как договор с дьяволом и жестоко порицались.

¹ Дутин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

² Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. С. 142.

Но сам факт их сохранения у русских до самых последних веков показывает, насколько сильно могущество цивилизации Великой Матери в структурах русской идентичности.

Трансформации образа Змея (офиомахия)

Отношения женщин со Змеем представляют собой следы матриархата, которые в более поздние периоды были переосмыслены в строго негативном ключе. Также негативным стал и образ самого Змея, изначально бывший нейтральным или положительным, как фундаментальное основание философии Нави и яркий пример антифразы, характеризующий режим ноктюрна — процесс перехода противоположных (или просто различных) начал друг в друга¹.

Пропп истолковывает наиболее архаическую семантику образа Змея через структуры охотничьей инициации, когда успех в охоте обеспечивался симметричным обрядом поглощения самого охотника животным, представленным специальным строением с животными чертами — в частности, избушка на курьих ножках, шалах в форме дракона или чудовища и т. д. Сам Змей, по Проппу, и особенно сюжет проглатывания им героя и его вторичного появления из утробы, также могут символизировать технические стороны такой инициации². В социальном же контексте Змей может представлять собой род, а отношения женщин со Змеем — межродовые браки общинного уклада³. Все эти аспекты — метафизический, инициатический и социальный — в истолковании образа Змея не противоречат друг другу, но должны быть корректно соотнесены между собой. Так, метафизическое значение Змея в структуре философии Нави как мужского эквивалента всеобъемлющей женственности, то есть как гештальт титана или гиганта, а также как мужская половина женского андрогина (гинандры⁴), первично не только во временном, но и в семантическом смысле и имплицитно содержит в себе широкий спектр более частных применений и интерпретаций. Обряды охотничьей инициации могут относиться к эпохам еще более древним, нежели возникновение структур восточноевропейского матриархата в его аграрной версии, о которых практически ничего не известно. Эти обряды также отражают режим ноктюрна и восстанавливаемый баланс в контексте «философии силы», но в более узком и прикладном аспекте. Для аграрной

¹ Дугин А. Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки.

³ Пропп В. Я. Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 1999.

⁴ См. миф об Агдитис из цикла Кибелы. Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

сельской общности — даже матриархального типа! — эти обряды уже представляли собой отсылку к «древним временам», но могли вполне интегрироваться в общую культуру и сохраняться на периферии аграрной цивилизации в группах, приоритетно занятых охотой и рыбной ловлей. И наконец, интерпретация Змея как брака, заключаемого в контексте родоплеменной общины по контрасту с моделью военной аристократии, привнесенной в общества древних славян воинственной — туранской или германской — элитой, отражает самый поздний по времени слой этого образа.

Последнее замечание подводит нас к теме змееборчества как одного из сюжетов, намеченного уже в русской волшебной сказке, но получившего полное развитие в русском героическом эпосе¹. Введение темы змееборчества и однозначно негативное толкование образа Змея (Дракона) является признаком столкновения индоевропейского (туранского) патриархата с цивилизацией Великой Матери. Это — фундаментальный момент славянской Ноомахии и славянского историала. В нем между собой сталкиваются два мужских архетипа — хтонический и уранический, лунарный и солярный, принадлежащий к цивилизации Матери и выражающий трансцендентальное отцовское право. Битва сказочного героя со Змеем — это водораздел славянского историала, когда и происходило изначальное становление славянского общества как индоевропейского и аграрного одновременно. Змей воплощал в себе оседлость и сельскую культуру, а его противник — чаще всего антропоморфный — воинственное кочевое начало, укрепившееся у славян в функции религиозной и политической элиты за тысячелетия до прихода Рюрика и создания русской государственности.

Однако учреждение этой государственности и последующая за этим в скором времени христианизация придали змееборческим темам новую актуальность, поскольку иерархический патриархат в этот период приступил к более глубокому внедрению в аграрный общинный строй, все еще сохранявший многие черты родовой организации и следы матриархата. Это предопределило русский богатырский эпос, отражающий как раз противостояние новой формы патриархата — на сей раз остро политического и религиозного — рудиментам древнеславянского уклада. Поэтому одним из главных змееборцев в этом эпосе выступает богатырь Добрыня Никитич, устойчиво описываемый как княжеский сын, что подчеркивает его принадлежность к воинственной элите. При этом он побеждает Змея не обычным оружием, но *греческой шапкой*, то есть самим духом византийского уклада и но-

¹ Пронн В.Я. Русский героический эпос.

вой — христианской — религии. Эту же роль в христианском контексте играет и Григорий Победоносец, святой Егорий.

В целом змеборчество или его аналоги в героическом эпосе (поединки богатырей с другими чудовищами — Тутарином, Соловьем-разбойником, Идолищем поганым, Чудом-Юдом и т. д.) представляют собой очередной цикл Ноомахии, развертывающийся уже в Киевскую эпоху и сохранявший свою актуальность вплоть до монгольской эпохи, когда он и получил окончательное оформление, вобрав в себя ряд исторических черт. Но истоки превращения Змея в антагониста главного героя — намного более древние и уходят в эпохи первых контактов индоевропейских кочевников с носителями или, по меньшей мере, наследниками Трипольской культуры. В этом акте поединка со Змеем происходит смена интерпретационного кода мужского начала — от матриархального (мужчина как Змей) и к патриархальному (мужчина, как убийца Змея, как его антагонист, имеющий не земные (змеиные), но небесные — трансцендентные, уранические, солярные, световые — корни). Змеборец — чисто аполлонический гештальт, и показательно, что в эллинском мифе Аполлон убивает хтонического змея Пифона, обосновывая тем самым свое право на Дельфы. Русское змеборчество имеет такую же семантику: в нем решается вопрос преобладания отеческого права над материнским в вопросе владения Русью, русской Землей.

Кощей Бессмертный — традиции русского вампиризма

Еще одна мужская фигура цикла Нави — Кощей Бессмертный, отрицательный герой многочисленных сказочных сюжетов, в которых он выступает противником Ивана-Царевича. В некоторых сюжетах он действует как прямой эквивалент Змея — также похищает под видом вихря жен, летает по воздуху, сражается с богатырями, хранит несметные сокровища, волшебные музыкальные инструменты (гусли-самогуды или самограи) и т. д. Как и Змей, Кощей способен усыплять людей, погружать их в стихию «мистического ноктюрна» — в непробудный «смертный сон». В других версиях он живет в избушке на курьих ножках, является хозяином Подземного царства (царства мертвых), в некоторых случаях Подводного царства. Кощей, как Змей, является мужским хтоническим существом; иногда он предстает в сказках как муж змеи-ведьмы. Целый ряд деталей — бессмертие, освобождение из подземелья, причинение вреда людям (убийства, расчленения), способность превращаться в зверей и птиц

(чаще всего в ворона) — позволяют сблизить образ Кощея с южно-славянским вампиром. Показательно, что в одной из сказок Кощей расчленяет Ивана-Царевича, как это делают «черные колдуны», оборотни и волкодлаки¹.

Рыбаков указывает на ряд общих черт Кощея с эллинским правителем царства мертвых Гадесом — как Гадес похищает Персефону, дочь Деметры, а затем освобождает ее на время (летний период), так и Кощей похищает Марию Маревну (Марьяну, Красавицу Ненаглядную, Настасью Дмитриевну и т. д.) в русской сказке и делает ее своей супругой и соправительницей своего царства, пока Иван-Царевич (или Иван Годинович) не освобождает ее².

Считается, что имя «Кощей» имеет тюркское происхождение и проникло в русский язык на раннем этапе славяно-тюркских связей. В тюркском языке *koşçı* означает «невольник», «пленник», от основы *koş* — «лагерь», «стоянка», «временное поселение». Во многих сказках подчеркивается, что Кощей был в течение долгих лет (часто 300) пленником в башне, подземелье и т. д., где он пребывал во мраке подвешенным на железных цепях к железным крюкам. Эта деталь сближает образ Кощея с дьяволом христианского Апокалипсиса, который был скован в течение тысячи лет. Кощей разрывает цепи, выпив воды, а дьявол в Апокалипсисе освобождается от оков перед концом света.

2. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет,

3. и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщали уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время. (...)

7. Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся

2. καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, «ὁ ὄφις» ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστὶν «Διάβολος» καὶ «Ὁ Σατανᾶς», καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη,

3. καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον, καὶ ἐκλείσεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη: μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον. (...)

7. Καὶ ὅταν τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ Σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ,

8. καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν «ταῖς τέσσαρσι γωνίαις

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

² Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 334 – 360.

на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской¹.

τῆς γῆς, τὸν Γῶγ καὶ Μαγῶγ», συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον, ὧν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης.

Таким образом, скованный и освобожденный Кощей как «пленник» в христианском контексте становится образом, близким к сатане. Также в этом ключе можно наметить определенную параллель между погоней Кощея за героиней сказки царевной или Красавицей Ненаглядной и преследованием апокалиптическим драконом Богородицы (жены, одетой в солнце). Таким же временным пленником могилы является и заложный покойник, восставший мертвец-вампир.

В народной этимологии имя Кощея сближалось с костью (от славянского *kostь*), что послужило развитию его образа как скелета или худого костлявого человека, напоминающего труп. Как и в случае костяной ноги Бабы-Яги здесь снова можно напомнить символизм кости в иранской традиции как основополагающую метафору плоти, материальности, самого нижнего уровня космической жизни. Возможно, тюркская и славянская основы слились в этом образе, подчеркивая его различные стороны — как освободившегося (из могилы) пленника и как живого агрессивного трупа.

Рыбаков полагает, что образ Кощея как правителя царства мертвых близок к аналогичному персонажу Карчуну или Карачуну, который связывался с зимним солнцестоянием².

Отличительной чертой Кощея является его «внешняя душа», которая находится на конце иглы, игла же в яйце, яйцо в утке, утка в зайце, заяц в сундуке, а сундук зарыт под дубом (в другой версии плавает в реке в выдолбленном пне — кокоре). Именно эта особенность делает его бессмертным. Возможно, здесь речь идет о распространенной вере в существование *нетленной кости* (*lüz* на иврите, что означает «миндаль» или «орех»³) внизу позвоночника, которая не разлагается после того, как остальные кости скелета гнивают и из которой будет восстановлены тела людей во время воскресения мертвых. Другим объяснением «Кощеевой смерти» может быть представление о самостоятельном предмете, называемом «колдовство» у некоторых племен Центральной Африки⁴, благодаря которому колдуны и колдуньи способны осуществлять чудеса, превращения

¹ Откровение святого Иоанна Богослова. Гл. 20: 2–3; 7.

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

³ Генон Р. Царь мира. Очерки о христианском эзотеризме. М.: Беловодье, 2008.

⁴ Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

и исцеления, а также не чувствовать боли. Колдовство может находиться внутри тела колдуна как продолговатый (яйцевидный!) камень, но может передаться от одного человека к другому, который, получив колдовство, становится, в свою очередь, колдуном. Если отнять у чародея колдовство, он становится беспомощным (в некоторых версиях — умирает).

Более глубинным уровнем интерпретации «Кошечей смерти» является представление о *vide* (роде) как о том, что обеспечивает постоянное воспроизводство схожих индивидуумов — как в животном мире, так и в человеческом (семья, племя), и шире, в окружающей среде, включая создаваемые людьми объекты. Если индивидуум приближается к реализации в себе вида как такового, он становится сопричастным и к его бессмертию, то есть к *независимости* от цикла индивидуальных рождений и смертей. Принцип упыря, покойника, восстающего из могилы, и в религиозном контексте идея воскресения мертвых являются развитием именно этого философского осмысления вида (рода) как особой *архетипической личности*, доказывающей свою сверхиндивидуальную природу наглядным преодолением необратимости смерти (возвращение заложного покойника, воскресение мертвых, «внешняя смерть» Кощея). Некоторые источники сообщают, что способными переживать смерть и выходить из могилы считались древнеславянские жрецы, волхвы. Чтобы предотвратить это, в некоторых случаях трупам переламывали колени.

В этом значении как ключевой фигуры вида (рода) Кощей мог выступать в древние эпохи. В этом случае он представлял Первопредка, тождественного своему бессмертию, то есть способного к многократному воскрешению самого себя в потомках рода.

Б.А. Рыбаков на основании сходства Кощея с эллинским Гадесом предлагает рассмотреть его как важную фигуру мистериального цикла, связанного с Элевсином, где в центре стоял сюжет о похищении Гадесом дочери Деметры Персефоны, ее поиски и ее возвращение. В ходе траурного оплакивания потери дочери Деметра обучает сына царя Элевсина Триптолема земледелию и одновременно посвящает в мистерии. С Персефой Рыбаков сближает героиню русских былин Анастасию (Настасью) Дмитриевну¹, дочь черниговского купца Дмитрия, а намек на Триптолема видит в отчестве Кощея в былине о Иване Гоудиновиче — Кощей Трипетович, (Кошуй Трипетов)². Так как русская цивилизация является Цивилизацией Деметры, а земледелие является ее основой, то Элевсинские мистерии и свя-

¹ В некоторых списках она называется Марией Дмитриевной.

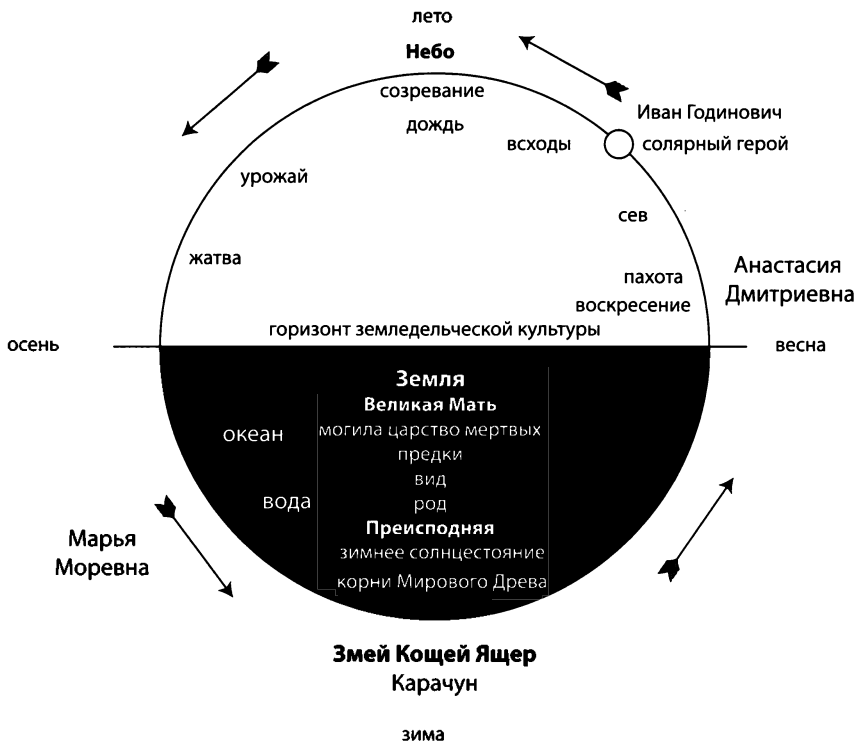
² Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 336.

занный с ними круг образов и ритуальных действий, как мы видели, имеют для нее первостепенное значение.

Рыбаков указывает, что косвенные отсылки к древним славянам можно увидеть и в самой греческой традиции, где говорится о скифском царе Линке (Линксе — Λύξ), который настаивал на том, что именно он, а не Триптолем, наученный Деметрой, открыл людям земледелие и пытался убить Триптолема, за что был превращен Деметрой в рысь. Так как скифы были кочевым народом, то речь могла идти только о скифах-пахарях, которые и были праславянами. Показательно, что колесница Триптолема, подаренная Деметрой, была запряжена драконами, что делало эту колесницу летающей. По одной из версий Триптолем был примордиальным человеком, сыном Океана и Геи, то есть воплощением самого человеческого рода (что снова сближает его с Кощеем).

Согласно Рыбакову, мы имеем дело с отголосками единого мифологического комплекса древнейшей аграрной цивилизации с различными полюсами — греческим и славянским (скифы-пахари). В этом случае сказки и былины про Кощея являются следами этого комплекса. При этом разные версии описывают разные стороны мистерии. Так, Марья Моревна, ставшая женой Кощея, представляет собой Персефону в период ее пребывания в Преисподней вместе с Гадесом (зимний период), а Анастасия (праздник святой Анастасии приходится на весну 15 апреля) воплощает ее выход из-под земли и возвышение (греческое *Ἀναστασία* — дословно «восставшая», «воскресшая»). Связь Кощея с Анастасией также подчеркивает тему «воскрешения», что может иметь как вампирическое толкование, так и духовное и даже религиозное. Показательно также, что в одной из былин Кощей умирает от стрелы, выпущенный им же самим, что указывает на замкнутость годового цикла — начавшись от зимнего солнцестояния (Кощей как Крачун), он возвращается к изначальной точке, Старый Год гибнет и начинается Новый. В былине Иван Годинович (отчество «Годинович» снова отсылка к годовому символизму) расчлняет Настасью Дмитриевну, выбравшую Кощея (а не его), что также — при учете семантики образа Анастасии как Персефоны, матери Диониса, — отсылает к образу Диониса и возвращает нас к Элевсинскому циклу, где Дионис играет наряду с Деметрой центральную роль.

Еще одну параллель можно заметить в отношениях Бабы-Яги и Кощея. Баба-Яга, несмотря на близость обоих гештальтов к области Нави и гипохтонической сфере, подчас выступает антагонистом Кощея. Если принять во внимание, что Баба-Яга является в какой-то мере эквивалентом образа Великой Матери, другим выражением ко-



Элементы аграрной мистерии в русском фольклоре

торого является и Деметра, а Кощей, со своей стороны, аналог Гадеса, похитившего дочь Деметры Персефону, то такая неприязнь становится объяснимой. С Деметрой же образ Бабы-Яги сближает и сюжет с помещением детей в печь: в эллинском мифе аналогичный обряд проделывала Деметра с Демофонтом, младшим братом Триптолема, положив его в огонь для того, чтобы, возродившись, он обрел бессмертие. Кроме того, неизменным атрибутом Бабы-Яги является ступа, в которой толкут зерно, что является важнейшим признаком аграрного цикла — очередной фазой «*мистерии зерна*» в процессе изготовления из нее муки, а впоследствии и хлеба в печи (печь также неизменный атрибут Бабы-Яги).

Все эти детали помогают восстановить структуру Элевсинского сценария в русской интерпретации. Так, мы можем наметить параллели между Гадесом и Кощеем, Деметрой и Бабой-Ягой, Марьей Моревной и Анастасией Дмитриевной и двумя фазами подземного и надземного бытия Персефоны и солярным героем Иваном Годиновичем.

Календарь мертвецов

В культуре древнерусского общества на уровне простого народа естественным образом сочетались слои философии Нави и соответствующие им следы матриархата, аграрные практики, мифы, обряды и культы почитания предков. В целом эти три уровня представляли собой единую структуру гомологий: всходы растений как родившиеся люди происходили из Великой Матери и глубин Земли, разрывались в весенней роскоши, созревали за лето (жизни) и постепенно клонились назад к Земле, куда нисходили осенью (в старости), достигая «зимнего солнцестояния», «Кошеева царства», и возвращались назад. Статус предков в такой ситуации приобретал циклическое, а не линейное измерение — в колесе рода, как и в колесе года, циркулировала проекция одного и того же вида (эйдоса), что приводило к наложениям древности не только на современность, но и на *будущее*. Сезоны каждого года отличаются друг от друга (например, погодой или событиями, в них происходящими), но сама последовательность остается неизменной. Поэтому линейное (поступательное) движение — это не что иное, как часть цикла. Подобно этому человеческая жизнь есть круговорот — из земли в землю, составляющий часть более широкого цикла — родового, семейного, племенного. Как наступившая в этом году весна есть все та же весна, что была и в прошлом, а новые всходы пшеницы точно такие же, как те, что и раньше, так новорожденные суть возвращающиеся предки.

Такое отношение характерно для самой философии Нави, которая не исключает из себя сферу дня, жизни и ясного рассудка и не противопоставляет их себе, но включает в себя как свою производную, как свое диалектическое развертывание. Соответственно, и фигура предка относилась не столько к людям предыдущих поколений, давно ушедшим, а в силу однообразности крестьянского быта, наверняка, легко забытым, сколько к неизменному бытию *самого рода* как имманентной силы, воплощенной в личности, более высокого уровня, нежели отдельные индивидуальные члены семьи. Отсюда повторяемость имен в русском обществе и обычай называть потомков именами предков. Подобная практика была не просто данью памяти, но основывалась на вере в действительность, действенность особого могущества, коренящегося в Нави, в темной стороне бытия, но способной бесконечно выпрастывать свои силы в виде новых существ на дневной свет, чтобы потом снова вернуть их в царство мертвых.

В матриархальной цивилизации такой крестьянский циклизм смещен в область ноктурна и сводит саму фигуру предка, рода не к мужским гештальтам, но к женским и в пределе к самой Великой Матери. В этом случае сам факт появления, рождения, возникновения, происхождения, произрастания (отсюда греческое *φύσις*) рассматривается как проявление безграничной и абсолютной мощи хтонического женского начала. Поэтому в такой цивилизации образ предка размыт, как и границы рода — в центре внимания фигура Большой Матери, бесконечно повторяющаяся на русских вышивках в окружении изобилия живых существ и растений. Здесь преобладает не столько культ предков, сколько поклонение примордиальному женскому могуществу — Матери-Сырой Земле в ее всеобщей и всеохватывающей стихии. Это могущество не обязательно порождает строго ограниченные эйдетические ряды, так как ничто не сдерживает Мать в ее способности производить из самой себя все, что попало, поэтому она порождает не только известные и строго определенные виды людей, животных, рыб, птиц и растений, но и многообразные смешанные формы, обобщающим гештальтом которых является Дракон (а также гиганты эллинских мифов). Также люди могут иметь отдельные черты животных, а те — растений.

Более упорядоченный культ предков складывается под начальным воздействием патриархата, когда примордиальное могущество Великой Матери укрощается определенной решеткой, которой и являются предки, настаивающие на повторении своих эйдетических фигур в конкретных проявлениях. Так, область свободного творчества хтонического начала сокращается, а само творчество упорядо-

чивается — отныне Мать производит одно и то же, по сути архетип Отца, вкладывая свою свободу лишь в разнообразие отклонений и оригинальных деталей, то есть бесчисленные погрешности, отделяющие одну особь данного вида от другой. В зверях и растениях поле такой редуцированной свободы невелико: особи отличаются лишь размером, а лишь изредка каким-то уродством. В людях эта свобода шире, но и здесь бесчисленные поколения крестьян из рода в род воспроизводят сходные черты, приобретающие определенное разнообразие лишь за счет межродовых перекрестных связей со свояками. Но и эта область, как правило, строго регулировалась, и в контексте крестьянских обществ до самого последнего времени преобладали традиции обмена невестами между несколькими (подчас только двумя) строго определенными семьями (свояками), то есть кросс-кузенные браки¹ (этот обычай до сегодняшнего дня сохранился в некоторых старообрядческих кругах), что приводило к определенному постоянству даже в области воспроизводящегося семейного фенотипа. Тем самым образ предков приобретал устойчивые черты.

Так формировались модели крестьянского патриархата. Но культ предков был основан на более древнем матриархальном мировоззрении, которое постоянно проступало, давая о себе знать и воссоздавая всякий раз заново тем самым особую герменевтику. Предки приходили из сферы Нави, которая в ее изначальном описании осмыслялась в духе матриархальной оптики, и поэтому они несли на себе целый ряд этих признаков. Ярче всего это проявлялось в тех случаях, когда речь шла о беспокойных мертвецах — упырях, заложных покойниках, а также тесно соседствующих с ними ведьмах, колдунах и хтонических духах, составлявших основное население царства мертвых.

Как справедливо замечает Пропп², в изначальном славянском календаре начало года приходилось на *зимнее солнцестояние*, которое было соотносено с 12 декабря, празднованием Спиридона Трифунтского (Спиридон Солонорот), а также с Николой Зимним (6 декабря) и Рождеством Христовым (24 декабря). В календаре Нави это было местоположение Карачуна или Кощея, царя мертвых. Накануне Рождества, в сочельник русские устраивали поминальную трапезу, отличительным признаком которой была кутья, особое блюдо, приготовленное из цельных зерен пшеницы. Нераздробленность зерен указывает на ту гомологию, о которой мы говорили: предки остаются целыми, как и зерна пшеницы. К зернам пшеницы добавляли

¹ Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. P.: Mouton, 1967.

² Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. СПб.: Азбука; ТЕРРА, 1995. С. 24.

ягоды, которые также представляли собой семена, и привносили в ритуальную трапезу графический символизм: темные (часто сушеные) ягоды выделялись на светлом фоне цельнозерновой каши, создавая черно-белую секвенцию, указывающую на ритмическую смену жизни/смерти. Поэтому кутью ели и при рождении детей — вернувшихся в мир предков, а также на свадьбах — в ознаменование потомства.

Еще одним обрядовым поминальным блюдом в русской традиции являются блины, круглые тонкие изделия из муки (снова символизм знаков). Их форма также отсылает к круговороту цикла жизни и смерти. В некоторых местах России блины клались на лицо покойнику. Показательно, что и кутью, и блины в дни поминовения мертвых, и в частности, в Рождественский сочельник подавали и мертвым, ставя под образа в красный угол. Считалось, что в эти дни мертвые приходят на трапезу вместе с живыми. Первую ложку жидкой пищи при этом выплескивали на стол.

В некоторых областях под Рождество на дворах зажигали костры и приглашали мертвых греться.

Неделя Масленицы, зависящая от Пасхалий, приходится на разное время, но в любом случае отмечается в конце зимы и начале весны. В дохристианский период она имела фиксированное место в годовом календаре в период, предшествующий весеннему равноденствию, но уже превосходящий его. В Масленице также почитались предки, откуда традиционные блины. Пропп приводит сведения, о том, что первый блин предназначался «для душ родительских» и всех усопших в целом. Он пишет:

Подобно тому, как на святках, первый глоток посвящался предкам, так на масленице поступали с первым блином: «В Тамбовской и других губерниях первый блин, испеченный на Сырной неделе, кладут на слуховое окошко для душ родительских» (...) «В других местах первый блин отдавали нищей братии — на помин усопших (...)». «Набожные женщины, садясь за стол, едят первый блин за упокой усопших»¹.

Именно отсюда берет свое начало поговорка «первый блин комом», ранее имевшая вид — «первый блин комам». Под «комами» понимали один из гештальтов Нави, который мог прилагаться к разным фигурам. Так могли называть самих предков, медведей как фигуру, промежуточную между людьми, зверями и духами и представляю-

¹ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. С. 28.

щую собой лес как особую онтологическую зону¹ (считалось, что на Масленицу медведи просыпаются в своих берлогах) или же олицетворяющую «свободных покойников» — нищих, калек переходящих или скоромохов.

В последний день Масленицы в Прощеное воскресенье женщины несли блины на кладбище и оставляли их на могилах, прося прощение у предков.

В материалах постановлений Стоглавого собора упоминается, что

В великия четверток порану солому паяят и кличют мертвых².

Таким образом, призывание предков начинается еще до самой Пасхи. Очевидно, что собственно Христово Воскресение толковалось крестьянским сознанием как прямое указание на бессмертие, в чем еще больше его укреплял сюжет о Сошествии Христа во ад и о выведении им оттуда душ, начиная с самого Адама, всеобщего Первопредка. Интересно, что здесь упомянут обычай «выкликать мертвых», то есть призывать их, взывать к ним, приглашая появиться в этом мире. Пасха связывается с весенним равноденствием, что вполне соотносится с моментом возвращения мертвых, так или иначе отмечающим собой весь весенний период. В архаическом сознании необходимо именно «выкликать мертвых», так как в противном случае они могут и не вернуться, что скажется на нарушении баланса мира — плодородия семей и полей. В эллинской традиции обычай таких призываний обычно связывался с титанами — отсюда выражение «выкликать титанов» — *Τιτάνας βοάιν* и *Τιτάνας καλείν*³. Это выражение означало обращение к могуществам, многократно превосходящим человеческую меру. В определенном смысле предки и были такими сущностями — хтоническими и бессмертными, сохранявшими свои качества, пока находились в структуре Нави, наполненной огромным, животворным, но в то же время чрезвычайно опасным потенциалом.

На кладбища было принято ходить и в Светлую Седмицу — в Фомину неделю, следующую за Пасхой. На могилах тогда оставляли

¹ Эта гипотеза опирается на наличие у белорусских крестьян весеннего праздника «комоедица», в ходе которого готовилась специальная растительная пища, предназначенная весеннему пробуждению медведей. Рыбаков видел в этом отголосок греческого слова *κωμῳδία*, то есть «комедия». Само греческое слово происходит от корня *κῶμος*, что означает «пир», «бражничество». *Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси.*

² Стоглав. СПб.: Воскресение, 1997.

³ Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 121.

крашенные яйца и вкушали пищу, уделяя часть покойникам. На понедельник, следующий за Фоминой неделей, приходился Навий день, а на вторник Радуница — главные весенние праздники, посвященные предкам. Пропп пишет о Радунице:

Радуница была праздником всенародным. Вся деревня выходила на кладбище к могилам своих близких. Женщины на могилах причитали. В причитания входили воспоминания об усопшем, как это имело место при оплакивании после смерти. Они «с плачем и рыданием взывали к их душам, воспевая их добродетели» (...). На могилы приносили еду и питье. Упоминаются кутья, пироги, калачи, блины, сырники, крашенные яйца, вино, пиво, канун (род браги) и т. д. Едой делились с покойниками: яйца, блины и прочие угощения крошили на могилах и оставляли их там. На могилы лили масло, вино, пиво; все это делалось «мертвым на еду». С покойниками христосовались, полагая, что они их слышат. По могиле катали яйца (...). После этого к еде и питью прикладывались сами, и печаль переходила в веселье, которое могло кончаться разгулом. «Торжество Радуницы заключалось в собственном смысле общим разгулом и игрищем» (...). И. П. Калинин пишет: «Не без основания замечает Карамзин, что наш народ, следуя языческому обряду, совершает над умершим обжорства и возлияния в честь их, и что, следовательно, наши родительские поминки напоминают собой древнеязыческий обряд поминовения, совершавшийся в начале весны, и вообще древнюю тризну» (...). На Радуницу пели песни и водили хороводы. Известна поговорка: «На Радуницу утром пашут, днем плачут, а вечером скачут». Е. Ф. Карский сообщает о белорусах: «Тут же устраивается поминальный стол, переходящий часто в разные непристойные увеселения под влиянием в изобилии выпитого вина» (...). Переход от плача к веселью и характер этого веселья нас займут ниже, при изучении проводов масленицы и других аналогичных обрядов¹.

Во многих областях был обычай на Пасху открывать калитку кладбищенской ограды, чтобы покойники могли свободно ходить по земле, радуясь Воскресению; ее снова прикрывали на Троицу.

В начале лета в неделю, предшествующую Троице, переменную в христианском календаре и называемую Семик, также поминались мертвые. В период Семика проводились многие обряды, имеющие древнее происхождение — в частности, «похороны кукушки», «кумение» и т. д., причем многие из них сохранили очевидные связи с ги-

¹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. С. 31.

некократическими культами. В четверг Семицкой недели поминали «заложных покойников» и особенно утопленников. В более поздние эпохи в городах именно в это время хоронили всех тех, чья смерть считалась позорной или несчастливой — казненных преступников, самоубийц, умерших в домах для убогих, неопознанные тела убитых, замерзших, странников-бродяг и т. д. Такие места коллективных захоронений назывались «божедомками» и являлись прямыми наследниками древних «жальников».

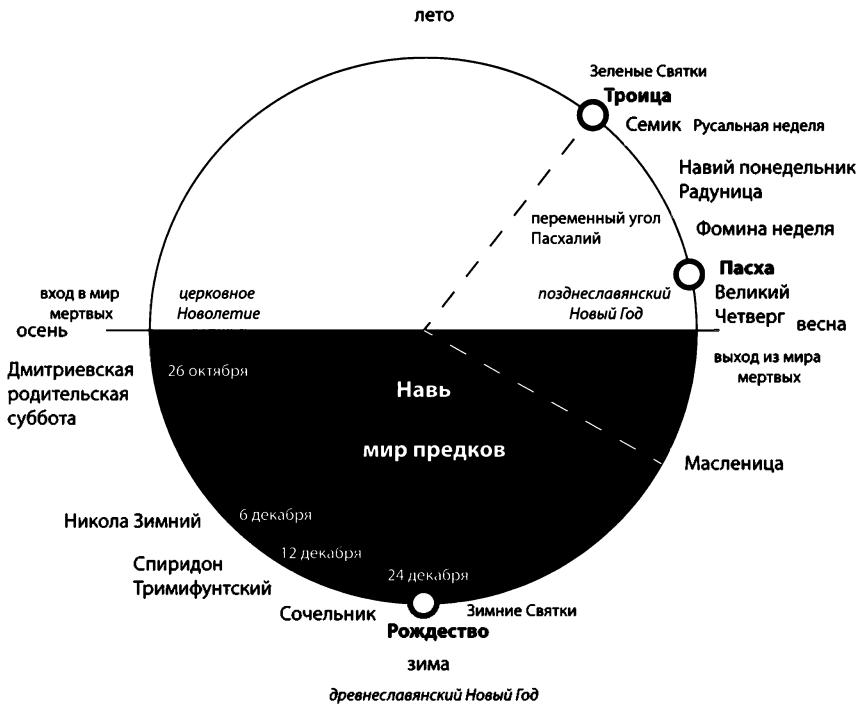
В целом с миром Нави и смерти, как с царством Великой Матери, были близки именно женщины, принадлежавшие (по контрасту с мужчинами) сразу двум мирам — жизни и смерти, что составляло особенность их гендерных функций в метафизике крестьянского мира.

Следует обратить внимание на то, что поминовение мертвых часто сопровождалось не только плачами, печалью и скорбью, но радостью, весельем и разгулом. Это отражает архаическое отношение к Нави, которая есть не просто область смерти, но и сфера живородящего могущества, полноты и своеобразного хтонического экстатического восторга. В XVI веке некоторые Троицкие обряды, связанные с культом предков, еще сохраняли этот экстатический характер. Так, в одном из вопросов царя Ивана Грозного Стоглавому собору (1551 года) говорится:

В Троицкую субботу по селом и по погостом сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробом с великим кричаньем. И егда начнут играти скоморохи гудци и прегудницы, они же, от плача преставше, начнут скакати и плясати и в долони бити и песни сотонинские пети, на тех же жальниках обманщики и мошенники. И о том ответ. Всем священником по всем градом и по селом, чтобы детей своих духовных наказывали и поучали: в кое время родителей своих поминают, и они бы нищих поили и кормили по своей силе, а скоморохом и гудцом и всяким глумцом запрещали и возбраняли, чтобы в те времена, коли родителей поминают, православных христиан не смущали и не прельщали теми бесовскими своими играми¹.

Здесь важно, что местом сбора служат «жальники», то есть особые места за пределом кладбищ, где хоронили тела самоубийц, некрещеных младенцев, умерших от чумы и т. д. (позднее они стали называться «божедомками»). Вероятно, «жальники» изначально были связаны с местами захоронений волхвов и колдунов, а располагались

¹ Стоглав. С. 116.



*Отражение культа предков в контексте
русского христианского календаря*

недалеко от дохристианских капищ или непосредственно на их месте.

Следует обратить также внимание на роль скomoroxов, которые представляли собой продолжателей дохристианских традиций и поэтому участвовали не просто в развлечениях простолюдинов, но и в сохранившихся с дохристианской эпохи экстаических обрядах — в частности, связанных с предками.

В остальной период лета и, в частности, в большой праздник Ивана Купалы (летнего солнцестояния) поминальных обрядов, связанных с предками, на Руси не было. Это вполне закономерно, так как лето представляло собой область Света, Неба и дня, максимально удаленное от сферы Нави, охватывающей период от осени до весны. Осенью же в субботу между 18 и 26 октября, накануне празднества святого Дмитрия Солунского¹, отмечалась Дмитриевская суббота, где совершались обряды, в целом подобные тем, что были характерны для Радуницы. Это соответствует симметрии весны и осени — то есть выхода мертвых на поверхность из зоны Нави и новое возвращение их туда, что отмечалось соответствующими обрядами.

Микула Селянинович: крестьянская важность

Среди русских богатырей, которые в основном представляют собой воинскую функцию, особняком стоит образ Микулы Селяниновича, который уже в своем имени содержит отсылку к крестьянскому сословию — Селянинович от слова «село». Следовательно, его образ отражает крестьянский народный архетип, отчасти противопоставляемый богатырям высших слоев. Микула Селянинович ярче всего представляет в былинной традиции древнерусское мировоззрение. В одной из самых популярных былин Микула Селянинович состязается с богатырем Святогором и выходит победителем.

Согласно русскому историку и филологу Б.А. Успенскому, имя «Микула» представляет собой особую форму имени «Никола», бывшего чрезвычайно популярным в русской среде, равно как и образ святого Николы. Успенский пишет:

Наиболее правдоподобное объяснение формы *Микола-Микула* было предложено Коршем (...) и, вслед за ним, Фасмером (...), которые предполагают здесь контаминацию с именем Михаил (не приводя какой-либо аргументации культурно-исторического характера),

¹ В русской православной традиции существовало предание о славянском происхождении этого святого, что делало его славянским «предком».

причем Корш объяснял эту контаминацию через посредничество немецкого Michel.(...)

Представляется возможным предположить, что данная форма отражает контаминацию св. Николая и архангела Михаила, которая, скорее всего, произошла на западе славянской территории еще в до-кирилло-мефодиевскую эпоху, — иными словами, что культ Николая на Руси в какой-то мере отражает культ св. Михаила, который был принесен моравским и паннонским славянам еще кельтскими миссионерами¹.

Это фундаментальное наблюдение обнаружит свою значимость после того, как мы рассмотрим влияние на древнерусскую традицию индоевропейских патриархальных гешталтов и поставим вопрос об имени «русского Ангела». Пока же следует ограничиться фигурой Микулы Селяниновича как крестьянского архетипа.

Микула Селянинович в отличие от других русских богатырей сохраняет связь с хтонической стихией. В одной из былин Илья Муромец говорит, что Микулу Селяниновича «любит Матушка-Сыра Земля»². Более того, Микула Селянинович считается рожденным Землей. Отсюда сюжет о его суме, в которой заключена «тяжесть земная». Никто из богатырей — в том числе великан Святогор — не может даже приподнять эту суму, в то время как сам Микула Селянинович носит ее легко одной рукой. В былине о Вольхе Всеславовиче, олицетворяющем сакрального царя (первую функцию), сходная тема повторяется в случае плута Микулы Селяниновича, которого не может даже приподнять вся дружина Вольха.

Здесь важно повторяющееся указание на *тяжесть* как важнейшее хтоническое свойство. Большинство богатырей не знают этой стихии тяжести. Они действуют в отрыве от хтонического начала и принадлежат «белому свету». Их экзистенциальное пространство сопряжено с Тураном и открытым пространством, они не касаются Земли и действуют *над* ее поверхностью. Они оказываются не способными соревноваться с Микулой Селяниновичем потому, что вообще не знают тяготения как явления. Лишь рожденный землей (титан или гигант) Микула привносит в богатырский эпос тяжесть, свойственную крестьянскому миру.

Здесь можно вспомнить русское слово «вага», означающее как раз тяготение, тяжесть и родственное древнегерманскому *wēgō*, «ве-

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 20.

² Там же. С. 54.

силь», «взвешивать» и «весы». В русском языке развитие основы дает такие понятия, как «важность» и «отвага». Первое указывает на наличие веса (в позитивном смысле), второе — на отрыв от веса и тяжести (также в позитивном смысле). В немецком от этой основы образованы слова *Wage*, «весы» и *Wagnis*, «риск», «опасность». Если весы относятся к процессу взвешивания, то есть измерения веса, то *Wagnis*, как риск, показывает другую сторону от-ваги, то есть отделения от центра тяготения. Если доблесть большинства русских богатырей состоит как раз в *от-ваге*, то есть в свободе от тяготения, что подразумевает и глубинную вовлеченность в стихию риска — вплоть до неосмотрительности и безрассудности, свойственных всякому героизму, то в случае Микулы Селяниновича мы имеем дело с обратной картиной: его могущество в его *важности*, в его погруженности в область Земли, сродненность с ней. Поэтому он является богатырем «мира», а не «света». И вот там, где речь идет о законах мира, то есть о вещах, связанных с крестьянским бытом — сума, плут и т. д. — ему среди богатырей нет равных.

Язык русской Ночи: отношение к Смерти

Обобщая различные аспекты палеоевропейских матриархальных следов цивилизации Великой Матери в русской идентичности, можно сделать некоторые предварительные выводы относительно ее структуры. Мы надежно можем обнаружить философию Нави в основании русского Дазайна, что открывает целый ряд фундаментальных начал русской культуры и предопределяет логику развертывания русского историала. Мы имеем дело с *языком русской Ночи*, с русским ноктюрном, который вплетен в неразрывную ткань русской мифологии и древнейших славянских представлений о природе человека и окружающего мира. Этот язык не имеет прямого лингвистического выражения и оперирует с индоевропейским массивом, которому, однако, придается иная — палеоевропейская! — семантика. Индоевропейский язык — это язык диурна, дневных контрастных оппозиций и вертикальной топологии. На уровне философии Нави он претерпевает глубинные изменения, и его основы и значения перетолковываются в особом ключе, связанном с интерпретационными системами древнего доиндоевропейского матриархата. Мы видим следы этого *языка ноктюрна* в различных женских персонажах мифологической и религиозной традиции древних славян, в семантике ряда важнейших понятий — таких, к примеру, как «мир», в ряде мужских персонажей русской волшебной сказки (Баба-Яга, Иван-дурак, Емеля-дурак, Змей Горыныч, Кощей Бессмерт-

ный и т. д.), в трактовке былинных фигур, таких как Микула Селянинович, Маринка-безбожница или Авдотья Лиходеевна. Совокупно они составляют важнейший модуль русского сознания, который в значительной мере характеризует мировоззрение русского народа (прежде всего русского крестьянства, являющегося главным сословием и ядром русских) и аффектирует русскую культуру и русский историа в разных формах в различных фазах и идеологических контекстах.

Безусловно, концептуальный язык русского ноктюрна не является единственным в области крестьянской культуры. Он представляет собой один из слоев, который, будучи наиболее глубоким и архаическим, участвует в сложной композиции, где более высокие уровни, в свою очередь, отражают классические для индоевропейского сознания структуры диурна и патриархата. Поэтому уже на уровне русского крестьянства мы имеем дело с двойной герменевтикой, где палеоевропейский по своему происхождению язык Ночи неразрывно переплетен с индоевропейским языком Дня, образуя сложный герменевтический комплекс, где во многих случаях возможен семантический дуализм, и где выбор интерпретации зависит от конкретного контекста и оставляет определенную свободу выбора. В некоторых — крайних — случаях между секвенциями ноктюрна и секвенциями диурна установлена формальная оппозиция. Это касается ряда персонажей волшебной сказки, былин и в еще большей степени распределения функциональных ролей в структуре православной христианской традиции, где большинство хтонических гештальтов оказывается в области христиански понятого ада и отождествляется с падшими духами или зоной греха. Но в других случаях такая формализация отсутствует, и выбор семантической решетки оказывается более гибким, допускающим определенные сдвиги и двусмысленности, которыми полна русская культура, русские сказки и сам русский язык, заведомо содержащий в себе естественное влечение к парадоксу и иронии. Сама ирония как риторическая фигура и является выражением наложения двух параллельных смысловых линий, что и предопределяет многомерные игры двусмысленных дискурсивных ситуаций¹. Отсюда вытекает *иронический характер русской культурной традиции и русского языка*: наличие двух интерпретаций, двух концептуальных языков — языка Ночи и языка Дня — в рамках одного и того же дискурсивного построения дает неизменный эффект иронии, свободно и безошибочно считы-

¹ Дутин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

ваемый русским сознанием¹. В этом смысле образ царицы Несмеяны представляется аномалией, которую необходимо излечить, научив смеяться, то есть вернув способность к корректному считыванию риторического (прежде всего иронического) строя русской речи. Сущность русской иронии состоит в том, что *формула Дня читается на языке Ночи и обратно*, что и создает эффект комизма. Так Иван-дурак своим поведением и своими высказываниями обрушивает классическую рациональность диурна, а на обратном полюсе находится фигура чиновника, попа или солдата (гешталты из сферы государства, официальной религии и бюрократии), придающих излишнюю рационализацию бытовым ситуациям. Апогеем такого диурнического подхода является иностранец, чаще всего немец, который уже своим происхождением отстранен от ироничности русской речи. Ярчайшим примером является персонаж повести русского писателя Н.С. Лескова (1831 – 1895) «Железная воля»² Гуго Пикторалис.

Влияние языка ноктюрна сказывается и на структуре русских экзистенциалов. Эту особенность мы заметили, исследуя в методологии Мартина Хайдеггера русский Дазайн³. В отличие от европейского (прежде всего германского) Dasein'a русский аналог характеризовался существенно большей сглаженностью, смягченностью и непрерывностью описывающих его экзистенциалов. При том, что славянские языки являются индоевропейскими, то есть имеющими часто общую этимологию с другими языками той же семьи, и в частности, с немецким, толкование сходных этимологически слов подчас качественно различалось, и напротив, близкие термины образовывались от различных и подчас даже диаметрально противоположных индоевропейских основ. Истоки этого следует искать именно в палеоевропейском слое цивилизации Великой Матери, то есть в славянском — в данном случае русском — матриархате (Э. Гаспарини).

В структуре философии Нави фундаментальное отношение к стихии Смерти, определяющее главный экзистенциал (Sein-zum-Tode), качественно отличается от германского, и шире, классически индоевропейского, где доминирует жесткая оппозиция — есть/нет, свет/мрак, день/ночь и т. д. Европейский Dasein таким образом находится на острой грани, сама резкость которой не допускает устойчивого равновесия и обнажает драматическую проблематику экзисти-

¹ Пропл В. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). М.: Лабиринт, 1999.

² Лесков Н.С. Повести. Рассказы. М.: Художественная литература, 1973.

³ Дулин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

рования¹. В контексте Нави эта граница размыта, и между обоими полюсами и соответствующими им множествами установлены многочисленные — иллогичные, построенные по принципу антифразы — тождества: есть значит нет, смерть — это жизнь, свет — черного цвета и т. д. Следовательно, сама грань между одним и другим, то есть Да (вот, здесь) русского Dasein'a, представляет собой не линию — обрыв, острие клинка и т. д., но довольно широкую полосу скользящего равновесия, не требующего драматического и необратимого выбора. Русский Дазайн структурирован таким образом, что он оказывается устойчивым и свободным от поляризации и высшего напряжения, порождаемого столкновением наличия с отсутствием. Русские в нормальном случае на уровне Нави обращены к Смерти не лицом, но спиной (вероятно, операции сказочного героя с избушкой Бабы-Яги, призывающего ее повернуться к нему лицом, имеет и этот смысл), то есть они смотрят не на, но от нее, а следовательно, это *сама Смерть смотрит на мир глазами русских*. Для Хайдеггера такой жест поворота к Смерти спиной означал бы бегство от нее и неаутентичный режим экзистирования. В контексте европейского — диурнического, контрастного — Dasein'a это так и есть. Но русский Дазайн структурирован иным образом в самой своей сердцевине. Поэтому и аутентичность приобретает здесь иной смысл. С точки зрения Нави аутентичным являлась бы как раз ситуация антифразы и мистического ноктурна.

Однако Навь не является единственным слоем славянской идентичности. Собственно индоевропейское патриархальное начало также с древности укоренилось в русском народе, необратимо трансформировав его глубинные основания. Поэтому Логос Кибелы не является исключительной доминантой, и в определенных случаях русское сознание вполне может войти в режим столкновения со

¹ Показательно, что одной из версий перевода чрезвычайно сложного термина Dasein на китайский язык в ходе переводов трудов Хайдеггера наряду с более конвенциональным 此在 (cǐzài), дословно «здесь-бытие», стало выражение 緣在 (yuánzài), взятое из буддистской терминологии и означающее «бытие на грани». Такой перевод (интерпретацию) отстаивает современный китайский философ Джан Сянглонг (Zhang Xianglong). При этом термин 緣 yuán, означающий «грань», «край» в сочетании со словом 分 fēn (что дает 緣分 yuánfēn), представляет собой важнейший буддистско-даосский концепт, подразумевающий спонтанное обнаружение самой структуры бытия, открывавшейся в отношениях человека к человеку или к внешнему миру. В буддизме это расшифровывается как «счастливая случайность, обоснованная логикой действий, совершенных в прежних рождениях», а в даосизме, скорее, как определенный синхронизм, совпадение силовых линий экзистирования, в чем проявляется дао (道). В любом случае китайский переводчик Хайдеггера точно уловил граничность, лиминальность, нахождение на острие, «между», в общей семантике Da в Dasein'e.

Смертью как с *гругим*, что более соответствует модели Хайдеггера. Но в любом случае к русскому Дазайну не применима та же структура определения аутентичности/неаутентичности, как в случае *Dasein'a* европейского. Русский Дазайн располагается в зоне между Смертью и Жизнью устойчиво и надежно, и в этом состоит его *русская аутентичность*. Но в то же время это отнюдь не исключает проблематизации и взгляда на День, и взгляда на Ночь, причем Навь не является единственным или необходимым вариантом русской философии. Здесь все обстоит более сложным образом, что и определяет во многом нерешенность проблемы русского Логоса, отложенность его финального оформления на много столетий — вплоть до того, что этот вопрос остается не решенным до настоящего времени.

В любом случае язык Ночи и философия Нави играют в структуре русского Дазайна значительную роль, без учета которой невозможно корректно интерпретировать структуры русской идентичности.

Глава 9. Женские гешталты в народном христианстве

Христианство: атаки против Нави

В эпоху христианизации женские архетипы древнеславянской культуры, с присущим им семантическим дуализмом и наложением индоевропейской герменевтики на палеоевропейскую, перешли в новый религиозный и идеологический контекст. Христианство с ноологической точки зрения было основано на Логосе Аполлона, представляя собой традицию индоевропейской патриархальной вертикали. Бог мыслился прежде всего как Отец, и все Лица Святой Троицы — Отец, Сын и Святой Дух — как мужские фигуры. Христианство было ориентированно строго уранически — в направлении Неба и Царства Небесного, и это аффектировало не только собственно культ, но всю христианскую культуру — включая политику, общество, этику, право и даже быт. Поэтому христианизацию можно рассматривать как укрепление индоевропейской составляющей русской идентичности, которая и так с эпохи туранского вторжения в Приднепровье и захвата области, где ранее располагалась Трипольская культура, включая язык, общественный строй, религию и мировоззренческую систему, была *патриархальной*. «Русский матриархат», сохранивший определенные позиции в крестьянской среде в форме мифов, обычаев и символов, уходящих в палеоевропейскую эпоху, не представлял собой культурной доминанты и проявлялся лишь фрагментарно и подспудно, давая о себе знать в отдельных случаях, прорываясь из архаических уровней народной идентичности.

Соответственно христианизация русского общества накладывала на глубинные слои цивилизации Нави строгую вертикаль режима диурна, отчасти продолжая работу индоевропейского Логоса, начатую за несколько тысячелетий до этого. Однако устойчивость некоторых матриархальных гешталтов была настолько основательной, что и в христианском контексте определенные мотивы матриархата давали о себе знать, сохраняя удивительную жизненность и в новом религиозном и мировоззренческом контексте.

Прежде всего христианство разделило сферу женского архетипа на две части, получившие строго определенное этическое содержание. Диурнический уклад христианского учения был жестко ориентирован *против области женской Нави* в целом, однозначно наделяя хтонические и гипохтонические области мироздания отрицательным значением — откуда представления о Преисподней, аде, подземном мире, населенном падшими ангелами и во главе с их предводителем дьяволом. История с грехопадением представляла Сатану в образе змея, а то обстоятельство, что первой на его уловки поддалась именно Ева, сводило воедино два принципиальных гештальта — женский архетип и фигуру змея, образовавшие два основных полюса Нави: Великую Мать и ее титанического хтонического консорта. Грехопадение, согласно христианской традиции, произошло из-за жены, что получило развитие в общем укладе христианского патриархата. В случае восточных славян это стало важным элементом, вносящим дополнительную поляризацию в структуру их мировоззрения: сфера женского начала, Земли и Преисподней противопоставлялась области небесной — патриархальной — святости, а область Нави в целом окончательно приобретала демонические, зловещие черты. Ноктюрн жестко противопоставлялся диурну, что вело к дальнейшему наступлению индоевропейского патриархата на древнейшие и глубиннейшие пласты крестьянской идентичности.

Вавилонская Блудница и «душительница детей»

Если в сказках и преданиях демонизированный образ Великой Матери приобрел черты Бабы-Яги, то в контексте христианской традиции архетипом негативной женственности выступают образы Вавилонской Блудницы и, реже, демоницы Лилит, считавшейся в иудейской традиции «первой женой Адама»¹. В Апокалипсисе Вавилонская Блудница, представляющая собой негативную ипостась Великой Матери, описана в 17-й главе.

3. (...) И я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами.

3. (...) καὶ εἶδον γυναῖκα καθήμενην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα:

¹ Лявганский А.К. Лилит в традициях сирийских христиан Курдистана и иранского Азербайджана // In umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 4. М.: Индрик, 2015. С. 261 – 288.

4. И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодействия ее;

5. и на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудниц и мерзостям земным.

6. Я видел, что жена упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых, и видя ее, дивился удивлением великим.

7. И сказал мне Ангел: что ты дивишься? я скажу тебе тайну жены сей и зверя, носящего ее, имеющего семь голов и десять рогов. (...)

18. Жена же, которую ты видел, есть великий город, царствующий над земными царями¹.

4. καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον, καὶ χρυσομένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα “ποτήριον χρυσοῦν” ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς,

5. καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον, ΒΑΒΥΛΩΝ ἢ ΜΕΓΑΛΗ, ἢ ΜΗΤΗΡ ΤΩΝ ΠΟΡΝΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΒΔΕΛΥΓΜΑΤΩΝ ΤΗΣ ΓΗΣ.

6. καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ.

7. Καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα: καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος Διὰ τί ἐθαύμασας; ἐγὼ ἐρῶ σοι τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου τοῦ βαστάζοντος αὐτήν, τοῦ ἔχοντος τὰς ἐπτὰ κεφαλὰς καὶ τὰ δέκα κέρατα.(...)

18. καὶ ἡ γυνὴ ἦν εἶδες ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλείων τῆς γῆς.

Здесь важно, что этот образ отождествляется именно с Матерью (дословно, «Мать блудниц и мерзостей земли» — «Ἡ μήτηρ των πορνῶν καὶ των βδελυγμάτων της γης»). Кроме того, Великая Мать представлена как город (Вавилон), а традиционное изображение Кибелы представляло ее в головном уборе, на котором был изображен город². Весьма символичен также многоголовый зверь, на котором она сидит, поскольку образ Великой Матери традиционно сочетается с драконом, змеем или иным хтоническим чудовищем. Показательна также связь Вавилонской Блудницы с сокровищами — золотом, драгоценными камнями и т. д.: богатство считалось символом третьей индоевропейской функции, которая, в свою очередь, была более всего связана с женским началом.

¹ Откровение святого Иоанна Богослова. Гл. 17. 3–7; 18.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

Гештальт Вавилонской Блудницы толковался аллегорически, но сама его структура явно отсылала к матриархальному режиму, что в славянском сознании было эквивалентно осуждению всей стихии Нави и ее структур в жестком противопоставлении мужского Дня женской Ночи.

Образ Лилит¹, имеющий древнее месопотамское происхождение и получивший развитие в еврейском Талмуде, в русской традиции известен без упоминания самого имени демоницы, названной в анонимной книге «Алфавит Бен Сиры» (X век) «первой женой Адама»², как женский злой дух, похищающий у рожениц младенцев, откуда устойчивый эпитет Лилит — «душительница детей» (так в Талмуде она говорит сама о себе трем ангелам). У тюркских народов эквивалентом Лилит считается огненный демон Алмасты или Албасты, а у армян — Ал, также представлявшиеся «женой Адама». У южных славян «душительницы детей» называются «зморами» или «вештицами»³.

Прототипом сюжетной линии Лилит, «душительницы детей», у славян является «Сисиниева легенда»⁴, в которой главный действующий герой Сисиний (вариант Сысой) противостоит похитительнице младенцев и (чаще всего хитростью) побеждает ее, возвращая младенца, ранее проглоченного Лилит, матери и оживляя его.

«Душительница детей», как и Вавилонская Блудница, связываются с блудом, то есть с соблазнением женщинами мужчин, что считается в христианстве тяжким грехом. Лилит и ее аналоги (зморы, вештицы и т. д.) представляются поэтому в образе суккуба, женского духа, приходящего по ночам к спящим и вступающим с ними в интимную связь. В христианском контексте, где брачные отношения строго регламентированы, в область «плотского греха» попадает широкий спектр поступков, вина за которые традиционно возлагается преимущественно на женщин, что истолковывается как проявление их «демонической наклонности», если не «демонической природы». Совокупно это концентрируется в гештальте Вавилонской Блудницы или Лилит, причем

¹ Лилит (לילית) единственный раз упомянута в Библии у пророка Исаи 34:14. В Септуагинте это слово было переведено во множественном числе как βνοκένταυροι, онокентавры, что в греческой мифологии означало лиминальных существ (чаще всего женского пола) — полулюдей-полуослов.

² Лявганский А.К. Лилит в традициях сирийских христиан Курдистана и иранского Азербайджана. С. 264.

³ Левкиевская Е.Е. Змора // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 341 — 344.

⁴ Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы. М.: Индрик, 2017.

в последнем образе подчеркивается антитеза деторождению, считавшемуся главной формой легитимацией брачных отношений. Женский дух стерилен, а если он и порождает нечто, то это, как правило, в свою очередь, становится чудовищами — колдунами, упырями, зморами и т. д.

Пресвятая Богородица: небесная женственность

Гештальт Вавилонской Блудницы и аналоги образа Лилит в христианской культуре славян стали полюсом негативной трактовки женского начала. Но при этом часть женских образов была включена в аполлонический строй христианской традиции. Прежде всего это касается образа Пресвятой Богородицы, культ которой получил на Руси широчайшее распространение. Дева Мария как Мать выступала в чисто духовном контексте — Она родила Сына, совершенного Бога и совершенного Человека. Кроме того, и до Рождества и после него она чудесным образом сохранила невинность, что делает ее строго небесным световым — патриархальным — архетипом. В Пречистой Деве воплотилась традиция чистой святости и не только женской, что сделало Богородицу важнейшим центром всей христианской традиции. В честь Богородицы назывались бесчисленные русские храмы, а иконы с ее изображением стали с первых лет распространения христианства главным мотивом иконописцев. Первая каменная церковь, воздвигнутая в Киеве самим Владимиром, Десятинная Церковь¹, была посвящена Успению Пресвятой Богородицы.

Церкви посвящались не только Богородице и ее праздникам, но различным иконам, на которых она была изображена. Таким образом, в Пресвятой Богородице русские почитали небесную световую сторону женского начала, сопряженную с чистотой, святостью и непорочностью. Материнство же выступало также в своей наиболее возвышенной форме: земная Дева Мария родила от Святого Духа Господа и Спаса Иисуса Христа, Бога и Человека. В этом мотиве не было ни малейшей отсылки к Нави и гипохтоническим структурам, все содержание образа Пречистой Девы было возвышенным и духовным. Характерно, что в Откровении святого Иоанна Богослова Богоматерь предстает как «жена, одетая в солнце» (ἡ γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον), которую вместе с ее чадом преследует дракон. Весь фрагмент таков:

¹ Считается, что Десятинная церковь была заложена в 989 году.

1. И явилось на небе великое знамение: жена, облаченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд.

2. Она имела во чреве, и кричала от болей и мук рождения.

3. И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим.

4. Хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю. Дракон сей стал перед женою, которой надлежало родить, дабы, когда она родит, пожрать ее младенца.

5. И родила она младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; и восхищено было дитя ее к Богу и престолу Его.

6. А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для нее место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней.

7. И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них,

8. но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе.

9. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и

1. Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα:

2. καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν.

3. καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων μέγας πυρρός, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα,

4. καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν. καὶ ὁ δράκων ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκη τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη:

5. καὶ ἔτεκεν υἱόν, ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾶ: καὶ ἠρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ

6. καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα.

7. Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος, καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ,

8. καὶ οὐκ ἴσχυσεν, οὐδὲ τόπος εὗρέθη αὐτῶν ἐν τῷ οὐρανῷ.

9. καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ Ὁ

сатаню, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним. (...)

13. Когда же дракон увидел, что низвержен на землю, начал преследовать жену, которая родила младенца мужеского пола.

14. И даны были жене два крыла большого орла, чтобы она летела в пустыню в свое место от лица змия и там питалась в продолжение времени, времен и полвремени.

15. И пустил змий из пасти своей вслед жены воду как реку, дабы увлечь ее рекою.

16. Но земля помогла жене, и разверзла земля уста свои, и поглотила реку, которую пустил дракон из пасти своей.

17. И расшвирил дракон на жену, и пошел, чтобы вступить в брань с прочими от семени ее, сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа¹.

В этом фундаментальном для христианской космологии и эсхатологии сюжете Жена снова сталкивается с «огромным огненным драконом» (δράκων μέγας πυρρός), «с древним змеем» (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), но на сей раз она строго противопоставлена ему. Дракон преследует Небесную Деву, родившую божественного Сына и стремится ее погубить. Но на ее стороне выступают небесные силы — и прежде всего предводитель ангельского воинства Михаил (патриархальный архетип по преимуществу).

В этом проявляется вся сущность христианского представления о божественной (святой) женственности, которая противостоит

Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, — ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν. (...)

13. Καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἣτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενά.

14. καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ "καιρὸν καὶ καιρὸς καὶ ἡμισυ καιροῦ" ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως.

15. καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμόν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιῆσῃ.

16. καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικί, καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ: τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμὸν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ:

17. καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικί, καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς, τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.

¹ Откровение святого Иоанна Богослова. Гл. 12. 1–9; 13–17.

хтоническим могуществам и порождает зачатое от Духа божественное существо, соединяя тем самым земную человеческую природу с трансцендентным измерением. Поэтому Богородица становится посредницей и заступницей за всех людей. Если Вавилонская Блудница, царившая над народами, вела их в области Нави, в гипохтонические пространства, Богородица порождает божественного пастыря, который ведет народы в Небо, поэтому и сама она становится Господой человеческого рода и соответственно истинной небесной Царицей русского народа.

В крестьянском мировоззрении этот возвышенный теологический образ все же приобретает более конкретное измерение. Оно не является хтоническим или связанным с Навью, но включает в себя определенные стороны Матери-Земли, освобожденной от своего теневого измерения. Так, Богородица выступает защитницей простых людей, утешая их в несчастьях и помогая в самые сложные времена. Образ Богоматери постепенно становится народным, порождая уверенность, что Пресвятая Дева относится к русским с особым вниманием, опекая, сохраняя и оберегая русских перед лицом всех опасностей и несчастий.

Эта тема заступничества Богородицы получила многомерное развитие в литургической литературе, в иконах, в житийных текстах и в преданиях. Более того, этому был посвящен отдельный праздник — Покров Пресвятой Богородицы, установленный Византийской церковью в честь чудесного спасения Константинополя от осаждающего его (славянского) войска. В видении святого Андрея Юродивого (? — 936) во Влахернской церкви Пресвятая Богородица распростерла над городом ткань, покрывая его перед лицом врага и тем самым сохранив от неминуемой гибели. Тема покровы Богородицы была развита в народной культуре русских в контексте брачного символизма (покрытие головы невесты фатой, покрытие скота во время случки и т. д.), но сохранила при этом свой метафизический смысл. Покров — знак упорядоченного женского начала, перешедшего от хтонической хаотичности к аполлоническому вертикальному укладу. Здесь можно вспомнить досократического философа Ферекида, который описывал процесс космогонии как ткачество небесным отеческим божеством Засом (Зевсом) на первичной бездне земного пространства (Великая Мать — Хтония) свадебного покрывала, что и было упорядочивающим актом брака¹. Хтония еще не земля в ее оформленном, окончательном состоянии. Это *предземельная бездна*, она-то и называется Реей (Кибелой), и включает в себя две

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

стихии — влагу и почву, подземный мир и его излучения во всех направлениях. Это славянская Мать-Сыра Земля. Когда Зас тклет на плоти Хтонии свой духовный узор, он упорядочивает хтонический Хаос, превращает его в *структуру*. И именно этот жест описан Ферекидом как свадебный подарок Хтонии — покров-имя — Гея (Γῆ)¹, что функционально соотносится с оформленной, включенной в систему солярного патриархата Деметрой в отличие от Реи-Кибелы.

Пресвятая Богородица покрывает русскую Землю, делая ее не только безопасной, мирной, но и святой, избранной, просветленной, упорядоченной. Это просветление становится важнейшей частью русской православной традиции, где высшим счастьем является видение самой Девы Марии, что соответствует кульминации мистической эпоптеи, созерцания преображающего духовного Света.

Соответственно в годовом календаре распределились и другие Богородичные праздники. Основные из них были связаны с концом лета и осенью, что соответствовало соотношению Богородицы с урожаем, воплощением результатов честного и освященного Духом святого крестьянского труда. Так, на конец августа приходится праздник Успения Пресвятой Богородицы, на конец сентября — Рождество Пресвятой Богородицы, а на конец ноября — Введение Пресвятой Богородицы во Храм. Из четырех двенадцатых праздников, таким образом, на конец лета и осень приходятся три, весной же празднуется Благовещение, что также в крестьянском контексте символически связывается с метафорой приближения весны и нового аграрного сезона.

Показательно также, что в народных преданиях Пресвятая Богородица молится о грешниках, страдающих в аду, поскольку ее любовь к людям выше справедливости, а ее материнское всепрощение и сострадание превосходит строгие нормы закона и порядка, обосновывающие необходимость воздаяния. Среди русских святых этим же отличается и святой Никола. Этот сюжет, имеющий также ряд параллелей с Элевсинскими мистериями, составляет основу апокрифического текста «Хождение Богородицы по мукам»².

Женские святые и календарь

Женское начало интегрируется в христианский контекст и через фигуры христианских святых, которые часто приобретают новую семантику в зависимости от их места в структуре аграрного годового

¹ «Зас и Хронос были всегда, и Хтония; Хтонии же имя стало Земля (Γῆ) с тех пор, как Зас дал ей в дар землю». Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 87.

² Хождение Богородицы по мукам.

цикла и отчасти через народную этимологию их имен. Но здесь следует обратить внимание на то, что чистый образ светлой и небесной женственности, охватывающей мир любовью и заботой, воплощен именно в Пресвятой Богородице, которая представляет собой святую часть женского начала — Мать божественного Сына и Пречистую Деву. Ее образ не идет ни в какое сравнение с другими святыми, так как представляет собой все человечество, его высший архетип, а также русский народ в его светлом очищенном и освященном ядре. Поэтому в народной традиции, сохранившейся в русском старообрядчестве, имя Богородицы читается как *Марѳа* с ударением на предпоследний слог, тогда как у всех остальных женщин, носящих это имя, оно произносится как *Мáрия*, с ударением на первый слог, чтобы отличать единственную Женщину, родившую Бога, ото всех остальных — даже святых.

К недоступному в своей уникальности и чистоте образу Девы Марии примыкает группа трех Мáрий (Мáрия Магдалина, Мáрия Клеопова и Мáрия Иаковлева) — жен-мироносиц, первыми узнавших о тридневном воскресении Иисуса Христа. Точный состав жен-мироносиц меняется в разных версиях, но практически всегда среди них присутствует Мáрия Магдалина, ученица Христа, бывшая некогда — до обращения в христианство — блудницей. В образе Мáрии Магдалины происходит преображение — от хтонической женщины к святой и очищенной Богом — Иисусом Христом. Таким образом, в женах-мироносицах мы имеем дело не с изначальной богоизбранной чистой женской стихией, как у Девы Марии, но с преображением и спасением двусмысленной и даже падшей женственности в структуре светового христианского космоса. Предельно ярко и контрастно подобное преображение мы встречаем в фигуре еще одной святой Мáрии — Мáрии Египетской, которая вначале была блудницей, но потом, посвятив себя целиком Богу и удалившись в пустыню, достигла высшей святости. В народном календаре праздник Мáрии Египетской, приходящийся на среду пятой недели Великого Поста или на 1 апреля (по Юлианскому календарю), называется «Мáрия зажги снега»¹.

Еще одной парадигмальной группой женских святых являются дети Софии (Σοφία) — Вера, Надежда, Любовь (Πίστις, Ἐλπίς καὶ Ἀγάπη), мученицы, жившие в Риме во II веке по Р.Х. Три сестры стали воплощением трех главных христианских добродетелей, но сама идея триадической женственности, возможно, восходит к гештальту небесной богини Гекаты, которая отражала изначально именно индо-

¹ Считалось, что в этот день просыпается от зимней спячки домовый.

европейское — небесное, ураническое — представление о женском начале¹. Мать трех святых София также обычно истолковывалась аллегорически, и вся группа святых представляла собой философское высказывание: истинная (духовная) мудрость рождает веру, надежду и любовь. Праздник, посвященный этим святым женам (17 сентября по Юлианскому календарю), считается «бабыным праздником» — «бабы выть» или «всесветные бабы именины». В этот день девушки и женщины собирались на девичник и оплакивали свою долю или умерших. Этот обряд женского коллективного плача имеет в русской традиции глубокие корни и, вероятно, связан с остатками матриархата, равно как и ритуальное «вытие» невесты перед русской свадьбой³⁰⁹

Образ святой Параскевы-Пятницы среди других христианских святых отличается своим архаизмом и имеет ряд хтонических черт, свидетельствующих не просто о дохристианском происхождении, но и о глубинных связях с палеоевропейской культурой. Здесь мы имеем дело не просто с освящением женского начала в контексте в целом патриархальной — аполлонической — христианской традиции, но и с сохранением ряда древних хтонических черт. О семантике образа Параскевы-Пятницы мы уже говорили. Здесь следует подчеркнуть лишь то, что по аналогии с толкованием ее образа можно построить соответствующие герменевтические модели относительно других святых. Если в Пресвятой Деве Марии и также в ряде других святых мы видим чисто небесное представление о женственности, где всякая двусмысленность, свойственная хтоничности, либо отсутствует, либо полностью преодолена, то в других случаях — как ясно видно на примере святой Параскевы — образ святой нагружается рядом архаических характеристик, среди которых вполне могут обнаружиться и следы матриархальных трактовок.

Так, образ святой мученицы Марины Антиохийской сближался — по звуковой аналогии — с именем Марены (Моржаны, Мураны и т. д.), которая у древних славян служила образом Великой Матери в ее связи с зимой, подземным миром и стихией смерти. Эта связь отражена и иконографически, так как святая Марина часто изображается вместе с драконом или черным рогатым дьяволом.

С образом Марены сближалась и святая Евдокия Илиопольская, праздник которой в первый день марта (по Юлианскому календарю) назывался Авдотьей Плющихой или Авдотьей Весновкой и считался «Бабыным днем». На Авдотью Плющиху в деревнях обряжали в наряды и ритуально сжигали куклу Марены-Зимы. Согласно поверьям, Авдо-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

тя выпускала весну, так как эта способность была дарована ей Богом¹. В христианских апокрифах этой наградой была способность воскрешения мертвых, что было переосмыслено русскими в контексте всеобщего воскресения мира весной. В день Авдотьи Плющихи бабы в деревнях лепили из теста птиц. В этот же день было принято выпускать птиц из клеток на волю. У южных славян этот же день называется Мартевица, Баба Марта и даже Змеиный День (Змијин дан), что снова отсылает нас к иконографии святой Марины Антиохийской.

Со святой Параскевой сближалась святая Анастасия или святая Неделя, символизирующая воскресенье — подобно тому, как сама Параскева означала пятницу как день недели. Этимология греческого имени Анастасия, *Ἀναστασία*, означает воскресение, а так как этот день недели традиционно ассоциировался у индоевропейцев с солнцем, то и святая Анастасия приобретала свойства Солнечной Девы или Сестры Солнца. В этом качестве Анастасия выступает и во многих русских былинах. Праздник святой Анастасии Римской (старшей) приходится на весну (15 апреля по Юлианскому календарю), что придает ее образу также весенние черты. Другая святая с таким же именем — Анастасия Узорешительница — почиталась 22 декабря (по Юлианскому календарю), что соответствовало зимнему солнцестоянию. Она считалась покровительницей беременных в силу своей способности «разрешать узы», то есть освобождать от пут. В образе Анастасии Узорешительницы, как и в образе Параскевы-Пятницы есть ряд чрезвычайно архаических черт. В праздники, посвященные ей, женщинам запрещено было работать. У южных славян (прежде всего у болгар) она называется «Черной Святой» (Света Чорна) или «Черной Бабой» (Баба Черна) и отождествляется со смертью.

Возможно в силу фонетической близости с Анастасией у восточных славян также был зимний праздник, посвященной женской святой с аналогичной коннотацией. Речь идет о дне 9 декабря, называвшемся «Анной Темной» или «Анной Черной» и посвященном святой Анне. Святая Анна, как и Анастасия Узорешительница, считалась покровительницей беременных, так как в христианской традиции этот день считался днем зачатия святой Анной дочери — Девы Марии. В этот день беременные бабы не работали. Такая связь с деторождением является чрезвычайно архаической чертой.

Сходной семантикой был наделен и образ святой Варвары Илиопольской, который располагался в церковном календаре недалеко от всенародного праздника Николы Зимнего и во многом определялся

¹ Ряд черт в преданиях об Авдотье Плющихе позволяет соотнести ее с персонажем румынской народной традиции Бабой Докией. См.: Дутин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

этой близостью. Со дня святой Варвары начиналась «никольщина». Сама Варвара — как Анастасия Узорешительница или Черная Анна — считалась покровительницей беременных, а ее праздник назывался «Бабьим днем». Святая Варвара, святой Савва (который праздновался вслед за ней) и святой Никола составляли устойчивую группу, выступающую совместно в многочисленных преданиях и легендах. В некоторых версиях крестьяне толковали святую Варвару как «мать Николы», а святого Савву — как его «отца». Варвара также была связана со стихией смерти — обращение к ней охраняло от внезапной кончины.

Другие образы христианских святых сопрягались с особенностями аграрного цикла или с сезонными приметами, отмечая важные — часто переломные — моменты годового круговорота.

В целом женские архетипы в православном годовом календаре не имеют такой строгой структуры, как мужские гештальты. Здесь не прослеживается ясной разметки года на нижнюю (земную, подземную) и верхнюю половины, если не считать ряда женских праздников, примыкающих вплотную к Ильину дню, где довольно контрастно выделяется связь поминаемых женских святых с водой и с молнией (Мáрия Магдалена). В целом женская Вселенная не имеет строго вертикальной ориентации как в случае с патриархальной мужской Вселенной, поэтому различия между весенне-летним и осенне-зимним периодом не обладают символической контрастностью. При этом календарная структура позволяет заметить сосредоточение Богородичных праздников в осенне-зимней половине года, тогда как весенние и летние дни святых и приуроченные к ним обряды чаще всего связаны с водой. Особый круг составляет группа из Анастасии Узорешительницы (Святая Неделя), Анны Темной, Варвары и Параскевы-Пятницы, где четко прослеживаются чрезвычайно архаические следы палеоевропейской культуры.

Общая морфология женских гештальтов

Если свести воедино различные версии женских архетипов, — как в дохристианской или сказочно-мифологической, так и в христианской традиции, — мы получаем общую картину версий толкования женского начала на первых стадиях становления русского историаала, начиная с древнейших эпох и вплоть до христианизации. В данной схеме наглядно представлена морфология толкования женского начала в различных контекстах, причем важно, что речь идет не о последовательной смене интерпретационных моделей, но о синхронном сосуществовании всех этих пластов в многослойной, но

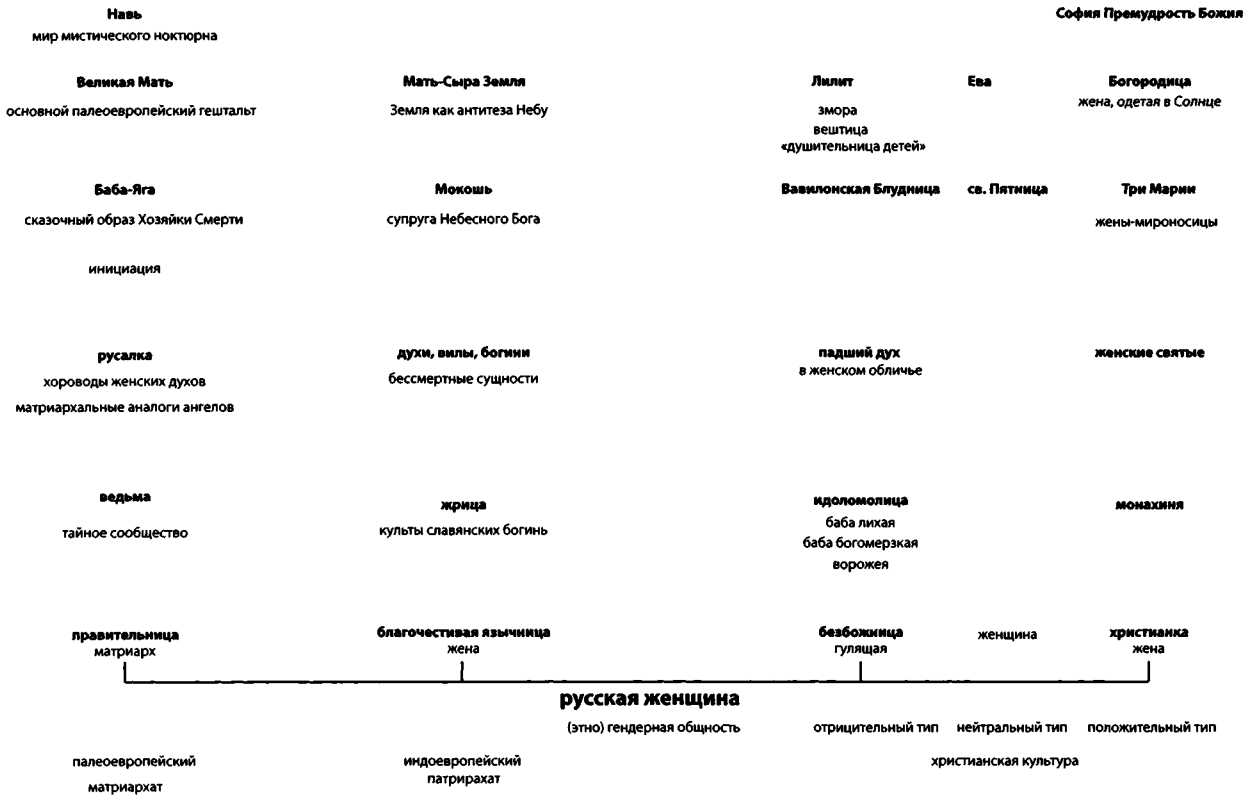
единой и органичной русской идентичности. На уровне официальной идеологии структуры Нави и ее доминантные гештальты были вытеснены на периферию уже начиная с первых волн индоевропейских завоеваний, но они сохранились тем не менее в донных пластах русского бессознательного с удивительной устойчивостью, проявляясь в разные моменты древнеславянской истории в форме преданий, обрядов, мифов и герменевтических систем.

Индоевропейский патриархат качественно изменил пропорции и параметры «русского матриархата» и предложил (скорее навязал) свое прочтение основных женских фигур, интегрировав их на разном основании и с существенными семантическими коррекциями в собственную мировоззренческую систему, которую обычно принято называть язычеством. С ноологической точки зрения это был важнейший момент Ноомахии, в которой Логос Аполлона нанес фундаментальное поражение древнему Балканскому Логосу Кибелы. Но при всей необратимости факта этой победы Логос Кибелы не был искоренен окончательно, лишь опустившись на более глубокие слои русской идентичности. Отталкиваясь ото дна русского Дазайна, время от времени матриархальные импульсы проникали и на более высокие этажи восточнославянской структуры, выступая как вторжения матриархального порядка Нави.

Христианизация еще более укрепила Логос Аполлона, демонизировав гештальт Великой Матери в образе Вавилонской Блудницы и других аналогичных фигурах. Но и эта идеологическая трансформация не искоренила Логоса Кибелы, сохранившего свое могущество и проявившего себя даже в христианском контексте, причем не столько в форме прямой оппозиции, сколько через мягкое инклюзивное перетолковывание различных фигур, образов, сюжетов и символов на сей раз христианской традиции.

Таким образом, уже в начале хроникально зафиксированного русского историаала мы имеем дело со сложной структурой гендерной метафизики, где стихии и структуры Великой Матери проявляют себя сквозь многочисленные и разнообразные пласты индоевропейской культуры.

С учетом Элевсинского сценария, который мы неоднократно трагивали, можно попытаться разделить основные женские гештальты на фигуры Матери и Дочери, «Деметры» и «Персефоны». В этом случае такие образы, как Параскева-Пятница, Анна Черная или святая Варвара, а также София, мать трех юных мучениц, скорее могут быть отнесены к гештальту Матери (Деметры), тогда как Анастасия, Марина и Авдотья — к гештальту Дочери (Персефоны). При этом в случае второй группы (Анастасии, Марины-Марены и Авдотьи) со-



Типология женщины в различных измерениях русской культуры

храняется определенная двойственность, позволяющая реконструировать двойственность их древних функций — как цариц Подземного мира и как носительниц весны и расцвета. Две самые известные Мãрии — Мãрия Магдалина и Мãрия Египетская — воплощают в самих себе эту же подземно-небесную двойственность Дочери, поскольку в них самих происходит чудо просветления от бездны материального греха к беспредельным высотам небесной духовности.

Часть III. Русский Отец

Глава 10. Индоевропейская вертикаль в древнерусской религии

Славяне и трехфункциональная структура

Индоевропейские носители патриархата и, соответственно, трехфункциональной системы (жрецы, воины, скотоводы)¹ пришли в Восточную Европу в середине III тысячелетия до Р.Х., что стало концом Трипольской матриархальной цивилизации. В тот период и началось формирование предков славян как смешанного населения, совмещающего оседлость и аграрный уклад культуры Великой Матери с элементами туранского общества, где доминировала религия отеческих небесных богов и вертикальная организация. Ранее мы рассмотрели в самых общих чертах матриархальные палеоевропейские структуры, теперь следует обратиться к собственно индоевропейскому наследию.

Основные гештальты индоевропейской религии, особенности социального уклада индоевропейского общества и преобладающие формы индоевропейской воинственной андрократической этики мы рассматривали в отдельном томе «Ноомахии», посвященном Турану². В двух отдельных томах, где речь шла о Восточной Европе, мы рассматривали также более подробно, как происходило образование оседлых обществ смешанного типа, где индоевропейские элементы сочетались с палеоевропейскими³. Восточные славяне (русские) были органической частью именно такого восточноевропейского общества, особенности и отличия которого от остальных славян были обусловлены близостью к территориям Турана и пребыванием — в отличие от остальных славян — в тех же областях, где скорее всего и происходило формирование праславянской идентичности — в Надкарпатье и Поднепровье, то есть на славянской прародине. Остальные славяне ушли из этих земель, предки русских на них остались. Вероятно, это сказалось на том, что восточнославянская культу-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

² Там же.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль; Он же. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

ра сохранила больше архаических черт, чем западнославянская и южнославянская, которые подверглись более интенсивному влиянию греко-латинской цивилизации и западноевропейских народов. Довольно интенсивными были взаимодействия восточных славян с кочевыми иранскими племенами — скифами и сарматами, хотя вместе с этим среди них мы обнаруживаем меньше следов местной знати, сложившейся под влиянием сарматского начала, что, напротив, характерно для западных славян (особенно лехитов), а также сербов и хорватов, выходцев из областей Белой Сербии и Белой Хорватии, некогда располагавшихся в северных регионах Восточной Европы — в непосредственной близости к полабским славянам. В любом случае восточные славяне вобрали в свою культуру многочисленные аспекты патриархальной традиции, что и стало вторым принципиальным слоем русской идентичности — наряду со следами цивилизации Нави.

Индоевропейский уклад восточных славян выражался прежде всего в трехфункциональной структуре общества. Как и везде, в индоевропейской ойкумене это общество состояло из трех каст:

- жрецы, волхвы, а также священные правители (такие как «вещий Олег» или полоцкий князь Волх Всеславович эпохи ранней государственности, ставшие героями мифологических преданий);
- князья и воины, объединенные в дружину (гридь) и наделяемые личными вотчинами, составившие боярское сословие;
- синтез скотоводов и пахарей, образовавших основу русского крестьянства.

Первые два типа были носителями государственности, а третий представлял собственно народ.

Вся структура представляла собой патриархат, где эксплицитно и эксклюзивно доминировали мужчины. При этом «мужами» называли представителей высших каст — откуда «большие мужи», «боляре»¹, «бояре», «баре», изначально подразумевалось, что «мужи» являются свободными людьми, а уменьшительное понятие «мужик», «малый муж» применялось к третьей функции, то есть к крестьянам². В отношении к женщине, жене мужчина всегда был «большим», отсюда закрепление слова «муж» за статусом супруга даже в тех случа-

¹ В народной этимологии слово «боярин» или «болярин» истолковывалось как «большой человек». О действительной этимологии этого термина ведутся споры. Оно однозначно имеет болгарское происхождение и чаще всего его выводят из тюркского титула *bojla* + *är*, дословно «знатный господин». Однако есть и славянская гипотеза (от основы «бой», «боец»), и кельтская (в древнеирландском *bó-aíre* — дословно «господин скота»).

² Колесов В.В. Древняя Русь. Наследие в слове. Мир человека. С. 158 – 167.

ях, когда речь шла о крестьянах, то есть «мужиках» (как о социальном статусе).

Одним из древних наименований свободных крестьян было слово «смерд». Возможно, оно происходило от иранского корня **mard**, «человек», «мужчина» или от индоевропейского корня ***(s)mer-d**, означавшего «дробить», «вертеть», «двигать», что относилось к земледельцу, переворачивающему во время пахоты сохой комья земли¹. Постепенно это слово приобрело уничижительный оттенок и сблизилось по значению с «холопом», то есть с зависимым несвободным работником, «рабом». Изначально же оно описывало сословие, напротив, свободных — хотя часто бедных — крестьян, то есть собственно народ. Позднее слово «смерд» в описании свободного земледельца было заменено на понятие «сирота» (от основы «сир-», то есть «лишенный», что подразумевало лишенный предков, которыми можно было бы гордиться²), а в дальнейшем утвердилось название «крестьянин», то есть «христианин» в значении «простой, незнатный христианин», о котором ничего нельзя было сказать определенного в смысле его рода и происхождения, чем можно было бы похвалиться (в отличие от бояр, дворян, аристократов), и который поэтому определялся *самым общим* на Руси признаком — принадлежностью к христианству.

Холопы составляли относительно небольшой процент зависимых людей, которые оказывались слугами (челядью) знати или других более зажиточных крестьян. Холопами становились дети холопов или те, кто добровольно отдавали себя во власть других (например, от нищеты или за долги). Имя «холоп» происходит от старорусского слова «хлопец», то есть юноша, и изначально подчеркивало лишь младший статус подростка или юнца в иерархии семьи. Зависимая женщина называлась «рабой» (или «робой»). Женский род слова «раба» образован от слова «раб», также применявшегося изначально к младшим, откуда происходит и слово «ребенок».

О жреческом сословии дохристианской эпохи, то есть о волхвах и их традициях в русской истории сохранилась очень скудная информация. Б.А. Рыбаков пишет:

Выполнение общеплеменных ритуальных действий («соборы», «события»), организация ритуальных действий, святилищ и грандиозных княжеских курганов, соблюдение календарных сроков годичного обрядового цикла, хранение, исполнение и творческое пополнение

¹ Колесов В.В. Древняя Русь. Наследие в слове. Мир человека. С. 173.

² Позднее значение слова «сирота» изменилось в сторону человека, вообще лишившегося родителей, тогда как изначально подразумевалось, что некто лишен именно *знатных* предков, «больших людей».

фонда мифологических и эпических сказаний требовало специального жреческого сословия («волхвы», «чародеи», «облакопрогонители», «ведуны», «потворы» и др.). Через столетие после крещения Руси волхвы могли в некоторых случаях привлечь на свою сторону целый город для противодействия князю или епископу (Новгород)¹.

Он предполагает, что термин «волхв» был связан с «влагой» (это косвенно подтверждается этимологией реки Волхов), выдвигая гипотезу о том, что древнерусские жрецы практиковали обряды, связанные с водой — ритуальные омовения, очищения, окропления и т. д. Другие пытаются соотносить название «волхв» с «волком» и указывают на практики ликантропии и истории про оборотней-волкодлаков, распространенные у народов Восточной Европы и, в частности, у славян. В русских былинах способностью оборачиваться «серым волком» был наделен былинный князь Волх Всеславович, выступающий архетипом сакрального правителя, царя-жреца. Третьи предлагают соотносить «волхва» с божеством Велесом и символизмом волос, считавшихся в народной традиции наделенными магическими свойствами. От слова «волхв» берет начало слово «волшебство», то есть практика волхвов, волхование.

В сказках целый ряд сюжетов, связанных с превращениями, волшебством, а также некоторые главные герои — в определенных случаях по-индоевропейски истолкованный Иван-дурак, Емеля и т. д. (ложный Трикстер) — явно описывают традиции, приемы и ритуалы древнерусского жречества. Однако индоевропейское жречество в сказках тесно переплетено со следами более древних палеоевропейских сюжетов. Таким образом, герменевтика сказки требует тщательного разделения этих двух семантических уровней.

Архетип воина также широко представлен в сказках, а в былинах он составляет основную фигуру — *богатыря*². Весь русский богатырский эпос посвящен историям про воинов, то есть представителей второй индоевропейской функции, получившей также широкое развитие у алтайских народов Турана, унаследовавших воинственно-патриархальный стиль индоевропейской цивилизации³. Но

¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 5.

² Как другой иерархический термин «боярин», слово «богатырь», вероятно, имеет тюркское происхождение — из древнетюркского *baγatur*, дунайско-булгарского *baγutour* и т. д. Это след того, что после индоевропейцев носителями вертикальной жестко патриархальной воинской традиции Турана стали алтайские народы — гунны, тюрки, монголы и т. д. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

и здесь мы встречаем проявления гештальтов с некоторыми палеоевропейскими чертами — такие как Микула Селянинович.

Третье сословие представлено преобладающей в русском народе фигурой *пахаря и сеятеля*. Этот образ традиционно изображался с плугом и конем (реже быком). Тяжелый плуг и использование коня представляли собой собственно индоевропейское начало в крестьянской практике, равно как и сам акт сева, который был традиционным занятием именно мужчин. В этом проявлялась фундаментальная идея о небесном происхождении зерна и о главенстве мужского начала в оплодотворении Земли как материнской стихии. Но если в весенней половине аграрного цикла ведущая роль принадлежала именно мужчине — пахарю и сеятелю, то жатва до самых поздних эпох у восточных (и у некоторых западных) славян оставалась делом женщин. Мужчины косили траву для корма скотины и пасли стада, но урожай зерновых культур собирали преимущественно женщины. Сам серп, воспроизводящий лунный полумесяц, был традиционным женским символом. Женщины же проводили многочисленные обряды, связанные со сбором урожая, — повязывание последнего снопа, жертвы духам урожая и плодородия и т. д. Обработкой — веянием, сушкой, помолом и т. д. зерна изначально также занимались женщины, сохранившиеся связи со всеми циклами мистерии зерна после его превращения в колос — либо в непосредственной хозяйственной практике, либо — как минимум — в легендах, преданиях, обрядах и т. д. Двойной помол зерна — вначале в ступе с помощью песта¹, а затем на каменной терке — практиковался еще в эпоху Трипольской культуры. Появление жерновых водяных мельниц на Руси датируется уже поздними эпохами — XIII веком и имеет западноевропейское происхождение, распространяясь изначально в Волинии и Галичине. Только тогда начинается распространение фигуры мужчины-мельника², хотя во многих регионах Руси все этапы подготовки зерна

¹ Показательно, что ступа с пестом является неизменным атрибутом Бабы-Яги.

² Фигура мельника была окружена множеством зловещих легенд, а сношения его с чертом (или с водяным) представляет собой устойчивый сюжет многочисленных сказок и преданий. Отчасти на мельника переносились представления, сложившиеся вокруг фигуры кузнеца — оба имели дело с низшими стихиями, подземным железом и водой, и представляли собой зародыши механической цивилизации, в глазах традиционного крестьянства символически связанной с гипохтонической областью Преисподней. Именно мельничные жернова и их механика во многом вдохновляли инженерную мысль, постепенно приведшую к материалистической науке современной Европы и парадигме Модерна. Это же в полной мере касается и кузнечного дела, развитием которого в парадигме Модерна и стала тяжелая промышленность. См.: Геллон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловоде, 2003; Элиаге М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.

к выпечке и другому использованию оставалось прерогативой исключительно женщин.

В ведении женщин находился также огород, который в правовой системе Древней Руси считался исключительным имуществом женщин, наследуемым по материнской линии и передававшимся в семью при вступлении в брак со стороны невесты. Эта часть женского имущества — в отличие от мужского — не могла быть продана за исключением каких-то чрезвычайных обстоятельств, считаясь неотъемлемым владением женщин каждой конкретной крестьянской семьи. Женщины же были связаны с ручным помолом и выпечкой хлеба. Если пахота и сев воплощали собой мужские функции, то «смерть зерна» находилась в ведении женщин.

В сказках и былинах крестьяне появляются часто — классическим тропом является описание главного персонажа — «Иван, крестьянский сын», но восстановить общую структуру аграрных обрядов на материале сказок непросто, это требует тщательного герменевтического разбора всего сказочного контекста, состоящего из различных — подчас довольно гетерогенных — пластов.

Область третьей функции была зоной наиболее интенсивных пересечений палеоевропейского матриархата и индоевропейского патриархата, в контексте которой бывшие кочевники, скотоводы и воины постепенно трансформировались в крестьян. Поэтому в этой сфере можно различить следы примордиального конфликта. Возможно, некоторые действия ведьм как продолжательниц матриархальной культуры, направленные против посевов и скота, воплощали в себе затянувшееся на столетия и даже тысячелетия сопротивление женской традиции аграрной гинекокрации наступлению аграрно-скотоводческой андрократии (пахарей и сеятелей). К этому типу относится, в частности, и обряд опахивания, о котором уже говорилось.

Иван-царевич: царь-жрец

Главным героем русских сказок является мужской персонаж, часто называемый Иваном-Царевичем, что подчеркивает его принадлежность к первой (отчасти второй) функции индоевропейского общества. Это солярный небесный герой, который сталкивается с испытаниями и вызовами, исходящими из хтонических областей, и вступает с ними в противостояние. Впрочем, напрямую его небесное происхождение практически никогда не подчеркивается, а его солярные функции обнаруживаются в ходе конфликтов с чудовищами и существами потустороннего мира. Обычно герою сообщают о его миссии в каких-то чрезвычайных обстоятельствах, или он убеж-

дается в этом по ходу совершения череды подвигов в борьбе со сверхъестественными противниками.

В духе индоевропейской парадигмы герой сражается со Смертью, представленной в различных образах и ситуациях, и всякий раз побеждает ее. Мы можем увидеть у мужского героя в некоторых случаях преобладание волшебных способностей, что проявляется в наличии особых магических предметов и помощников, что подчеркивает именно жреческий характер образа. Это жреческое начало выступает на первый план всякий раз, когда герой совершает путешествие в потусторонний мир, достает из области Смерти священные предметы, побеждает врагов с помощью не столько силы, сколько хитрости и сверхъестественных способностей. В этом случае мы имеем дело с духовной бранью, развертывающейся в мирах Нави, против самой сути которой и направлена деятельность солярного патриархального героя.

Классическим жреческим сюжетом являются сказки о посещении героем трех царств — Золотого, Медного и Железного, откуда он привозит либо спасенную царевну, либо священные предметы и драгоценности. Это соответствует не просто отражению циклической идеи о смене эпох, но и описанию вертикального строения мира, связь между уровнями которого обеспечивает жрец в своих ритуальных путешествиях и ритуальных жестах. Чисто индоевропейским элементом является конь, часто наделенный сверхъестественными способностями. Иногда волшебный конь имеет уродливый внешний вид, под которым скрываются магические силы (цикл сказок о Коньке-Горбунке¹), иногда волшебный конь может менять свой вид (Сивка-Бурка вещая каурка и т. д.). Волшебный конь переносит героя в потусторонний мир, часто он изображен способным летать. В индоевропейской традиции конь выражает собой солнечное начало и стихию времени, поэтому он и играет столь важную роль в ритуалах патриархального жречества.

При этом в структуре волшебных сказок, как мы видели, индоевропейский гештальт мужского жреца может истолковываться в имплицитно матриархальной оптике, что, в частности, дает возможность двоякой интерпретации дурака (Ивана, Емели и т. д.) как «ложного Трикстера» или «истинного Трикстера». «Ложный Трикстер» сказок — это солнечный жрец, который оперирует с могуществами, превосходящими меру обычных людей, и его мудрость и волшебные свойства скрываются под маской внешнего «идиотизма». «Истинный Трикстер» относится к философии Нави и воплощает в себе ее

¹ Это сближает его с циклом историй про венгерских талтошей. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

глубинную предрациональность и отчасти антирациональность, не компенсируемую в дальнейшем ничем, никаким восстанавливающим умственный порядок заключением.

Русь богатырская

Наиболее эксплицитно андрократия представлена в былинном цикле, главными действующими лицами которого являются богатыри — то есть профессиональные воины, ведущие непрерывные сражения с врагами Руси, а подчас и с потусторонними хтоническими силами. Именно здесь ярче всего проступает мотив *змеборчества*, являющийся ключевым для фундаментально индоевропейского режима диурна: между Светом и Тьмой, Небом и Землей, Днем и Ночью идет непрерывная битва, и былинный богатырь воплощает в себе однозначно и без какой бы то ни было двусмысленности именно *светлое мужское начало*. В былинах в центре внимания стоит вторая индоевропейская функция, и часто их содержанием становятся исторические столкновения русских дружин с противниками — степными народами (печенегам, половцами и т. д.), соотнесенные с архетипической битвой сил Света и Тьмы. Лишь в некоторых случаях в них появляются мотивы мифологии — образы Кощея, Змея, Чуда-Юда, Соловья-Разбойника и т. д.

В некоторых былинных богатырях мы видим следы жреческих функций, которые характерны для первой функции — царя-жреца. Самым ярким обрядом является Волх Всеславович, который сохраняет многие черты древнего волхва. Но при этом он, как и другие богатыри, представлен смелым и удачливым воином, использующим, однако, для победы магические силы — в частности, превращение в зверей (оборотничество, ликантропию). Возможно, традиция *патриархальной ликантропии*, восходящая к дохристианскому жречеству, сохранилась и в более поздние эпохи, следом чего может служить принципиально разная оценка ведьм и их мужских аналогов — ведьмаков, знахарей. В некоторых преданиях мужские-ведьмаки являются антагонистами ведьм и ведут с ними тайную войну, в том числе и во время ведьмовских сходов и соборов. Этот же мотивы мы встречаем в южнославянских традициях (змаи), у румынских кэлшаров, литовских буртинников¹ и т. д. С этим связаны также братства русалиев у болгар и сербов, объединяющие мужчин, призванных противостоять в некоторые периоды года с помо-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упря и голос глубин.

шью определенных обрядов негативным влияниям женских духов и ведьм¹.

По мнению Б.А. Рыбакова², определенные черты жреца мы видим в образе одного из главных русских богатырей Добрыни Никитича, представляющего собой, с одной стороны, древний архетип, а с другой — историческую фигуру брата наложницы князя Святослава Игоревича (942 — 972) и матери Владимира (ок. 960 — 1015) Малуши (ок. 940 — ?)³. Исторический Добрыня был сподвижником князя Владимира; он получил во владение Новгород, где провел в 980 году такую же религиозную реформу пантеона, что и Владимир в Киеве, заменив, в частности, новгородское женское божество (Великую Мать) Перуном, символом патриархата и солнечной княжеской власти. Вероятно, как и другие правители дохристианской Руси, Добрыня выполнял роль не только политического властителя, но и верховного жреца. Позднее, в 988 году, он крестил Новгород, сокрушив возведенных им же самим божеств, одновременно с Владимиром Киевским. В былинах образ Добрыни сохранил некоторые намеки на жреческие функции — в частности, упомянуто его искусство игры на гуслях и исполнение священных песен («кощюнов», «богатырских слав»). Но в целом он стал воплощением Добра в самом общем смысле, сочетая в себе различные аспекты индоевропейских патриархальных солярных гомологий, обобщающих позитивные свойства обеих высших каст. Поэтому Добрыня Никитич побеждает как исторических врагов (печенегов, чудь), так и Змея.

Полнее всего образ солнечного правителя выражен в киевском князе Владимире Красное Солнышко, ставшем крестителем Руси и признанном Русской Церковью святым. Князь Владимир представляет собой полюс богатырской Руси, вокруг которого вращается жизнь дружины. Из его царских палат богатыри отправляются на войну с окружающими народами и на сбор дани с тех, кто уже подчинился Киеву. Сам же киевский князь в былинах проводит время лишь в пирах и веселье, распределяя между дружиной богатства и вотчины. Если для богатырей характерна деятельная динамика, то Владимир Красное Солнышко воплощает собой статическое и неизменное начало, *недвижимый двигатель* русской государственности. Былины и сказки признают первенство Владимира, но при этом в духе аристократического этоса, свойственного воинственным андрократиям, стремятся истолковать его как *primus inter pares*, всяче-

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

² Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 364.

³ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI — XII века.

ски подчеркивая самостоятельность и свободолюбивый нрав богатырей, часто вступающих с великим князем в конфликт. Подчеркнутое отсутствие у Владимира Красное Солнышко военной доблести (в отличие от исторического русского князя Владимира), возможно, является чрезвычайно архаической чертой, отражающей изначально жреческий характер священного правителя, резко отличного от классической структуры представителя воинского сословия.

Смешение в былинной традиции первой и второй функции дополняется и включением в число богатырей представителей третьей функции — крестьянства. Таковы Микула Селянинович, а отчасти также Илья Муромец, которые устойчиво представлены выходцами из крестьянского сословия. Местом рождения Ильи Муромца является село Карачарово близ города Муром, а его отцом назван «крестьянин чернопахотный Иван Тимофеевич»¹. Изначальная связь Илии со стихией Земли отражена в том, что в начале своего пути он описан не имеющим ни рук, ни ног, и сидящим тридцать лет на печи в крестьянской избе. Таким образом, он представляет собой ком земли, не имеющий дифференцированных членов. Превращение хтонического калеки в богатыря происходит под воздействием двух странников (калик), которые просят его принести им воды. Вначале исполнение этой просьбы позволяет Илье встать на ноги, а затем, выпив воды, он обретает богатырскую силу и отправляется на подвиги². Таким образом, благодаря участию (индоевропейского) волшебства происходит становление крестьянина воином.

В лице Ильи Муромца и Микулы Селяниновича в богатырский эпос включается собственно русский народ, что отчасти и делает эти образы, прежде всего Илью Муромца, излюбленными героями русской народной традиции. Здесь глубинная русская идентичность приобретает индоевропейское — воинское, богатырское, героическое — выражение. Само становление Ильи Муромца богатырем из безрукого и безногого существа и есть яркий символ оформления патриархата и андрократии в русском народе.

Таким образом, в былинной традиции русского эпоса первое и третье сословие проецируются на второе. Это ярко выражено в фигуре трех богатырей, старшинство которых может служить символом их иерархизации. Самым «старым» традиционно выступает Илья Муромец, представляющий собой крестьян. «Средним» — княжеский сын Добрыня Никитич. Самым «младшим» — Алеша Попович, то есть сын

¹ Пропп В.Я. Русский героический эпос. С. 242.

² Показательно, что Илья Муромец, впервые получив возможность самостоятельно передвигаться благодаря волшебному дару калик переходящих, сразу же идет помогать родителям в крестьянском труде.

попа, связываемый, таким образом, со жречеством. В данном случае возраст служит условной мерой, которую можно читать в обоих направлениях: для народа «старость» Ильи указывает на его основательность, изначальность, в чем узнает себя сам народ (крестьянство), тогда как «молодость» двух других богатырей говорит об их относительно «позднем» появлении (собственно индоевропейская андрократия); в обратной последовательности «молодость» Алеши Поповича указывает на возвышенность жречества, его верховенство, которое подчеркивается не высшей властью, как в случае былинного Владимира, а кротостью, мягкостью и деликатностью этого героя.

Чисто воинскими фигурами былинного эпоса являются большинство других былинных богатырей (Михайло Потык, Соловей Будимирович, Иван Годинович и т. д.), и особенно те, которые так или иначе связываются с западом — либо с Западной Русью, либо с Литвой, Польшей и Чехией. Таковы Чурила Пленкович или Дунай. Особым случаем являются былины новгородского цикла, где героями выступают купцы — Садко или Василий Буслаевич. Эти персонажи отражают особую структуру северорусского — псковско-новгородского уклада¹.

Показательно, что для былин свойственно проблематизировать отношения богатырей с женщинами, что часто проявляется в мотиве неудачной женитьбы или трагичной развязки брака — Иван Годинович (Настасья/Авдотья Лиходеевна), Добрыня Никитич (Маринка Безбожница), Махайло Потык (Мария Белая Лебедь/Авдотья Лиходеевна), Дунай (Настасья или Напра) и т. д. Показательно, что Маринка, Авдотья и Настасья, чаще всего выступающие в роли *femmes fatales* русского эпоса, предстают дочерьми нерусского правителя — западного (ляшского или чешского) короля или татарского (половецкого) хана. В целом же этот образ невесты, приносящей богатырю страдания, поражение и смерть, представляет собой отголоски матриархального гештальта Великой Матери, с которым индоевропейский патриархат вступил в противостояние. Как и похищение сабинянок в сюжете об основании Рима, истолкованном Ж. Дюмезилем как архетипический², в русских былинах богатыри невест «похищают» или «добывают» — причем и в данном случае (как и в случае римлян) у народов, которым приписываются хтонические (ноктиорнические) черты (сабиняне в предании об основании Рима играют ту же роль, отличаясь всеми признаками оседлого аграрного общества — обилием богатств и женщин). Колдовские способности зловещих жен — ворожей и ведьм —

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

² Дюмезиль Ж. Религия Древнего Рима. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2018.

являются следами древнейшего слоя древнеславянской культуры, который отражает дославянский матриархат, вступивший в конфликт с героическим патриархатом, что мы и видим в некоторых характерных сюжетах русских богатырских песен.

Святогор, Волотомон и чуды

В русских былинах есть сюжет, где фигурирует самый древний из старших богатырей — Святогор. Пропп подчеркивает, что в истории Святогора мы имеем дело со всеми признаками территории, находящейся на периферии Руси, и эта локализация соответствует символическому старшинству Святогора: он принадлежит ранней эпохе, предшествующей той, когда на Руси появляются остальные богатыри, являющиеся воинскими героическими полюсами собственно русского пространства, тогда как среда Святогора — именно горы, согласно древнерусским воззрениям, окружающие относительно ровный плоский круг Святой Руси со всех сторон. С этим же связан и огромный рост Святогора. Пропп замечает:

Святогор представляется как герой непомерной величины. В некоторых вариантах он так велик, что при встрече с Илей кладет его к себе в карман вместе с его богатырским конем¹.

Во всех смыслах Святогор выходит за рамки размерности среднего — русского — мира: по своему росту и могуществу, по своей древности (он был прежде других богатырей) и по своему местоположению — на периферии Святой Руси. В определенном смысле Святогор представляет собой сакрального Предка, расшифрованного в патриархальном (скорее всего туранском) ключе. Поэтому Святогор представлен всегда конным воином. Более того, это именно кочевник. Пропп подчеркивает:

Святогор обычно изображается едущим на коне без определенной цели. Такое начало отличает эту былинку от других русских былин. Русские герои обычно изображаются как едущие куда-нибудь с определенной целью. Былина о Святогоре и сумочке имеет характер *дорожного приключения* героя².

Ехать на коне без определенной цели — это точное описание кочевого быта — по крайней мере такого, каким он представлялся оседлым

¹ Пропп В.Я. Русский героический эпос. С. 78.

² Там же. С. 79.

славянам. Показательно также, что в большинстве рассказов о Святогоре он неизменно умирает от того, что несмотря на свою огромную силу, не может преодолеть могущества онтологической гравитации — либо той самой сумы переметной, в которой содержится «тяжесть земная» и которую способен поднять только Микула Селянинович, олицетворяющий крестьянство (третью функцию), либо могильной плиты, которую он не может сдвинуть назад после того, как ложится в гроб, чтоб доказать свое пренебрежение к смерти. Так архетип кочевника-великана уступает хтонической силе оседлой культуры. В некоторых сюжетах перед смертью Святогор передает свою силу Илье Муромцу (выходцу из крестьянского сословия), что символически может быть истолковано как переход от туранского кочевого патриархата к оседлому и земледельческому. В этом случае гештальт Святогора может быть интерпретирован как образ именно туранского Предка.

Еще одной аналогичной по своим функциям фигурой является древний царь Волот Волотович или Волотомон Волотомонович, являющийся действующим лицом сказания «Иерусалимская Беседа»¹ или некоторых версий «Голубиной Книги»², где он представлен в окружении других легендарных царей — Давида, Соломона и т. д. В некоторых версиях он заменен Володимиром Володимировичем, то есть тем самым князем Владимиром, который выступает в качестве архетипа сакрального царя в большинстве легенд Киевского цикла. Согласно собирателю и исследователю русского фольклора Ф.И. Буслаеву (1818—1897), образ Волота Волотовича создан на основании древнерусских представлений о великанах (волотах), некогда населявших землю до прихода туда русских (славян). У восточных славян (в частности, у белорусов) волоты или велеты описаны как древние гиганты с белыми волосами, при этом курганы считаются «волотовыми могилами». То есть в образе древних великанов, волотов или царя царей Волотомона Волотомоновича мы, вероятно, имеем дело с восприятием оседлой цивилизации своих туранских (индоевропейских, если учесть их светлые волосы) кочевых предков, постепенно растворившихся в земледельческой цивилизации, которая установила свою — среднюю — меру. Исследователи русской народной традиции XIX века приводят интересные сведения, почерпнутые из русских поговорок:

О первобытных людях сохранилось предание, что они были несравненно сильнее, долговечнее и больше ростом, чем теперешние.

¹ Памятники старинной русской литературы. Вып. 1. СПб.: Типография П.А. Кулша, 1860. С. 307—308.

² Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. М.: Московский рабочий, 1991.

Отсюда такая поговорка: «Встарь люди были божики, а мы люди ту-жики, а познейские будут люди пыжики: двенадцать человек соломинку поднимать, так, как прежние люди поднимали такие деревья, что нынешним и ста человекам не поднять»¹.

«Божики» означает подобные Богу и относится как раз к образу гиганта-Предка, наделенного «чудесными» силами. Образ древних великанов (волотов) слился с представлением о дославянских культурах Руси, давно исчезнувших. В некоторых случаях их название переплелось с этнонимом финно-угорского племени «чудь», что привело к собирательному понятию «щудове», относящемуся к роду «волшебных предков». Именно термином «щудове» в Острожской Библии переводились те места из пророчества Исайи (главы 13 и 14), где речь шла о «гигантах» и их царях — на иврите о гибборимах и рефаимах, то есть о высокорослом населении Ханаана, которое жило там до прихода израильтян. Позднее для передачи греческого термина γίγας стало использоваться слово «исполин».

Значение предков-великанов (щудов) в народном сознании русского севера было перенесено на польских оккупантов, что привело к появлению представления о «панах» и их исчезновении². Особенно интересен сюжет о гибели последнего «пана», который ослабел настолько, что его смогла убить баба-крестьянка, обварив киселем. «Паны» иногда представлялись как имеющие только половину тела и вынужденные ходить поэтому парами, поддерживая друг друга. Точно так же описываются в северных преданиях и люди народа «чудь» («чудь белоглазая»). Происхождение слова «чудь» (то есть «щудове») окончательно не установлено. С одной стороны, народная этимология предполагала, что так называлось неславянское — прежде всего финно-угорское — население Древней Руси — от «чужой» или «чудной», в значении необычный. С этимологической же точки зрения вполне вероятно образование этого слова от готского «*fiuda*», индоевропейского **teuta*, что приводит нас к понятию «Турана», дословно «страны народов»³.

Если сложить эти семантические звенья в единую картину, мы получаем собирательный образ «туранского Предка», который со-

¹ Трунов А.Н. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. 2. СПб.: Типография В.Н. Майкова, 1869. С. 39.

² Киселев А.В. «Паны» в устной традиции русского населения Ярославского Поволжья XIX—XX вв.: историко-этнографические основы и параллели // История и культура Ростовской земли. Ростов: Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль», 2003.

³ Дутин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

ставил политическую элиту древнейших славянских политий. Постепенно же эта фигура Предка перешла *по ту сторону* в отношении основного жизненного пространства Руси, отступив на периферию — в пространственном, временном и антропологическом смысле. Однако эта периферия в данном случае представляет собой не хтоническое измерение Нави, но напротив, «белый свет», Великую Степь, окружающую собой оседлую цивилизацию Земли.

Пантеон Владимира

То обстоятельство, что славяне устойчиво используют слово «бог» иранского происхождения, является указанием на преобладающую роль именно крестьянской функции. Этимология слова «бог» (bogъ) восходит к иранскому слову *baga* (авестийское *baga-*, *baγa-*) и санскритскому *bhagas*, а они, в свою очередь, к индоевропейской основе ***bhag-**, что означает «делить» и «наделять». От этой же основы происходит и русское слово «богатый», то есть «наделенный (определенными благами)». Сама семантика термина указывает на то, что высшее начало связывается в данном случае с *даром*, наделением определенными и вполне конкретными вещами, которые составляют основу благосостояния и благополучия. Именно так формулируется оптимальный горизонт крестьянского сословия, шире, третьей функции индоевропейских обществ (включая скотоводов). Бог воинов, соответственно, представляется как «Победитель», «Герой», а бог жрецов — как «Свет», «Небо» и т. д. Когда божество устойчиво связывается с даром, получением конкретных благ, это однозначно указывает на третью функцию, где ценность приобретает телесное оформленное выражение¹. Однако под влиянием крестьянской доминанты это слово, начиная с определенного времени, было распространено и на других божеств, однозначно относящихся к первым двум функциям, что мы и видим в структуре пантеона Владимира.

Первая известная по хроникам религиозная реформа была принята на Руси в 980 году князем Владимиром в Киеве и синхронно с ним его дядей Добрыней в Новгороде. Эта реформа устанавливала культ верховного божества Перуна, покровителя княжеской власти. В пантеоне также участвовали другие божества — преимущественно мужские и небесно-солярные: Хорс, Дажьбог, Стрибог, Семаргл. Единственное женское божество Мокошь в этом контексте также, вероятно, интерпретировалось в ураническом ключе.

¹ Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука; ГРВЛ, 1986.

«Повесть временных лет» так описывает пантеон Владимира и Добрыни:

• И стал Владимир княжить в Киеве один и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, и Хорса и Дажьбога, и Стрибога, и Симаргла и Мокошь. И приносили им жертвы, называя их богами, и приводили своих сыновей, и приносили жертвы бесам, и оскверняли землю жертвоприношениями своими. И осквернилась жертвоприношениями земля Русская и холм тот. Но исполненный блага Бог не захотел гибели грешников, и на том холме ныне есть церковь святого Василия, как расскажем об этом после. Теперь же возвратимся к прежнему.

• Владимир посадил Добрыню, своего дядю, в Новгороде. И, придя в Новгород, Добрыня поставил кумира Перуна над рекою Волховом, и приносили ему жертвы новгородцы как богу¹.

• И нача княжити Володимиръ въ Киевѣ одинъ и постави кумиры на холмѣу внѣ двора теремнаго: Перуна деревяна, а голова его серебряна, а усъ золот, и Хорьса, и Дажьбога, и Стрибога и Сѣмарьгла, и Мокошь. И жряхут имъ, наричуще боги, и привожаху сыны своя, и жряху бѣсомъ, и осквѣрняху землю требами своими. И осквѣрнися требами земля Русская и холмъ тѣ. Но преблагый Богъ не хотяй смерти грѣшником: на томъ холмѣ нынѣ церкы есть святаго Василья, якоже послѣдѣ скажем. Мы же на преднее възвратимся.

• Володимиръ же посади Добрыню, уя своего, в Новѣгородѣ. И пришед Добрыня Новугороду, постави Перуна кумиръ надъ рѣкою Волховомъ, и жряхуть ему людье новгородьстии акы Богу.

Перун, глава пантеона, выступал в роли Громовержца, отождествлялся с высшей политической властью и самой патриархальной вертикалью.

Согласно большинству историков, Хорс был солярным божеством, возможно, сарматского (иранского) происхождения (от авестийского *hvarə xšaētəm* — «сияющее солнце»).

Также божеством дня, света («белого света») был Дажьбог или Дажьбог (возможно, от индоевропейской основы **dheg^wh-*, дословно «гореть», от которой образованы также немецкое *Tag*, «день», аве-

¹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века. С. 126–128.

стийское «dažaiti» и литовское «dāglas», «гореть», «горение» и т. д.). Вероятно, также небесным было божество Сварог, названное «отцом Дажьбога». «Повесть временных лет» говорит о нем как о боге брака (или об историческом правителе), установившем моногамию и сблизившимся с Гефестом (Феостой) на основании «народной этимологии» его имени — Сварог — от «сватовство», «свадьба».

• Тот же Феоста закон издал о том, чтобы женщины выходили замуж за одного мужчину и вели себя воздержанно, а кто впадет в прелюбодеяние, тех казнить повелевал. Поэтому и прозвали его бог Сварог¹.

• Тъ же Феоста законъ устави женамъ за единъ мужъ посагати и ходити говеючи, а иже прелюбы дѣючи, казнити повелѣваше. Сего ради прозваша ѥ богъ Сварогъ².

В свою очередь связь Сварога с Гефестом, божеством подземного огня, могла объяснять близость этого имени со славянским духом огня — Рарог, который выступал аналогом литовских айтварсов². Но так как Сварог считался отцом Дажьбога, то, скорее всего, он представлял собой исключительно небесное существо — «небесного кузнеца» и в этом качестве сближался с иранским Веретрагной (от авестийского Vərəθraγna, дословно «разбивающий препятствия», откуда индийское Вритрахан, Vṛitrahān, «победитель (дракона) Вритры», синоним Индры³). В этом случае он был прямым эквивалентом Громовержца Перуна, и можно предположить, что этим и объясняется его отсутствие в пантеоне Владимира.

Согласно Роману Якобсону⁴, индоевропейское божество Сварог сохранилось в названии огненного змея славян — Рарог, Страх, который семантически, однако, принадлежал к сакральному кругу Великой Матери. Само содержание этого нохтурнического образа, относящегося к сфере Нави, не исключает индоевропейского происхождения его названия. Возможно, это и является ключом к пониманию двойственной функции некоторых мифологических фигур, например, таких как Змей Огненный Волк сербской традиции, который, будучи сам Змеем (Рарогом), выступает как противник другого Змея, соблазняющего царицу (матриархальный контекст). Так, змей (Сварог) сам становится Змееборцем, Веретрагной. Этому соответствуют и братства болгарских русалиев и румынских кэлушаров, а также ли-

¹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI – XII века. С. 308 – 309.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

³ Jakobson R. Linguistic evidence in comparative mythology.

⁴ Ibid.

товских бесоборческих волкодлаков и русских ведьмаков, противостоящих ведьмам¹.

Согласно гипотезе Трубачева, слово «Сварог» происходит от индоарийского *svarga-*, дословно «небо»².

О солярном (аполлоническом) Дажьбоге, как о сыне Сварога, продолжившем упорядочивание брачных отношений вслед за отцом Сварогом, «Повесть временных лет» сообщает:

• Того ради прозвали его Сварогом и чтили его египтяне. И после него царствовал сын его, по имени Солнце, которого называют Дажьбогом, 7 тысяч и 400 и семьдесят дней, что составляет двадцать с половиной лет. Не умели ведь египтяне иначе считать: одни по луне считали, а другие днями годы считали; число двенадцать месяцев узнали потом, когда начали люди дань давать царям. Солнце царь, сын Сварога, иначе Дажьбог, был могучим мужем. Услышав от кого-то о некоей богатой и родовитой египтянке и о человеке некоем, восхотевшем сойтись с ней, искал ее, желая схватить. Не хотел он закон отца своего Сварога нарушить. Взяв с собой нескольких мужей и узнав час, в который она прелюбодействует, ночью застиг ее и не нашел мужа с ней, а ее застал лежащей с другим мужчиной, которого она возжелала. Схватил ее, подверг пытке и послал водить ее по земле

• Сего ради прозваша й Сварогомъ и блажиша й егуптяне. И по семь царствова сынъ его, именовъ Солнце, егоже наричють Дажьбогъ, семь тысящъ и 400 и семъдесять дней, яко быти лѣтома двемадестьями полу. Нѣ видяху бо егуптяне инии чисти; ови по лунѣ чтяху, а друзии деньми лѣта чтяху; двою бо на десять мѣсяцю число потомъ увѣдаша, отнележе начата чловѣци дань давати царемъ. Солнце царь, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ бо мужь силенъ. Слышавше нѣ от когс жену нѣкую от егуптянинъ богату и в сану сущю и нѣкому, въсхотѣвшю блудити с нею, искаше ея, яти ю хотя. И не хотя отца своего закона расыпати, Сварожа, поемъ со собою мужь нѣколко своихъ, разумѣвъ годину, егда прелюбы дѣеть, нощью припаде на ню, не удоси мужа с нею, а ону обрѣте лежащю съ инѣмъ, с нимъ же хотяше. Емъ же ю, и мучи, и пусти ю водити по земле

¹ Дутин А.Г. Ноомахия. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль; Он же. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

² Трубачев О.Н. *Indoarica* в Северном Причерноморье. М.: Наука, 1999. С. 280.

египетской на позор, а того пре-любоддея обезглавил. И настало непорочное житъе по всей египетской земле, и все восхваляли его¹.

в коризнѣ, а того любодѣица всѣкну. И бысть чисто житъе по всей земли Егупетской, и хвалити начаша.

Стрибог также был божеством Неба в целом. Согласно Иванову и Топорову, это имя образовано аналогично латинскому Ju-Pater и индоевропейскому *dyéus ph₂tér (от основ *dei-, *dejə-, *dī-, *djā- «свет», «бог», «день» и *pəté(r), *ph₂tér — «отец»), где корень на основе *dyéus был заменен иранским корнем «baga» (от индоевропейского *bhag- «наделять»), а вместо слова «отец», *pəté(r), использовалось славянское «стрый», «дядя», «брат отца», что воплощало в себе мужское начало, обобщенно мужского предка (откуда такие слова, как «старый», означавшее в древности не только возраст, но и «силу», ср. современное немецкое stark, «сильный» от германского starkaz и далее индоевропейского *(s)terg-, «жесткий»). В этом случае Стрибог означал почти дословно Бога-Отца, патриархальное небесное дневное божество. Возможно, он был связан с ветром, так как ветра в «Слове о полку Игореве»² названы «Стрибожьими внуками».

Крылатый пес Симаргл (Си(ѣ)марьгл или Семургл), вероятно, представлял собой аналог иранского Симурга (пехлевийское sēmpurw от авестийского mərəwō Saēnō, дословно, «птица Саэна», «птица вершин» или «птица с грудью»), крылатого божества птиц. Он изображался как крылатый пес или дракон. В некоторых традициях этот образ связывался с крылатым существом, которое похитило с вершины мировой горы экстагический напиток (авестийское «хаома», индийское «сома» — от индоиранского sauma-) и принесло его людям. Семаргл связывался с растениями и влагой, что также объяснимо семантической близостью с сомой, растительным опьяняющим напитком.

Итак, Хорс, Сварог, Дажьбог, Стрибог и Симаргл имеют, скорее всего, иранское происхождение, а славянская Мокошь семантически сближается с иранской Ардви Сурой Анахитой. Таким образом, Владимир в качестве богов русской государственности — прежде всего князя и дружины — утверждает почти исключительно иранские божества. Перун же, не являясь иранским именем, возможно представляет собой более древнее балто-славянское божество доиранских (или параллельных иранской) эпох распространения индоевропейской традиции. В высшей степени показательно, что в этом

¹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века. С. 310–311.

² Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб.: Наука, 1997.

списке нет славянского божества Велеса, которого Иванов и Топоров¹ считают хтонической парой уранического Перуна. Эта пара, согласно им, предопределяла структуру сакрального мировоззрения славян начиная с глубокой древности, выступая как аналог иранского дуализма в оригинальном славянском контексте. Но Велес был божеством народа — третьей функции, отсюда его связь со скотом и крестьянским бытом. Перун же был божеством Неба, метавшим молнии в своего хтонического противника. Для киевской государственности было важно подчеркнуть именно патриархальную составляющую — отсюда верховенство Перуна, мужские иранские божества и отсутствие Велеса.

Одним из божеств восточных славян, не упомянутых, так же как и Велес, в «Повести временных лет» и соответственно в пантеоне Владимира, был Ярила (Ярило). Это было божество весны и года (как правило весенней части). Часто он отождествлялся с конем. Имя «Ярила» связывают со старославянским названием весны — јага (от индоевропейского *jēgo-, «лето», откуда авестийское уāgə, «год», греческое ὄρος, «время года», «сезон», германское jēg, «год» и т. д.) и с комплексным представлением о могуществе роста (яровая пшеница). Все эти значения развились от индоевропейской основы *ei-, «идти», «передвигаться»², что связано и течением времени (год) и с ростом растений, их «движением». В цикле аграрных работ идея Ярилы связывалась с осеменением, с могуществом мужского начала, способного порождать своей силой новых существ и соответственно урожай. Это свойство делает Ярилу гештальтом, близким к Дионису, причем в контексте преимущественно третьей функции, что объясняет его отсутствие в пантеоне Владимира (как и Велеса). Как и во всех остальных случаях, эта фигура могла быть территорией истолкования со стороны различных Логосов: в оптике Логоса Кибелы Ярила мог представляться аналогом Аттиса, возлюбленного Великой Матери, тогда как в аполлонической перспективе он выступал, напротив, посланцем отеческого Света в хтоническую стихию, что делало его солярной жертвой, призванной воскресить мир, заставить его двигаться («идти») в направлении вечных Небес.

Следует заметить, что в пантеоне Владимира нет германских божеств (если не считать возможное отождествление Перуна с Тором, что, однако, лингвистически никак не отражено), хотя род Рюрика был, по утверждению «Повести временных лет», «варяжским», и было бы логично, если князь и дружина принесли с собой

¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период.

² В русском языке от этой же основы образованы слова «идти» и «ехать».

германские культы. Вместо этого мы видим иранских богов, а также древнего — балто-славянского — Перуна. Это указывает на то, что значительная часть дружины Рюриковичей в X веке состояла из сарматов, сочетавших в своей культуре собственно скифо-сарматский (кочевой) и оседло-иранский компонент. Вполне вероятно, что это было следствием влиянием Тмутараканского княжества¹, располагавшегося в самой южной зоне Киевской государственности, где население состояло из славян, сарматов и иранцев, и даже, возможно, индоарийцев (как предполагал Трубачев²). Но в любом случае мы видим в этой реформе чисто патриархальную андрократическую модель организации космоса и государства, отражающую исключительно две верховные функции. Такой пантеон был призван отразить государственную вертикаль более контрастно, чем это было представлено в предшествующей — менее унифицированной и централизованной — версии, а также сместить на периферии образы, связанные с основным аграрным сельским населением и его боже-ствами — Велесом, Ярилой и гештальтами женских богинь. В этом смысле показательно замечание Рыбакова:

Древнейшим местным божеством новгородцев до установки у них идола Перуна Добрыней в 983 году было некое женское божество плодородия. Именно поэтому на месте святилища Перуна (раскопанного В.В. Седовым в 1951 году) новгородцы после крещения поставили не церковь святого Ильи, который обычно замещал Перуна, а церковь Рождества Богородицы, где православный престольный праздник сочетался, к огорчению церковников, с архаичным языческим праздником рожаниц³.

Таким образом, в целом пантеон Владимира был не просто отражением русского язычества, но *ирано-сарматской версией его небесно-патриархального измерения*, возможно, представленной структурами не слишком органичными для более ранней модели. Определялась ли эта более древняя модель дуализмом противостояния Перуна и Велеса, как предполагают Иванов и Топоров, или она имела более нюансированную структуру, однозначно сказать невозможно, но следы вскрытого ими дуализма настолько устойчивы, что эта гипотеза представляется вполне вероятной. В этом случае пантеон Владимира представляет собой небесно-световую — вертикальную, диур-

¹ Łowmiański H. Religia Słowian i jej upadek VI–XII. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1979.

² Трубачев О.Н. Indoarica в Северном Причерноморье.

³ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 149.

ническую — сторону более древней — дуалистической картины, имевшей и вторую (хтоническую и народную) составляющую, намеренно «забытую» Владимиром. Сами же божества этого пантеона мыслятся как «дружина Перуна», небесный архетип ядра Киевской государственности.

Именно потому, что пантеон Владимира отражал такую частичную версию более древних религиозных структур, он не получил устойчивого развития в народной традиции — сказках, былинах и песнях, которые, несмотря на свои более поздние редакции, отражали наиболее устойчивые — и в полном смысле слова архаические, изначальные — структуры, мотивы и контексты. Небесные божества киевской дружины не были примордиальным содержанием древнерусского язычества, но лишь одним — при этом довольно искусственным — изданием его верхней половины. Это язычество более полно следует реконструировать иными методами — с учетом всего объема русской традиции, в том числе христианской и намного более поздней по своей форме, но одновременно подчас более древней по своим истокам.

Глава 11. Патриархальные гешталты в народном христианстве

Христианизация: укрепление Логоса Аполлона

С точки зрения ноологии принятие великим князем Владимиром христианства и крещение Руси было укреплением патриархальной вертикали, соответствующей государственной идеологии в дохристианский период. Само индоевропейское мировоззрение было строго патриархальным и ориентированным к гешталту Небесного Отца. Это мировоззрение распространялось на все слои древнерусского общества, но наиболее ярко было представлено в религиозной культуре князей и их дружины, включая жрецов или сакральных монархов, осуществлявших в некоторых случаях жреческие функции. Поэтому христианство как религия вертикали, обращенной к Небу, Богу Отцу, Святой Троице и Богу Сыну, прекрасно соответствовало самому строю древнерусской знати. Первой в 955 году приняла христианство княгиня Ольга (ок. 920—969), бабка князя Владимира, предпринявшая для этого путешествие в Константинополь. Сам Владимир крестился в Корсуни в Крыму в 987 году, взяв в жены сестру византийского Императора Василия II Великого (958—1025) Анну (963—1012). Вернувшись в Киев, он обратил в христианство русский народ.

В тексте «Памяти и похвалы князю русскому Владимиру» XI века, одном из старейших русских текстов, это событие описывается следующим образом:

- Крестился сам князь Владимир, и детей своих, и весь дом свой святым крещением просветил, и освободил каждую душу, и мужского пола, и женского, крещением святым. И возвеселился, как Давид, и возрадовался Богу князь Владимир, и «веселился, и Господу радовался», как святой пророк
- Крести же ся самъ князь Володимерь, и чада своя, и весь домъ свой святымъ крещениемъ просвѣти, и свободи всяку душу, мужескъ полъ и женескъ, святого ради крещения. И възрадовася, и възвеселися о Бозѣ Давыдъскы князь Володимерь, и аки святыи пророкъ дивный Аввакумъ «о Господѣ

дивный Аввакум, Богу Спасу своему. О, блаженное время и день добрый, исполненный всякого блага, в который крестился Владимир князь и назван был в святом крещении Василий! И дар Божий осенил его, и благодать Святого Духа осветила сердце его, и научился по заповеди Божьей поступать, и жить добродетельно по-божьи, и веру соблюдал твердо и непоколебимо. Он крестил всю Русскую землю из конца в конец — и отверг нечестивое наваждение, и языческих богов, а вернее бесов, Перуна и Хорса, и других многих попра, и сокрушил идолов. И церковь построил каменную во имя Пресвятой Богородицы, прибежище и спасение душам верным, и десятину ей дал, чтобы о полах заботиться, и о сиротах, и о вдовицах, и о нищих. И потом всю землю Русскую и города все украсил святыми церквами. И отверг весь дьявольский обман, и пришел от тьмы дьявольской на свет с детьми своими, пришел к Богу, крещение приняв, и всю землю Русскую вырвал из пасти дьявола и к Богу привел, и к свету истинному. Ведь сказал Господь устами пророка: «Отводящий от нечестия нечестивого, ты — как уста мои». И был князь Владимир как уста Божии и людей от обмана дьявольского к Богу привел. О, сколько радости и веселия было на земле! Ангелы

веселяся и радуясь» о Бозѣ Спасѣ моемъ. О, блаженное время и днь добрый, исполненъ всего блага, в онѣже крестися Володимеръ князь, и нареченъ бысть въ святомъ крещении Василей! И даръ Божий осѣни его, благодать Святого Духа освѣти сердце его, и навъче по заповѣди Божии ходити и жити добръ о Бозѣ, и вѣру твердо удержа неподвижиму. Крести же и всю землю Рускую от конца до конца, и поганьскыя боги, паче же и бѣсы, Перуна и Хърса, и ины многы попра, и сѣкруши идолы, и отверже всю безбожную леств. И церковь созда камену во имя пресвятыя Богородица*, прибѣжище и спасение душамъ вѣрнымъ, и десятину ей дастъ, тѣмъ попы набѣйти и сироты, вдовица и нищая. И потомъ всю землю Рускую и грады вся украси святыми церквами. И отвержесе всея диаволи лести, и прииде от тмы диаволя на свѣтъ съ чады своими, приде къ Богу, крещение приимъ, и всю землю Рускую исторже изъ устъ диаволь и къ Богу приведе, и къ свѣту истинному. Рече бо Господь пророкомъ: «Изводяй от нечестия нечестиваго, аки уста моя еси». И бысть князь Володимеръ аки уста Божиа и человеки изъ лести диаволя къ Богу приведе. О, колика радость и веселие бысть на земли! Ангели възвеселишася и арахангели, и святыхъ души възыграшася. Самъ рече

возрадовались и архангелы, и души святых восприяли. Сам Господь сказал: «Какая радость бывает на небесах, если хоть один грешник раскается». Бесчисленны души, приведенные к Богу святым крещением по всей земле Русской, исполнено дело, похвалы всякой достойное и радости духовной полное¹.

Господь: «Колика радость бывает на небесах о единомъ грѣшницѣ кающимся». Толико бес числа душъ по всей земли Руской приведены къ Богу святымъ крещениемъ, похвалы всякыя дѣло постоянно створи и радости духовныя полно.

С точки зрения автора похвального Слова, принятое Владимиром христианство противопоставляется язычеству, но с точки зрения ноологии, христианская традиция *продолжала* индоевропейскую вертикальную модель космического и социально-политического порядка, солярно-патриархальные гештальты дохристианской религии подготавливали идейную почву для позднейшей рецепции христианской теологии, имевшей сходную — солярно-патриархальную — структуру. Христианство укрепляло в Киевской Руси аполлоническую вертикаль — патриархальный моногамный уклад (который, как мы видели, связывался ранее со Сварогом), обращенность к Небу и Небесному Отцу, крылатые ангелы и архангелы, вставшие отчасти на место крылатого «божества» Симаргла, а сонм святых — на место солярных небесных световых духов. С теологической точки зрения, очевидно, это была совершенно иная традиция, но по своей ноологической ориентации она продолжала и усиливала Логос Аполлона, связанный с трехфункциональной индоевропейской культурой в целом.

Таким образом, христианство в его византийской² и отчасти уже славянизированной форме, с учетом разработки письменности и церковного языка славянскими учителями Кириллом (827—869) и Мефодием (815—885) в Болгарии и Великой Моравии³, стало отныне органичной структурой русского общества, закрепив упорядочивающую вертикаль Киевского государства довольно жесткой христианской догматикой.

Вместе с христианством на Руси распространяется священство, которое постепенно пополняется и восточными славянами под началом греческих митрополитов и учителей. С первых шагов христианизации складывается и институт русского монашества (главным цент-

¹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI—XII века. С. 318—319.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

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

ром которого становится Киево-Печерская лавра). Очевидно, что наиболее последовательными и убежденными носителями новой традиции выступает русская знать, но постепенно христианство распространяется и на широкие слои крестьянского населения. На всех уровнях — от священства до крестьянства — православие укрепляет индоевропейские основания политики и культуры восточных славян, способствуя в том числе и поддержке патриархальных основ крестьянского быта — среды, где сильнее всего были культурные следы древнейшей матриархальной культуры.

Слои народного христианства

Если среди древнерусской знати распространение христианства сопровождалось восприятием и ассимиляцией византийской традиции, а через нее греческого стиля образования, философии, науки и т. д., и следовательно, теологические постулаты новой религии воспринимались вполне адекватно самому византийскому образцу (подчас при посредстве болгарской — шире, южнославянской — интерпретации), то на уровне крестьянства элементы новой религии накладывались на более древние гештальты, сюжеты, символы и обряды, которые не были достаточно (или даже совершенно) представлены в официальной княжеской культуре Древней Руси. Это постепенно привело к появлению *«народного христианства»*, где элементы теологии и византизма переплетались со слоями восточнославянской дохристианской традиции — не столько той, которая была отражена в пантеоне Владимира, сколько в более древнем ее выражении, включая ряд типичных для аграрной культуры хтонических и мистериальных сюжетов. Элевсинский сценарий здесь играл ключевую роль.

«Народное христианство» отличалось от христианства древнерусской знати тем, что перетолковывало различные библейские и в том числе евангельские сюжеты, а также образы христианской традиции (в частности, святых) в ключе особой самобытной герменевтики, постепенно выстраивавшей сложную структуру мировоззрения, где православные догматы и обряды сочетались с дохристианскими представлениями, крестьянским обрядовым календарем, представлениями о структуре сакрального космоса, мистериальным сценарием Элевсинского типа и подчас с хтоническими мотивами, перенесенными не только на сферу Преисподней, бесов и других негативных сил, но и на некоторых персонажей, относящихся к области христианской святости.

В таком синтезе христианской и дохристианской традиции, проходившем преимущественно — почти исключительно! — в контексте

те третьей функции, в русской крестьянской среде, можно выделить три самостоятельных слоя.

Самый глубокий из них представлял собой следы *матриархальной палеоевропейской традиции*. Это влияло прежде всего на толкование образа самой Пресвятой Богородицы как Матери-Сырой Земли, а также дало о себе знать в культе святой Параскевы-Пятницы, продолжающем в некотором смысле традиции, связанные с почитанием Великой Богини (например, Мокоши). Сюда же относилась фигура святого Николы, излюбленного русского святого, в котором Иванов и Топоров, а также Б.А. Успенский¹, как мы уже отмечали, видели продолжение линии дохристианского Велеса. Другие черты Велеса перешли на святого Власия и целый ряд других менее значимых святых. К этой же области Подземного мира относились и многообразные категории «падших ангелов», «бесов», «чертей», которых христианская традиция отождествила с разнообразными хтоническими фигурами древнеславянского мира — с домовыми, лешими, водяными, овиными, русалками, кикиморами, марами, полуденницами и т. д.

Второй слой представлял собой *индоевропейские образы дохристианского мировоззрения*, отличавшиеся подчеркнутой героической, солярно-небесной природой. Таковыми были большинство святых, и особенно те святые, которые теснее всего связывались с войной и Небом. Наиболее яркими патриархальными гештальтами этого типа были святой Георгий (Егорий) и пророк Илия². Пророк Илия сближался по своим функциям с Громовержцем, а его праздник 20 июля совпадал с индоевропейским днем почитания высшего небесного божества (его дохристианским образом был балто-славянский Перун³). Святой Георгий соотносился скорее с весной и сезон цветения⁴. Святой Георгий в классической иконографии выступает в роли змеборца, что предопределило его толкование как одно-

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского).

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

³ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период.

⁴ Наряду с весенним днем почитания святого Георгия существовал и симметричный — осенний — праздник, приходившийся на 26 ноября по Юлианскому календарю — Егорий Осенний. Именно накануне этого дня (Юрьев день) до определенного момента их окончательного закрепощения (и соответственно до окончательной отмены Юрьева дня в XVII веке) русским крестьянам разрешалось покидать своих старых хозяев и переходить на новые земли, никем не занятые или имеющие новых хозяев, с которыми, в свою очередь, заключались соглашения, продлеваемые или расторгаемые на следующий Юрьев день.

го из главных архетипов воинственной индоевропейской традиции в целом. Другим змееборцем представляется также святой Феодор Тиран, а конный воин, пронзающий копьем врага (дьявольского царя Калояна — иногда самого дьявола), как правило, изображает святого Дмитрия Солунского, считавшегося покровителем славян.

Предводитель небесного воинства архангел Михаил также выступал архетипом воина. Более того, как глава всех сил бесплотных именно архангел Михаил мыслился как главный покровитель русской аристократии и Русского государства в целом. Он воплощал в себе все основные аспекты патриархальной вертикали: он был крылатым духовным существом, целиком и полностью преданным Богу, и одновременно могущественным повелителем и неутомимым воином, непрерывно ведущим брань против дьявольских полчищ. Архангел Михаил воплощал в себе метафизический эйдос русского православного правителя, где сочеталась именно посредническая функция — верность высшему началу самому Господу Богу и строгое исполнение Его воли, и одновременно мужество и непреклонность в битве с армиями восставших на Бога павших ангелов, что в случае русских князей подразумевало и борьбу с грехом (ответственность за которые в православной аскетике во многом лежала на бесах, подталкивавших человека ко греху через прилоги, внушения и другие формы тонких влияний), и ведение военных действий против врагов Руси, на которых переносилась библейская семантика Гогов и Магогов, тех же бесов или «поганых» — «нехристей», «еретиков» и «отступников».

Различные святые патриархального толка отражали и другие гештальты: Козьма и Демьян — архетип космического кузнеца; первые русские святые Борис и Глеб — небесных близнецов или пару Старого Года и Нового Года (поэтому Борис изображен на иконах с бородой, а Глеб без нее) и т. д.

И наконец, третий слой представлял собой корректно — с точки зрения «ученого христианства» — воспринятую *христианскую догматику*, распространяемую в крестьянской среде священниками, получившими полноценное религиозное образование и способными вполне связно изложить и обучить обычных крестьян началам богословия, необходимым для корректного понимания служб, обрядов и морали. Наряду со священством это измерение православия хранило русское монашество, в среде которого процветала византийская ученость и наряду с религиозными текстами изучались философские и научные труды, принадлежавшие огромному наследию греческой и отчасти римской мысли классической эпохи, во многом включенной в контекст христианской интеллектуальной культуры.

Именно этот третий слой и соответствовал более всего христианству в его полноценном богословско-догматическом выражении с опорой на греческую философскую традицию, перенесенную в славянский контекст южнославянской школой последователей Кирилла и Мефодия и развивавшуюся русским духовенством и монашеством. Средний слой представлял собой следы индоевропейского и патриархального, но в целом дохристианского мировоззрения. Самый глубокий слой отражал следы «русского матриархата» и остатки мировоззрения Трипольской цивилизации. В этой структуре видно, что *русское бесборчество*, битва с павшими духами, составлявшее основу как аскетической монашеской практики, так и моральную структуру русского общества, а также стратегию укрепления христианства в его наиболее возвышенном понимании, затрагивало напрямую саму природу «народного христианства», поскольку именно в этой среде и разворачивалась герменевтическая трактовка всего христианского учения в целом и его многочисленных адаптаций к особенностям народной жизни.

Государство и знать, а также священство и монашество выступали носителями догматико-теологического христианства, от лица которого и создавались хроники, летописи, а также другие памятники русской письменности. Крестьянский патриархат держался кроме культуры, распространяемой в народе попами и монахами, на индоевропейских гештальтах и связанных с ними архетипических ситуациях, принятых как нормативные. А в глубине народного сознания продолжали жить хтонические фигуры, связанные с определенными сторонами как крестьянского быта, так и с гипохтоническими слоями Преисподней. В самом крайнем случае речь могла идти об осознанном выборе дохристианской традиции, сопряженной с колдовством и ведьмовством, что в новом христианском контексте однозначно отождествлялось как союз, заключенный с нечистой силой (дьяволом). В этой зоне между нижним и средним слоями противостояние двух Логосов разворачивалось менее явно, чем между нижним слоем остаточного матриархата и чисто христианской теологией, поскольку оба Логоса, будучи ноологически противоположными, находились либо на границе с православной традицией, либо за ее пределами. Отголоски этого мы видим в противостоянии ведьм и ведьмаков, на которые намекают некоторые поверья и предания. С этой темой солярных ликантропов мы сталкивались в лице литовских буртинников и румынских кэлушаров¹, а также в болгарских и сербских мужских

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

братствах русалиев¹. Трудно сказать, насколько эта традиция тайных мужских союзов колдунов, сражающихся против женских духов и ведьм, насылающих несчастья и болезни, была распространена у восточных славян, но так как она свойственна культуре Восточной Европы в целом, и славянским народам, в частности (особенно, южным, более архаичным и менее затронутым западноевропейской цивилизацией), то можно предположить, что и на Руси она была устойчивой и развитой, поскольку отражала важнейший разлом Ноомахии: противостояние двух Логосов — патриархального Аполлона и матриархальной Кибелы в контексте единой культурной зоны, расположенной на периферии православия или за его пределами.

Трое святых

Для славянских народов на самой ранней стадии принятия христианства индоевропейская структура вертикального космоса была зафиксирована в трех принципиальных гештальтах, ставших самыми популярными славянскими святыми — в образах святого Николая, святого Георгия и пророка Илии. Ярче всего это отразилось у православных славян (сербы, болгары²), а также у румын³, где эти три фигуры приобрели фундаментальное значение. У католиков Восточной Европы под влиянием западноевропейской традиции эта триада не получила такого развития, хотя образ святого Георгия также стал одним из центральных в общем культурном контексте. У православных же славян святой Никола, святой Георгий и пророк Илия воплотили в себе три области мироздания, которые ранее связывались с иными — дохристианскими — гештальтами.

Святой Никола Чудотворец стал покровителем осенне-зимнего времени и стихии Земли, заместив собой образ древнего индоевропейского божества (Велеса), в свою очередь вобравшего в себя определенные черты еще более ранних — палеоевропейских — хтонических фигур. Так как эта зона соответствовала третьей функции, то сообразно этому именно *святой Никола стал любимым святым русского крестьянства*, его покровителем, архетипом и символом.

Образ Неба, лета и молнии тесно связался с пророком Илией, который наследовал определенные черты дохристианского Перуна.

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

² Там же.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь улья и голос глубин.

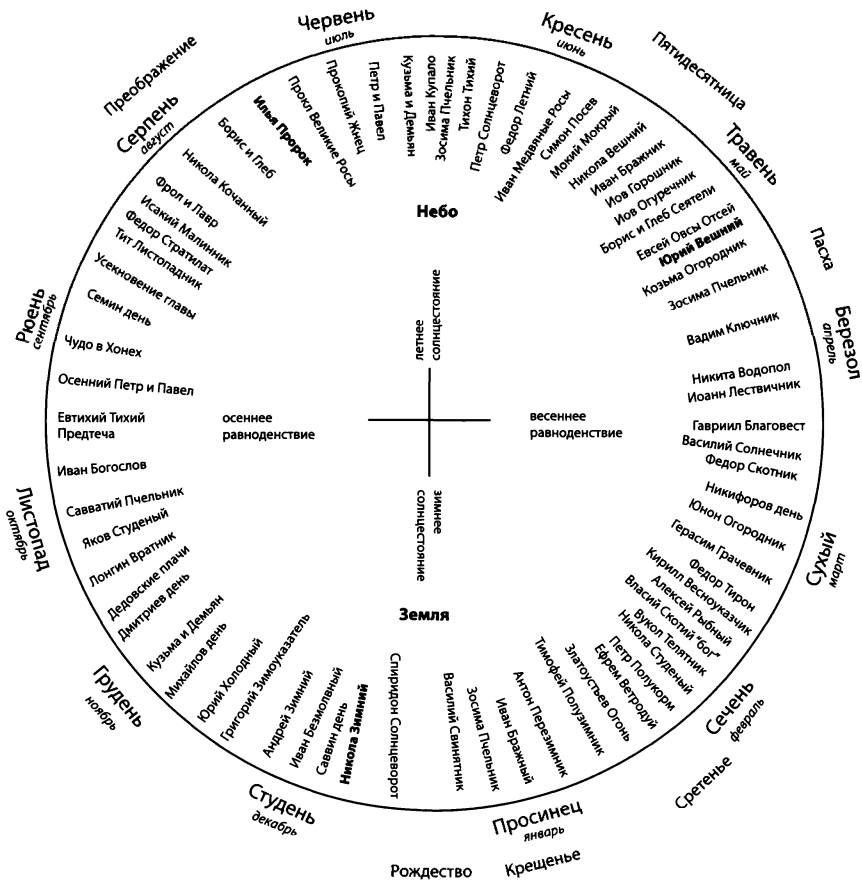
Этому соответствовала первая — жреческо-царская функция индоевропейского общества.

Весеннее время и соответственно могущество пробуждающегося мира, а также среднее пространство между Землей и Небом, ранее соответствовало у славян гештальту Ярилы¹ (Яровиту) и ряду иных световых могуществ с чертами Диониса. В христианском контексте вторая функция — воинов — воплотилась в образе святого Георгия Победоносца. Святой Георгий был покровителем русского воинства и Русского государства, но в то же время — в силу его промежуточного положения в космологии — на него переносились и определенные хтонические черты. Отсюда развитие его образа в крестьянском контексте, что соответствовало и этимологии самого греческого имени Георгий, Γεώργιος, дословно, «земледелец». В русской версии Георгий именовался «Егорием» или «Егором». Образ «Егория Хороброго» получил самостоятельное развитие и довольно далеко ушел от жития христианского святого, став архетипом не просто великого русского богатыря, но взяв на себя ряд демиургических функций в процессе создания русской земли, устройства русского ландшафта, упорядочивания стихий и жизни зверей, а также первого законодателя.

Таким образом, вся структура священного космоса, ритуальный календарь и социально-политический порядок были размечены патриархальными гештальтами — святой Никола, святой Георгий, пророк Илия, образуя совокупно индоевропейскую ось русского сознания в христианском контексте.

Троицкая модель повторяется в классическом образе «Трех святителей», к которым относились изначально отцы-каппадокийцы, представители наиболее вертикальной аполлонической, платонической и собственно эллинской традиции в раннем христианстве, изначально развивавшейся в Александрийском богословии — Василий Великий (ок. 330 — 379), Григорий Богослов (ок. 325 — 389) и Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394). В самой Византии уже на раннем этапе Григорий Нисский, изначально бывший органичным членом этой триады, был заменен на их современника святого Иоанна Златоуста (ок. 347 — 407), представителя второго — Антиохийского — полюса. Это объяснялось отчасти тем, что святой Григорий Нисский, следуя как и остальные отцы-каппадокийцы за христианским платоником Оригеном (ок. 185 — ок. 254), принял учение об апокатастасисе, исправлении и покаянии дьявола в конце времен, о конечности адских мук и всеобщем спасении, что было отвергнуто официальной церковью.

¹ Иванов Вяч. В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 210.



Мужские гештальты святых в народно-христианском календаре

вью. Праздник «Трех святителей» отмечается 30 января по Юлианскому календарю.

Большой популярностью на Руси пользовался апокрифический сборник «Беседа трех святителей»¹, включенный за свое антиканоническое содержание в список «отреченных книг». Составление текста приписывалось болгарскому автору конца X века — некоему попу Иеремии, в этом и других произведениях которого можно легко опознать богомильские мотивы², соответствующие дуалистическому и гностическому прочтению христианства. Сама структура «Беседы трех святителей» чрезвычайно архаична по стилю и по содержанию и состоит из чередующихся вопросов и ответов, касающихся устройства мира и человека, где целый ряд сюжетов и тем указывает на иранские влияния.

В народном христианстве «Беседа трех святителей» вполне могла находить резонанс с древними — патриархально-иранскими — представлениями, окрашенными строгим дуализмом и архаическими гомологиями между строением космоса и человеческого тела. При этом само сочетание «три святителя» явно отсылало к трехчастному делению Вселенной и к трем патриархальным гештальтам. Возможно, святой Василий в силу фонетического сходства с Велесом соответствовал нижней области мира (в русской крестьянской традиции святой Василий считается покровителем домашних свиней). Григорий Богослов на том же фонетическом основании сближался с Георгием Победоносцем и, соответственно, с воинской функцией, а Иоанн Златоуст более всего соответствовал небесно-жреческому началу — как учитель и интерпретатор православной традиции по преимуществу.

Само число три в отношении святителей, а также космологическое содержание их «Беседы», описывающей основы мироздания в соответствии с тройственной структурой, прекрасно соответствовали трехфункциональной модели отеческого индоевропейского мировоззрения, объединяющего христианское и дохристианское представления об организации космоса. С точки зрения строгого богословского христианства этот текст и сами многочисленные предания и легенды о «трех святителях» представляли собой антиканониче-

¹ Беседа трех святителей // Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. М.: Типография товарищества «Общественная польза», 1863. Т. 2. С. 429—438.

² Так, с самого начала текста одного из списка «Беседы трех святителей» в нем упоминается Сатанаил, что было типичным именем Сатаны до его падения у богомилов. Аналогичные мотивы мы встречаем и в приписываемом Иеремии «Сказании о крестном древе». См.: Слово о древе крестном // Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. С. 305—313.

скую «ересь», тогда как для «народного христианства» это, напротив, служило герменевтическим приемом сохранения древних представлений о тройственной структуре онтологии, переданных через образы христианских святых.

Святой Никола: русский экзистенциальный святой

Тему образа святого Николы Чудотворца подробно исследовал в своей работе «Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)»¹ русский историк Б.А. Успенский. Успенский вслед за Ивановым и Топоровым исходит из основополагающей предпосылки: с его точки зрения в «народном христианстве» святой Никола встал на место фигуры Велеса или Волоса. Но под Велесом здесь следует понимать не столько конкретное славянское дохристианское божество, сколько *патриархальный полюс всей хтонической и гипохтонической области космоса*. Сама эта зона, как мы видели, у русских имела сложную структуру, поскольку в ней сочетались индоевропейские мотивы и архаические следы палеоевропейского матриархата. Поскольку русские были преимущественно крестьянами, то неудивительно, что культ святого Николы, олицетворяющего всю область земного (и отчасти подземного) мира, получил столь широкое распространение и так глубоко укоренился в русской христианской традиции.

Повторим еще раз в силу его важности приводившееся в другом томе «Ноомахии»² свидетельство Успенского:

Хорошо известно, что Никола (св. Николай) занимает совершенно исключительное место в русском религиозном сознании. Никола, несомненно, наиболее чтимый русский святой, почитание которого приближается к почитанию Богородицы и даже самого Христа. Это особое положение Николы на Руси неоднократно отмечали иностранные наблюдатели, которые констатировали, что русские воздают Николу поклонение, приличествующее самому Богу. «*Nicolaum sanctum... praecipue venerantur, eumque Divino fere cultu prosequuntur*», — сообщает, например, о русских Гваньини (...). По словам Одерборна, «...Russos omnes S. Nicolaum tanquam Deum adorare», и это мнение находит подтверждение в свидетельстве са-

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского).

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

мих русских: так, некий инок Афанасий, сторонник еретика Феодосия Косого, заявлял в те же годы: «Николу... аки Бога почитают православнии» (...)¹.

Это чрезвычайно важное замечание, которое не является гипертрофированной метафорой — «аки Бога». Для крестьян образ Николая был наиболее близким и наиболее обобщающим, через который постигалась сама основа христианского учения — жертва Христа за спасение человечества приобретала через народного святого осязаемые, конкретные формы. В «народном христианстве» теологическое деление на Творца и тварь, на божественное и человеческое не проводилось со всей строгостью и эксклюзивностью, оставаясь размытым и довольно условным. Бог и мир соединялись в самом представлении о *святости*, которая и выступала в качестве опосредующей стихии между трансцендентностью (строгой в теологии, но не столь строгой в «народном христианстве») и имманентностью. Поэтому восприятие святых — и в частности, самого «главного» и самого «любимого» из них святого Николая — отрывалось от исторического контекста и нормативной христианской антропологии и помещалось в особое — онтологически промежуточное — пространство, где подчеркивалась именно их соединяющая функция. Святой Никола — как *любимый* святой — более других соединял мир (то есть людей, русских, крестьян) с Богом, и поэтому в зоне святости на него переносились определенные свойства собственно божества.

Успенский развивает эту тему:

С. Маскевич писал в 1609 году, что «в случае... убедительной просьбы русские молят не ради Бога или Христа Спасителя, но ради Николая», и нельзя не признать, что он имел основания так думать: еще в конце XVIII века встречались священники, исповедующие Николаю как Богу. Так, в 1781 году епископ воронежский и елецкий Тихон (Малинин), испытав в катехизисе семидесятилетнего священника Афанасия Михайлова, обнаружил, что тот «святителя Николая почитает Богом», а «о Христе Спасителе никакого понятия не имеет»².

Этот случай также характерен. Здесь имеется в виду, что в народном сознании, включая народное духовенство, *близкая святость* замещала собой полноценную структуру теологической вертикали,

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 6.

² Там же.

представлявшуюся слишком «абстрактной» и «далекой». Само представление о Христе-Спасителе формировалось через представление о Николе-Заступнике (подчас также о Богородице-Заступнице), поскольку конкретность помощи была более наглядной и ощутимой, нежели «абстрактность» спасения души. «Почитание Богом» Никола не означает еретического отвержения полноценной христианской теологии в пользу нового культа, но скорее указание на глубинную трактовку русскими Бога как Подателя, Дарителя (отсюда Никола Добрый), что и составляет этимологически исток самого названия «бог» (индоевропейское *bhag- — «наделять»). Никола *дает* человеку то, в чем он нуждается. Таким образом, он соединяет его с миром полноты и онтологической насыщенности. Это не значит, что Никола представляется отдельным божеством языческого пантеона. Его «божественность» состоит в том, что он выступает как носитель конкретного акта «дара», «помощи», «заступничества», в котором русский крестьянин переживает опыт божественного присутствия, и через этот опыт — а также через рождаемую им благодарность — вступает в сферу онтологических глубин. Если продлевать этот опыт в контексте более сложной и нюансированной полноценной христианской догматики и теологии, то истоком дара окажется Бог Сын, и в пределе вся Святая Троица, Никола же приобретет более скромное место — как истинный служитель Бога, достигший святости на пути этого служения. Но если остановиться в начале этого пути, то сама фигура Никола возьмет на себя некоторые черты онтологии *гара* в качестве непосредственной инстанции, через которую и осуществляется на практике мистерия эпифании сакрального в форме *гара*, заступничества. Именно этим объясняется роль Никола как своего рода эмпирического святого, который находится ближе всего к онтической структуре, или экзистенциального святого, охватывающего собой зону всего непосредственного существования русского простолюдина и покровительствующего ему в быту, труде, путешествиях и сложных жизненных ситуациях.

Никола является Чудотворцем по преимуществу, *чудотворение* не просто одно из его свойств, но выражение самой сущности его природы и его функции. Чудо в его плодотворном, созидательном аспекте — это всегда *гар*. Поэтому святой Никола всегда находится с другой стороны от оси, связанной с приобретением, получением чего-то — как телесного, так и бестелесного. Все получаемое человеком есть *гар Никола*, результат его «заступничества», его помощи. Отсюда практики обращения именно к нему для разрешения всех сложных жизненных ситуаций в надежде обретения положительно-го исхода.

Важно подчеркнуть, что неверно представлять себе такую картину, как перенос на образ христианского святого свойств какого-то конкретного славянского божества дохристианской эпохи. Святой Никола в определенном смысле древнее и глубже, чем эти гештальты. Он представляет собой саму крестьянскую сакральность, крестьянскую трактовку святости и божественности в самом общем виде, по отношению к чему конкретные фигуры божеств суть конвенции и версии Ausdruck-стадии (по Л. Фробениусу), ограничивающие изначальный опыт прямого столкновения с глубинным началом (Ergriffenheit-стадия). Святой Никола в своей семантике «древнее» Велеса, так как «Велес» — лишь одна из форм для описания той глубинной феноменологии крестьянской сакральности, которая открывается в святом Николе. Именно это и определяет отношение русских к святому Николе, что Успенский не совсем верно трактует как «реликты язычества». Если учесть структурный характер образа святого Николы, то с таким же (если не с большим) успехом можно сказать, что Велес является «реликтом культа святого Николы», если понимать под этим интегральный масштаб этой фигуры и его глубинную связь с самой природой святости в русском мировоззрении. С этой принципиальной поправкой работа Успенского позволяет приоткрыть важнейшие стороны русской народной традиции.

Теперь многие несообразности почитания святого Николы и, в частности, особое значение посвященных ему праздников обретает новый смысл.

Равным образом иностранцы свидетельствуют об особом почитании Николина дня у русских: Де-Ту в начале XVII века говорит о празднике вешнего Николы как «о празднике, предпочитаемом суеверными москвичами самой Пасхе» (...), ср. сообщение Мартина Бера, относящееся к тому же времени: «Вербное воскресение... после Николина дня считается [у русских] важнейшим праздником» (...). Опять-таки, и это свидетельство подтверждается русскими источниками: Феофан Прокопович считал нужным учить простолюдинов, «дабы святого Николая не боготворили», ввиду того, что те «память святого Николая выше Господских праздников ставят» (...)¹.

Понятие об экзистенциальном святом как об опытном переживании сущности сакрального в древнерусской традиции объясняет также, каким образом складывались определенные религиозные

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 6–7.

представления, граничащие с ересью или язычеством. Одна из таких экстравагантных теорий также упомянута Успенским:

Особенно характерно бытующее представление о том, что Никола входит в Троицу: еще в XIX — XX веках можно встретить мнение, что Троица состоит из Спасителя, Богоматери и Николы (...). По свидетельству Вармунда, (посетившего Россию в конце XVII века), русские могли даже считать Николу четвертым лицом Троицы (...). Соответственно, в фольклорных текстах Никола может смешиваться с Богом (...) и имя Николы сочетается с наименованием Господа (или Троицы) и Богородицы, как бы объединяясь с ними в одно целое, что в какой-то мере соответствует их объединению в деисусном иконном изображении¹.

Еще более экстравагантные взгляды мы встречаем в Беларуси, где бытовало следующее предание не только о старшинстве Николы над всеми святыми, но и о том, что Никола в будущем наследует функции самого Бога.

Успенский также отмечает эту особенность:

В некоторых текстах можно наблюдать даже противопоставление Бога и Николы, который выступает как самостоятельное и почти равноправное начало. Н. Витсен и Г. Давид в своих описаниях Московии XVII века свидетельствуют, что русские настолько почитают святого Николу, что, по их мнению, когда Бог умрет, святой Никола займет его место (...) Аналогичное свидетельство приводит поляк Мартын Стадницкий, бывший в Москве при Лжедмитрии. Он рассказывает о проповеди, слышанной им в подмосковном селе Вязьмы, где священник прославлял Николу Чудотворца и «свою речь заключал так, что коли Бог старый смерил, Минула Богом бы был». Подобные сведения находят подтверждение как в русских текстах XVII века (...), «колибъ Богъ не бывъ Богомъ, тобъ свенты Минула бывъ Богомъ» (...) — так и в более поздних записях: по народному поверью «Святы Николай Богом буде, як Бог умрет», сравни еще: «А що буде, як Бог помре? А Мыкола святий нащо?» (...) Равным образом Леклерк сообщает, что по представлениям русских святой Никола сам не хотел стать Богом, но после правления Бога Отца он займет его место².

Это же представление мы встречаем у белорусов Полесья.

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Миралийского). С. 7.

² Там же. С. 38 — 39.

По народным верованиям, Никола — «старший» среди святых, входит в Святую Троицу и *даже* может сменить на престоле Бога. В легенде из белорусского Полесья говорится, что «Святые Микола не только старей за ўсіх святых, да мабыць и старшы над ими (...) Святые Микола божи наследник, як Бог памре (sic), то сьв. Микалай чудатворец будзе багаваць, да не хто иншы»¹.

Вопрос о старшинстве и о наследии следует рассматривать структурно как синхроническую модель: Никола есть *врата*, ведущие к божественности, и поэтому он предвывает и последует одновременно; Бог открывается через опыт святости, архетипом которой и выступает Никола. Поэтому Успенский замечает:

В русском религиозном сознании вера в Бога как бы предполагает в качестве неперемennого условия веру в Николу; соответственно, непочитание Николы закономерно рассматривается как ересь².

Никола — русский Бог

В крестьянском мире святость и прямой опыт божественности, с ней связанный, дается через наиболее близкие к крестьянину вещи, действия и стихии — через аграрные практики, урожайность, скотину, весь строй крестьянского быта и крестьянской семьи. Поэтому Никола есть покровитель скота, пахоты, а также всех переходов и путешествий, содержащих в себе для оседлого крестьянина всегда наибольшую опасность. И удача в пути, и урожай, и здоровье семьи и скота, и погода, и даже исторические события, с которыми сталкивался русский народ, — все это ставилось в зависимость от «главного святого», который был *святым Земли*, тайным господином крестьянского русского мира, *святым народа*.

Важно также, что Никола был покровителем не только жизни, но и смерти. Часто он выступает как психопомп, водитель душ, переводящий покойника в миры смерти. Так, в XVI веке иностранцами был зафиксирован обычай вкладывать покойнику в руку письмо (называемое в народе «пропуском»), написанное священником (или митрополитом) и адресованное святому Николу, который, по народным верованиям, относит душу умершего на Небо. В письме содержалось

¹ Белова О.В. Николай // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 398.

² Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 13.

подтверждение того, что умерший был русским и православным человеком, что и должно было служить пропуском в Царство Небесное.

Эта связь с областью смерти, а также с Землей и зимой, могут интерпретироваться и в ином смысле, где можно уловить нотки противостояния могуществ Земли силе Неба¹. Успенский пишет:

Никола может не только объединяться с Богом, но даже и противостоять ему в качестве самостоятельного и в известном смысле равноправного начала².

Успенский поясняет:

Бог и Никола (...) противопоставляются как карающее и милостивое начала, причем Николу приписывается способность противодействовать Богу³.

Это противостояние и распределение функций строго соответствует полярности двух гештальтов — строго (эксклюзивно) небесного, аполлонического, с одной стороны, и хтонического, напротив инклюзивного и милосердного, расположенного ближе всего к самой стихии народной крестьянской жизни, с другой. Однако противостояние верха и низа здесь не имеет жесткого антагонизма. Мы имеем дело с индоевропейской моделью, в которой Никола — это патриархальное начало (поэтому его дни — Никола Зимний и Никола Вешний считаются чисто мужскими праздниками⁴), но при этом хтони-

¹ Показательна в этом смысле устойчивая связь образа Николы с медведем. Иванов и Топоров говорят о существовании деревянного изображения святого Николы с головой медведя, находившегося в Казанском соборе. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 57. Подробно об этом см.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского).

² *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 13.

³ Там же. С. 42.

⁴ Женской версией святого Николы в народной традиции некоторых славян-каатоликов (в частности, у моравов) считалась Микулаша или Микулашка. «Считалось, что у нее кровавые глаза, она ходит в праздник Непорочного Зачатия и забирает у детей подарки, подаренные святым Микулашем». *Валенцова М. М., Узени Е. С.* Никола Зимний // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 398. В других версиях Никола сближается со святой Варварой и со святой Саввой (sic.), представленными в народной традиции как «сестры Николы», а их дни считаются женскими праздниками. *Валенцова М. М., Узени Е. С.* Никола Зимний. Т. 3. С. 396.

ческое и милосердное. Это не титаномания и не вызов организующей воле Небес; это воплощение русской крестьянской мечты о Царстве Земли, где отражается идея особой *невертикальной вертикали*, упорядочивающей мир, но не привносящей с собой жесткого разделения, войны и дуирнических оппозиций.

В этом смысле образ Николы приобретает *эсхатологическое* измерение: Царство Земли, где править будет Никола, придет после конца Царства Бога (Неба) — «когда Бог умрет, святой Никола займет его место». В некоторых случаях Никола выступает как «русский Бог». Успенский замечает:

Специальной функцией «русского Бога» являлась охрана отмеченного печатью избранности русского народа, что отвечает в общем восприятию Николы как покровителя русских¹.

«Русский» здесь надо понимать в смысле именно русского народа, то есть *русского крестьянства*. Потому царство «русского Бога» представляет собой именно триумф Земли — возделанной, упорядоченной, осененной мужским присутствием духа, разлитого повсюду, но одновременно зафиксированного в образе любимого святого.

Это «царство Николы» не мыслится как результат титанического восстания гипохтонических могуществ. Никола скорее связан с дионисийским началом, что отражено в обряде ритуального бражничества на Никольщину.

Восточные славяне устраивали по поводу Николы Зимнего братчины, где пили пиво, отсюда и наименование Николы «пивным богом», ср. «николить» — «пить, гулять, пьянствовать», «наниколиться» — «напиться пьяным, празднуй Николин день»².

Царство Земли есть ожидание прихода русского Диониса, который есть стихия всеобщего дара, экстатического торжества, воспринятого народом конкретно и осязаемо — через хлеб и вино, дающие радость и веселие. В этом смысле роль Николы является центральной и в русской версии Элевсинских мистерий, спроецированных на историю. В контексте женских стихий святой Никола воплощает в себе строго мужскую сакральность, лишённую, однако, аполлонического эксклюзивизма.

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 119.

² Валенцова М.М., Узенш Е.С. Никола Зимний. Т. 3. С. 391.

Имя «Никола» было типично крестьянским, а в аристократической среде оно впервые появляется в случае Николая I (1796 — 1855). В этот же период придворные поэты начинают использовать выражение и воспевать панегирики «русскому Богу», намекая на духовного покровителя царя. Сам царь часто повторял поговорку «Велик русский Бог», что также могло относиться именно к своему святому в особом славянофильском контексте эпохи его правления¹.

Егорий: русский демиург

Если святой Никола воплощал собой самые общие черты русской святости прежде всего в области третьей функции индоевропейского общества, что делало его русским святым по преимуществу и даже «русским Богом», то другой чрезвычайно значимый и горячо любимый русский святой — святой Георгий — был прежде всего архетипом второй — воинской — функции. Это был воин и покровитель воинов. Отсюда его связь с государством, княжеской дружиной и русским войском в целом, а также позднее с казачеством.

Образ святого Георгия — Егория — во многом определялся его устойчивой иконографией, представляющей его всадником с копьем, убивающим змея (дракона). Тем самым он воплощал в себе архетип солярного патриархального андрократического начала, то есть черты, определявшие главную особенность индоевропейской цивилизации. Это был гештальт Турана по преимуществу, вобравший в себя характеристики многих индоевропейских образов конного воинственного солярного божества, борющегося с силами Земли и мрака, с Великой Матерью и ее хтоническим офитическим войском. В древнерусском народном мировоззрении аналогичной фигурой был Ярила (у западных славян Яровит), а в пантеоне Владимира ему соответствовал Дажьбог.

Туранская семантика образа святого Георгия предопределила его устойчивую связь со скотом. Так, весенний Егорьев день (23 апреля по Юлианскому календарю) считался днем выгона скота на поля. Святой Георгий считался также повелителем волков (волчьим пастырем), который не только защищал скот, но и определял объемы добычи противникам домашних животных — волкам. Это характерная черта господина зверей: он проводит черту между домашними и дикими животными, устанавливая закономерный баланс, своего рода порядок, в животном царстве. Это следы кочевого общества, где

¹ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 121 — 122.

именно скот, а не посевы, служил основой хозяйственной деятельности.

Успенский замечает:

В Белоруссии «почитают Егорья в виде коня» (...), ср. характерное обращение к лошади в Приангарье: «Ах ты, Егорий храбрый!» (...); в этой связи представляет интерес свидетельство дьякона Федора Иванова (вторая половина XVII века) о том, что многие поселяне и даже священники и дьяконы, «живучи по селамъ своимъ, ...лошадям поклоняются»¹.

Однако оседлые условия наложили на образ святого Георгия — весеннего мужского архетипа — и определенные аграрные черты. Он становится также покровителем роста злаков, пашни и ростков, что позволяет спроецировать на него дионисийские черты, близкие к славянскому Дионису Яриле. При этом полабский Яровит, будучи конным воинственным божеством, стоит еще ближе к образу святого Георгия.

Егорий Хоробрый в былинах предстает демиургом, создавшим само пространство Святой Руси. Согласно песням калик перехожих, Егорий родился не обыкновенным человеком, а «породила его матушка: по колена ноги в чистом серебре, по локоть руки в красном золоте, голова у Егорья вся жемчужная, по всем Егорие часты звезды»². В одной из версий «Сказания о Егории Храбром» он называется также «сыном» Софии и соответственно «братом» трех сестер Веры, Надежды, Любви³. Показательно, что в гностических теориях демиург также выступал как «сын Софии». Егорий выполняет фундаментальный парадигмальный жест *творения русской Земли*. Русский поэт и историк Аполлон Коринфский (1868 — 1937), занимавшийся собиранием русских преданий, приводит духовные стихи, описывающие то, как Егорий укрощает хаос и устанавливает на Руси сакральный порядок.

Как и стал он, Егорий Храброй,
В матер возраст приходити,
Ум-разум спознавати,
И учал он во те поры
Думу крепкую оповедати

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 139.

² Коринфский А.А. Народная Русь. Смоленск: Русич, 1995. С. 498.

³ Там же. С. 497.

Своей родимой матушке,
 А ей ли, премудрой Софии:
 Соизволь, родимая матушка,
 Осударыня премудрая София,
 Ехать мне ко земле светлорусской,
 Утверждать веры христианския...

Так повествует сказание, отправляющее святого Георгия на подвиг. И едет он — «от востока до запада». По его слову, расступаются перед ним «леса темные, дремучие» и разбегаются по всей Руси; по его велению, «горы высокие, холмы толкучие», заграждающие путь-дорогу нетореную, дают ему проход и тоже рассыпаются-раскидываются вдоль и поперек земли светлорусской¹.

Именно Егорий творит структуру русского ландшафта. Русь представлялась в древности плоским крутом, на периферии которого находились горы. Это противопоставление русской равнины нерусским горам осмыслялось как результат деятельности русского демиурга, чьи функции воплощал в себе святой Георгий (Егорий Храбрый). Этой структуре символического пейзажа соответствовало и упорядочивание мира живых существ.

«Моря глубокия, реки широкия», «звери могучие, рогатые», — все повинуетя Победоносцу. «И он, Егорий Храбрый, заповедует зверям: — А и есть про вас на съедомое во полях трава муравчатая; а и есть про вас на пойлицо в реках вода студеная»... Наезжает он, на своем пути, «на то стадо, на змеиное, на то стадо на лютое, — хочет он, Егорий, туда проехать». Стадо змей не только не дает ему хода-пропуска, а советует воротиться вспять и унять своего «коня ретиваго». Но Храбрый не внемлет совету змеиному, вынимает он саблю острую: «...ровно три дня и три ночи рубит, колет стадо змеиное; а на третий день ко вечеру посека, порубил стадо лютое»...²

Змеи традиционно отождествлялись с хтоническими могуществами и гипохтоническим измерением — Преисподней. Их гибкость, подвижность, обитание в норах и ядовитый укус символизировали саму стихию Матери-Сырой Земли, размывающей устойчивые структуры. Поэтому демиург Егорий традиционно предстает змеборцем. Победа над змеями и есть конец матриархата и власти Великой Матери и титанов. На этой победе основывается святорус-

¹ Коринфский А.А. Народная Русь. С. 497.

² Там же.

ский порядок, устанавливающий духовную вертикаль. Это древнейший сюжет индоевропейской Ноомахии, уходящей в эпоху первых столкновений индоевропейцев Турана с палеоевропейской цивилизацией Балкан и получающей новую жизнь в христианском контексте.

Змеоборческий мотив становится центром другого предания о святом Георгии, где речь идет не просто о победе над змеем, но о его укрощении. В этом сюжете тема змея тесно связана с женским началом, что отражает как раз архаические мотивы столкновения Логоса Аполлона с Логосом Кибелы. Коринфский приводит одно из характерных сказаний:

«Был Содом город, был Комор город, третье было царство Арапинское», — начинается это сказание: «Содом город сквозь землю стал, а Комор город огнем прожгало. Что на то ли царство Арапинское встала змея лютая пещерская, во в каждые суточки стала съедать по головьцу. Народу во граде мало становилось: собирались мужички на един место, стали мужички жеребье кидать; выпало жеребье самому царю — завтра надо ехать на сине море ко лютому змею на съедение»... Запечалился царь, закручинился. Идет он домой во дворец, навстречу ему попадает молодая княгиня-жена, — спрашивает его — о чем печаль. «Как же мне, царю, не кручиниться, как же мне, царю, не печалиться!» — отвечает царь: «Завтра надо ехать на сине море, к лютому змею на поедение!» Задумалась княгиня молодая, но думала недолго: «Не печалься, не кручинься, царь, есть у нас дочка-свет немилая, Софья да Агафиевна! Мы пошлем ее завтра на сине море, к лютому змею на поедение!» Возрадовался опечаленный царь — «возвеселился», посылает молодую жену обманывать дочку, уговаривать. Пошла княгиня, голос подает: «Выставай-ка, девица, поутру ранешенько, умывайся, девица, белешенько, снаряжайся, девица, хорошоохонько: завтра будут сватовья сватать за жениха одной веры с тобой!» Софья-царевна, дочь немилая, встала ранешенько, умылась белешенько, но «снарядилась девица в черны платьница, в черны платьница опальные, помолилась девица Миколы да Троицы, Пресвятой Богородицы, облилася девица горячим слезам, выходила девица на крутой крылец, посмотрела девица на белой дворец: на белом дворе стоит лошадь черная, лошадь черная, карета темная, извожичек стоит опальный, он опальный да сам кручинный»... Села в карету немилая дочь царская, поехала на сине море. Попадает ей навстречу Егорий Храбрый, попадает — речь к ней держит: «Выходи, девица, из темной кареты, поищи, девица, в моей буйной головы!» Засинелось море, заколыхались

волны, поднялась из волн змея лютая, — «подымается, сама похва-стает: — Будет, будет мне теперь чем посытятся, как первую головьицу девичецкую, а другую головьицу молодецкую, третью головьицу лошадиную!» Спит в это время крепким сном Егорий Храбрый; будит его — разбудить не может, «расплакалась девица горячим слезам, раскалялись девицы горячи слезы на Егорья-свет Храбраго на бело лицо. Тут Егорью-свет стало холодно, он, свет, да разбудился»... Проснувшись, возговорил он таковы слова: «Утиши-ся, змея лютая пещерская, тише тихия скотинины; отруши, девица, свой шелковый пояс, подай мне Егорью-свет Храброму!» Сделала царевна по слову его, — «взял Егорий, перевязал змею лютую, змею лютую на шелков пояс, подал Софье Агафиевне: — Ты веди, Софья Агафиевна, змею лютую на свой град Арапинский, ко своему батюшке Агафин-царю и скажи своему батюшку: Ежели веру будешь веровать христианскую, ежели будешь соорояти Божьи церкви, уж как первую церкву Миколы да Троицы, Пресвятой Богородицы, а другую церкву Егорью-свету Храброму, то я подкую змею лютую в жалезу глухую; а ежели не будешь соороять Божьи церкви и веру веровать христианскую, я спущу змею лютую на твой град Арапинский, не оставит тебе един души на семена!»¹

Здесь следует обратить внимание на мотив «богатырского сна», который часто встречается в различных легендах и который указывает на специфический усыпляющий гипноз матриархальной культуры ноктурна, гипнотизирующий мужское начало, парализующий его в момент решительной схватки. Под поздними редакциями можно распознать более древний слой палимпсеста, где сон Егория связывает как раз с девицей «Софией Агафиевной», на чьих коленях он засыпает.

Победа над змеем в этой версии сказания завершается установлением христианства на Руси. В других редакциях это также становится кульминацией подвигов Егория. Егорий крестит Русь, продолжая установление небесной вертикали от минерального царства (горы, равнины, реки) через царство животных (домашняя скотина, волки, змеи) вплоть до духовного порядка.

Егорий Храброй, победивший «стадо змеиное», наезжает «на ту землю светлорусскую, на те поля, реки широкия, на те высоки терема златоверхие»... Здесь не пропускают его уже «красны девицы», обращающиеся к славному богатырю с таковой речью:

¹ Коринфский А.А. Народная Русь. С. 499–500.

«А и тебя ли мы, Егорий, дожидаячись,
Тридцать три года не вступаючи
С высока терема златоверхого,
А и тебя ли мы, Храброго, дожидаячись,
Держим на роду велик обет:
Отдать землю светлорусскую,
Принять от тебя веру крещеную!»

И он «принимает ту землю светлорусскую под свой велик покров», с этой поры до наших дней, по убеждению народной веры, не забывая о ней в своих неусыпных заботах¹.

Здесь тематика «красных дев» также может быть следом глубинных архаических мотивов, связанных с матриархатом Триполья, перенесенных в христианский контекст. Таким образом, порядок Егория приносится в стихию женской цивилизации, где «светлая» (девица) часть его принимает, а «темная» (змеи, дракон) отвергает. Животный мир оказывается в промежуточной зоне, разделенный на мир домашней скотины и диких зверей, но и здесь устанавливаются баланс и равновесие. Егорий учреждает границы, в рамках которых волки, принявшие порядок Егория, могут легитимно нападать на домашних животных, а сами крестьяне приносили в Юрьев день волкам в жертву специально выделенных ягнят.

Если сказания ничего не говорят прямо о государственности, то они ее подразумевают. Государство и есть наглядное выражение вертикального порядка, включающего в себя все — от пейзажа до религии. Поэтому святой Георгий становится главным покровителем русского воинства и княжеской династии.

Вместе с тем в крестьянском контексте образ святого Георгия — Юрия — сближался с гештальтом дохристианского Ярилы, фигуры, связанной с Логосом Диониса и олицетворявшей мужскую порождающую мощь растительного мира — растений и злаков. Иванов и Топоров подробно разбирают этимологические и семантические переключения, отраженные в этом образе.

Созвучие и семантическое сходство слов с корнем **jar-* и **jur-* (ср. также одинаковые словообразовательные модели: *Ярило*, *юрило*) сильно способствовали вероятному отождествлению *Ярилы* с *Юрием* (...), которое можно предположить и на основании календаря обрядов: 27 апреля праздник *Ярилы*, по Древлянскому, 23 апреля — Юрьев день. Отождествление *Ярилы* как божества

¹ Коринфский А.А. Народная Русь. С. 497 — 498.

весеннего плодородия с Юрием вытекает и из характера текстов, относящихся к Юрию и содержащих мотивы весенних обрядов. Третьим словом, фонетически и семантически отождествлявшимся с Ярилой и Юрием, могло быть название *вырея-црия* (...), откуда прилетали птицы, выпускаемые Юрием и знаменовавшие начало весны, ср. также названия рая, Райка (венка), часто упоминаемое в песнях на месте, где обычно стоит Юрий (...). Имя Юрия имеет само целый ряд фонетических и морфологических вариантов, которые могли облегчить сближение как с Ярилой, так и с *выреем-ирием*, ср., например, украинское *Юрій, Юрка, Юря, Юр, Ирчи* (на Западной Украине). Особенно следует отметить белорусское *Ёры* в ритуале, приуроченном к ряду мест Гродненской губернии: Святы Боже и Святы Еры! заховайце шуку (то есть рожь) от граду! (...). Судя по дальнейшему ритуалу, во время которого Святого Еры просят, «каб ён сцeroх живакоу» (...), этот святой понимался как святой Егорий — охранитель скота¹.

Связь Ярилы-Егория с аграрным циклом отражена в предании, согласно которому именно Егорий открывает ключом Землю, двери Земли, бывшие до этого закрытыми. Так происходит передача власти в годовом круге — от зимнего женского царства Морены к весенне-летнему мужскому порядку Егория. К Егорию обращаются с просьбой, чтобы он родил жито, что является сакральной земледельческой формулой.

Иванов и Топоров добавляют:

В ряду аргументов, позволяющих соотнести Святого Георгия-Юрия с древнеславянским мифологическим персонажем Ярилой, особое место занимают исторические факты, относящиеся прежде всего к Ярославу Мудрому, а также к другим князьям — носителям этого имени. Представляется весьма важным, что крестное имя Ярослава было Георгий, что может свидетельствовать об актуальности уравнивания *Яр-: Георгий* (...). Известно (из Пролога XIV века), что Ярослав «заповеда по всей Руси творити праздник св. Георгия месяца ноября 26 день», который не был известен в греческой церкви. Вообще существенно подчеркнуть, что наличие двух «Юрьев» в году является характерной чертой именно русской традиции (...); вместе с тем наличие двух праздников, приуроченных к началу

¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 183—184.

и к концу аграрного цикла, говорит в пользу Юрия как сельскохозяйственного святого¹.

Однако Иванов и Топоров справедливо отмечают и границы такого отождествления:

Не все в образах святого Егория-Юрия следует считать замещением более древнего образа Ярилы: скорее следует думать о сложном напластовании и переплетении нескольких христианских и языческих культов, приуроченных к одному и тому же календарному циклу².

Прочтение образа Егория как структурного аналога Ярилы есть результат проекции крестьянского мировоззрения, в центре которого стоят аграрные циклы, на изначальный туранский чисто воинский архетип, представлявший прежде всего вторую функцию, но также включавший в себя третью функцию кочевого общества (откуда связь со скотиной и конем). Этот сложный семантический палимпсест мы видим и в дохристианских версиях двух божеств — восточнославянского Ярилы и полабского Яровита. У полабских славян Яровит выступал прежде всего в качестве бога войны (классический гештальт воина, вторая функция), тогда как у восточных славян Ярила был скорее божеством растительности и посевов (крестьянский взгляд, третья функция). Хотя и в культе Яровита наличествовали явные отсылки к земледелию, так как он считался покровителем земных плодов.

Собственно Егорий-Юрий сочетает в себе все эти линии.

В целом образ святого Георгия, Егория (Юрия) Храброго обозначает границу между областью Зимы/Ночи и Весны/Дня, что в общей картине сакрального мира соответствует переходу от женского начала к мужскому. Это определяет и основную семантику образа — змееборчество, мужское порождающее могущество, порядок и государство, установление и защиту христианской (светлой, светлорусской) веры, а также весенний расцвет и плодородие (в его патриархальном измерении). В некоторых контекстах святой Георгий выступает покровителем браков, что также органично вписывается в структуру образа с учетом его подчеркнута мужского героического начала. Он,

¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 206.

² Там же. С. 184.

как и гештальт решительного конного воина, представляет собой архетипического Жениха.

Важно подчеркнуть, что если святой Никола чаще всего изображается пожилым (старым) человеком, то святой Георгий неизменно предстает в образе юноши, что соответствует как раз весеннему времени, сменяющему порядок зимы.

С точки зрения ноологии Егорий Храбрый имеет отличительные черты Логоса Диониса, так как он располагается на границе между Преисподней, хтонической стихией, и Небом. Поэтому он выступает как покровитель Земли, понятой как упорядоченное — святорусское — пространство, в котором изначальные хтонические и хаотические могущества побеждены и укрощены. Егорий — господин Земли, но на сей раз полностью подчиненной воле Неба, воплощенной в самой фигуре воина на белом коне с копьём в руке. Егорий — трансцендентный центр, наличествующий в самой стихии имманентного. Именно в нем происходит встреча между народной стихией крестьянства и вертикальными иерархиями русской государственности. Святой Георгий одновременно и народный, и государственный святой, так как в нем Логос Аполлона соприкасается с земной стихией, упорядочивая, очищая и просветляя ее.

Илия: грозный гештальт Неба

В наиболее чистом виде Логос Аполлона в народном христианстве представлен в образе пророка Илии. Большинство историков русской традиции согласны с тем, что Илия замещает собой фигуру индоевропейского Громовержца, которому в пантеоне Владимира соответствовал Перун. Так, Коринфский пишет:

В представлении народной Руси с Ильей-пророком слились многие черты древнеязыческого Перуна-повелителя громов, утолявшего летнюю жажду земли живительными дождями, таившими в себе зачатки её плодородия. Это последнее, несомненно, являясь в старину одною из главных побудительных причин почитания посвященного празднованию его памяти дня — среди народа, только что начинающего расставаться с обожествлением стихий природы, отовсюду обступавшей его жизнь. Впоследствии, когда утратилась в народе и самая память о былом язычестве, ветхозаветное сказание о земной жизни св. пророка только укрепило вековые связи между ним и его почитателями на Руси. Сказочные же черты, приуроченные к его грозному облику, уцелели во всей своей суровой красоте.

Святой пророк Илия до сих пор остается в народе хозяином громов, разъезжающим по тверди небесной на своей запряженной крылатыми конями колеснице. Он по-прежнему поражает огненными стрелами-молниями злых демонов и всякую нечисть. (...)

Русские простонародные сказки, поселяющие святого Илию на «острове Буяне», отводят ему важное место среди стихийных существ, влияющих на жизнь трудовую, человеческую. На этом острове, лежащем в неизведанных пределах «моря-окияна», как известно из дошедших до нас заговоров, сосредоточены все громы-молнии небесные, вся сила бурь-ветров, все чудовища «наибольшия, старшия». Но, кроме них, здесь же восседают «и дева Зоря и пророк Илия»¹.

В реконструкции Иванова/Топорова Перун представлял собой Бога Дневного Неба, воплощавшего в себе строго уранический полюс, противопоставленный хтоническому божеству, собирательным выражением которого выступал древнерусский Велес. Поэтому пророк Илия, как и Перун, связывается с поединком Неба и Земли.

Могущество святого Илии-пророка, имеющего, по народному верованию, власть даже над ангелами, грозю гремит надо всеми темными силами, существующими на соблазн и на пагубу крещеному миру православному. Своими огненными, а то и каменными стрелами он поражает духов тьмы; во время грозы укрываются они в змей и других гадов, но небесные стрелы и там находят их и убивают на радость добрым людям, чествующим пророка Божия. Но горе тем от его грозного гнева, кто не чтит его, кто — внимая своей злобе — плодит только злую гордыню на ниве жизни².

Именно так преследовал своего антагониста — хтоническое божество — Велеса, прячущегося в низинах, норах и водах, уранический Перун. Принимая эту дуалистическую оппозицию, Б.А. Успенский³ и построил свое толкование образа святого Николы в народном христианстве, как аналога Велеса. В этом случае пара Перун/Велес переходила в пару пророк Илия/святой Никола. Успенский говорит о переносе дуализма Перун/Велес на Илию/Николу:

¹ Коринфский А.А. Народная Русь. С. 333—334.

² Там же. С. 335.

³ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского).

Отражение того же основного мифа можно видеть в распространенной легенде о споре Ильи-пророка и Николы, когда Никола обманывает Илью и спасает урожай мужика (...); вообще грозному, карающему сверху Илье противостоит в фольклорных текстах добрый, защищающий снизу Никола. По словам исследователя русских народных культов святых, «святой Николай, по народному представлению, добрее святого пророка Ильи. Илия мститель, суров, тогда как св. Николай... рисуется добрым угодником» (...). Показательна, в частности, следующая характеристика взаимоотношения Ильи и Николы, зафиксированная в Костромском крае: «Микола старше Ильи-то, Микола — милостивый, а Илья построже, с нами он шутить не любит»¹.

Здесь, однако, снова следует обратиться к структурному толкованию этих образов вопреки строго диахронической последовательности. Святой пророк Илия не является более поздним образом по сравнению с Перуном, а также не представляет собой результат христианизации дохристианского языческого божества. Оба гештальта — и Перун, и святой Илия — выражают общий архетип небесного Громовержца, отеческого божества, отражающего индоевропейское понимание изначального уранического истока. Речь идет о семантической формуле, символе и даже теоретическом средоточии определенных тесно связанных между собой представлений: Небо, Отец, Гроза, Молния, Огонь, небесные воды, исток, справедливость, изначальный упорядочивающий акт и т. д. Поэтому в народном христианстве в некоторых контекстах свойства и жесты пророка Ильи переносятся просто на «Бога» как такового или на святого Георгия, который, как мы видели, чаще всего замещает собой небесное мужское начало в имманентной среде мироздания. Быть Громовержцем для объезжающего Небо на своей огненной колеснице пророка Ильи не является исключительным свойством. Его борьба с хтоническими существами (обобщенно Велесом), в которые он мечет стрелы-молнии, является одновременно змеборческим актом святого Георгия, убивающего дракона, а также могуществом самого Христа, спускающегося в ад и разбивающего его врата.

Само имя Перун, при всей его индоевропейской древности, тщательно исследованной Ивановым и Топоровым, может оказаться от-

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 34.

нюдь не изначальным¹. Показательно, что в древнейших рунических календарях месяц июль, на который приходится у славян праздник Илии-пророка, отмечен руной *ilx, eolh, algiz* (Ǫ), которая фонетически близка к еврейскому Элияху (אֱלִיָּהוּ), «Бог мой Яхве». Нельзя исключить, что на аналогичном фонетическом сближении основан образ Илии Муромца. Графически руна Ǫ может интерпретироваться и как оленьи рога (откуда германское название оленя — *elhas, algiz* — от индоевропейской основы **h₁élikis, *h₁ólikis*, что сохранилось в славянском «лось»), и как пучок стрел-молний, и как мировое древо с кроной и корнями, и как трехлепестковая королевская лилия (обнаруживаемая с III тысячелетия до Р.Х. в Ассирии, на Крите, в Индии и т. д.)².

В целом святой Илия-пророк замещал не Перуна, а выражал общий с Перуном гештальт.

В русском христианстве с образом Илии-пророка устойчиво сопрягается строгость, справедливость как закономерное воздаяние за прегрешения и проступки. Святой Никола столь же устойчиво воплощает в себе милосердие, прощение, незаслуженный дар. Строгость и даже жестокость Илии видна и в ветхозаветном контексте, где Илия-пророк убивает жрецов Ва'ала, которые проиграли ему состязание по вызыванию небесного огня. Бог Ва'ал был противником старого семитского Бога Илу, которому поклонялись иудеи³. Сам же Ва'ал мог интерпретироваться славянами как «Велес» на основании некоторой чисто фонетической близости. Илия безжалостно наказывает своих врагов, что отражено и в его отношении к мужикам в русских преданиях. Илия — гештальт беспристрастной небесной справедливости, холодной интеллектуальной истинности Аполлона.

Строгость пророка Илии точно соответствует строгости царской (княжеской) власти, то есть воплощает в себе *природу государства*. На сей раз эта природа — в отличие от гештальта святого Георгия — уже не имеет природного толкования и представляет собой чисто трансцендентное начало. Как Перун был главой княжеского пантеона, так пророк Илия выступает символом государства, в котором воплощены высшее могущество, суд и неотвратимость наказания всем тем, кто оказывается повинным в нарушении установленных им законов и правил.

¹ Славянское божество Стрибог из пантеона Владимира или Сварог также могли обозначать это верховное небесное отеческое начало.

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

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

С этим же сопряжено и толкование определенной стороны русского священства. Илия воплощает в себе также архетип *строгого иерея*, не испытывающего ни малейшего снисхождения к тем, кто нарушает законы единобожия. Поэтому христианские священники в их роли пастырей, учителей и даже карающей инстанции (накладывающей епитимьи и другие наказания на грешников) также связываются с архетипом Илии — парадигмы священства.

В целом же образ пророка Илии воплощает в себе первую функцию индоевропейского общества, объединяя царские и жреческие функции. В этом качестве он и противостоит святому Николае как «святому Земли», близкому народу и крестьянству, выступающему всегда на их стороне. Таким образом, в контексте патриархальных гешталтов мы видим пару Илия/Никола, которая отражает сущность русского общества. С одной стороны, небесное трансцендентное государство как правящий класс (князья, бояре и священство), с другой — народ как крестьянство, как мир, как община.

Михаил-архангел

С образом пророка Илии, первой функции, сближается образ архангела Михаила, предводителя ангельских войск, оставшихся верными Богу после падения армии Сатаны. В этом качестве архангел Михаил выступает антагонистом хтонических могуществ, обобщаемых в христианстве в фигуре Сатаны. В гностическом мифе, распространенном у болгар-богомиллов, дуализм между Богом и его противником, называвшимся Сатанаилом, был особенно заострен. Коринфский приводит в этом отношении ряд важных сведений.

Михаил-архангел считается в народе не менее грозным для всякой нечисти-нежити, чем Илья-пророк. По народному преданию, сам Бог Саваоф положил ему быть грозой для темных сил бесплотных. Когда Господь воспылал гневом на Сатанаила и его присных, из ангелов превратившихся в «аггелов», Он повелел Михаилу-архангелу свергнуть их с небес в преисподняя земли, что и было исполнено в точности. Заонежское северное предание повествует, что «сверзил Михайла-архангел с небеси сатанино воинство, и попало оно на землю в разные места, и пошли с той поры на земле водяные, лешие и домовые». В одном из памятников русской отреченной письменности («Свиток божественных книг»), после картинного описания сотворения мира,

рассказывается, что, создав «море Тивериадское безбрежное», Господь «сниде на море по воздуху и виде на море гоголя плавающая, а той есть рекомый сатана — заплелся в тине морской»... «И сказал, — продолжает неведомый повествователь, — Господь Сатанаилу, аки не ведая его: ты кто еси за человек? И рече ему сатана: Аз есмь бог. — А Мене како нареши? Отвечав же сатана: Ты Бог богом и Господь господем... И рече Господь Сатанаилу: понырни в море и вынеси Мне песку и кремь. И взяв Господь песку и камень и рассея песок по морю, глаголя: буди земля толста и пространна!»... Затем взял Он камень, «преломил надвое, и из одной половины от ударов Божьего жезла вылетели духи чистые, из другой же половины набил сатана бесчисленную силу бесовскую»... И возгордился Сатанаил пред Богом богом и Господем господем. И низверг его со всей ратью бесовскою «в бездны бездонныя» Михаил-архангел, впервые со дня существования мира прогремевший громами небесными, переданными впоследствии в распоряжение молниеносного пророка Илии. И обратился диавол в ту «змию злаковидную, огневидную, власяновидную, дубовсходную, врановидную, змию слепую, триглавую, уядающую жены, ехидну морскую», о которой говорит народ в своих переходящих из уст в уста заклинаниях, ограждающих его суеверие стеной крепкою от злых ухищрений «беса полуденнаго и полунашнаго»¹.

Архангел Михаил, таким образом, так же как и Илия, воплощает в себе трансцендентное начало, которое отражает индоевропейскую андрократию, благодаря которой духи и божества более древнего матриархального космоса были сброшены с их позиций и превращены в темные силы, населившие собой хтонические и гипохтонические миры. Сатанаил в этом рассказе называет себя «богом», тогда как высшее Божество определяется как «Бог богов», что подчеркивает переход от язычества к христианству, но в то же время намекает и на еще более древнюю и глубинную линию — на переход от хтонической религии Великой Матери, с ее культом змея, к патриархальной религии Небесного Отца. Архангел Михаил — воинственное выражение этого перехода и его действенная сила.

Архангел Михаил связывается с небесным огнем, а также с огненной рекой, которая отделяет мир живых от мира мертвых. Через эту реку он же и переносит души покойников.

¹ Коринфский А.А. Народная Русь. С. 470–471.

Кроме борьбы с «силами бесовскими», на него возложено перевозить души праведных через огненную реку, отделяющую, по свидетельству народных духовных стихов, земную преходящую жизнь от загробной — вековечной:

«Протекала тут речка, да речка огненная,
От востока да и до запада,
От запада и до сивера;
По той ли по реки, да по огненной,
Ездит Михайло-арханьдел-свет,
Перевозит он души, души праведных.
Праведным души, души радуются,
Песнь эту поют херавиньскую,
Гласы те гласят серафиньские...» —

поют калики переходящие в «Стихе о Страшном Суде» о перевозимых с берегов земли «ко пресветлому раю, ко пресветлому раю, да ко пресолнышнему, к самому ко Господу, ко Христу, Царю Небесному»...

Таким образом, охранитель праведников на земле от сатанинского наваждения является в народном представлении и проводником их душ в селения райские¹.

Русская структура

Хотя архангел Михаил функционально противоположен святому Николе, оба они выступают как психопомпы, водители душ, хотя типы святости, ими представленные, соответствуют двум полярным режимам — диурну в случае Михаила-архангела и ноктюрну — в случае святого Николы. Успенский считает, что в имени «Микула» мы имеем дело с синтетическим образом, сближающим эти полюса русской сакральности в единый обобщающий архетип, который представляет собой некоторое преддверие Божества, не самого Бога, но инстанцию, находящуюся в непосредственной близости к нему. Оба — *заместители* Бога, его посланники и ходатаи. Однако семантика этих гештальтов говорит скорее о совершенно различных — даже прямо противоположных — прочтениях уранической патриархальной традиции: архангел Михаил — прежде всего воин, строгий судья и непримиримый противник темной стороны бытия, а святой Никола — податель благ, заступник и защитник, который

¹ Коринфский А.А. Народная Русь. С. 471–472.

при определенных условиях помогает человеку даже тогда, когда, строго говоря, он этого не заслуживает. Михаил — судит, а Никола оправдывает, защищает. При этом оба они стоят на стороне святости и Света, но каждый особым — исключительным только для своего архетипа — образом.

В высшей степени показательным является предание, пересказанное Аполлоном Коринфским, о том, как архангел Михаил стал ангелом Смерти, сменив в этой функции архангела Гавриила.

В стародавние годы старопрежние, по народному поверью, принимал со смертного одра души усопших архангел Гавриил. Но вот однажды послал его Господь по душу к бедняку захудалому, у которого одно богатство было — семеро по лавкам, мал-мала меньше. Пожалел осиротить семью посланец Божий, — вернулся к престолу Всевышнего. «Как уморить его, Господи!» — воскликнул он, по словам народного сказания: — «Ведь у него малыя детки! Они, несчастныя, погибли от голода!» Воспылал гневом Господь, взял у Гавриила меч и вручил его Михаилу-архангелу. Но и тот не мог поразить мечом бедняка, — и его разжалобили горькие слезы рыдавших возле смертного одра. «Жалко мне поразить этого человека!» — воззвал он к Вседержителю. И завязал Господь ему уши, чтоб не мог он слышать плача людского; и сошел архангел на землю, и принял в свои руки душу человеческую. И стал Михаил-архангел с того дня на страже смерти¹.

Здесь архангел Гавриил выступает в роли святого Николы, который проявляет сострадание и не может осуществить справедливого суда из-за жалости к человеку и его страданиям. Вначале и сам архангел Михаил проявляется жалость. Но Бог «завязывает ему уши», то есть делает глухим к человеческим скорбям, а только это и позволяет вершить справедливый и беспристрастный суд — глухота к человеческой скорби и жесткое следование законам справедливости: согрешил — заплати за это.

Соединив патриархальные гештальты народного православия в единую картину, мы получаем трехчастную структуру, отражающую русскую версию индоевропейской трехфункциональности. Илия и Михаил воплощают первую функцию — царство и священство. Егорий — вторую воинскую функцию. Совокупно они составляют образ государства. И наконец, святой Никола представляет народ в его глубинной идентичности, выступая как обобщенная воля

¹ Коринфский А.А. Народная Русь. С. 472.

к Царству земли. Это русское Царство Земли отлично от небесного государства, но в то же время не противопоставит ему открыто и формально. В сфере Егория Храброго мы имеем общую зону между народом и политической элитой в ее воинском измерении. В былинном цикле этой зоне соответствуют русские богатыри, хотя и служащие князю Владимиру, но по духу стоящие ближе к этике простого народа.

Идея Царства Земли сопряжена с архетипом Николы, и именно этим объясняется особенная чисто народная (то есть крестьянская) эсхатология, которая предполагает приход этого Царства Земли после того, как «Бог умрет», то есть трансцендентальная власть государственной вертикали рухнет. После цикла грозного правления Илии-пророка или глухого к народным бедам архангела Михаила, которые и представляют собой именно «Бога», как эксклюзивный аполлонический принцип, должен наступить цикл святого Николы как эпоха не строгости, но милости, не справедливости, но дара и благодати.

Так в общую структуру индоевропейских патриархальных гештальтов привносится историческая динамика и эсхатологическая направленность, составляющая глубинное ядро русского историала.

В контексте Элевсинского сценария Царство Земли мыслится как триумф русских народных святых — и прежде всего святого Николы и святого Георгия, которые и призваны стать печатью под преобразованием всего русского народа в его конкретном имманентном наличии, что и отражено в образе Дочери. Так, святой Егорий в некоторых версиях спасает от дракона именно Софию, которая, как мы видели, и воплощает в себе мистериальный архетип женского начала в финальной фазе русского историала. При этом все мужские архетипы здесь собираются воедино: Земля не отрицает царство, она неразрывно с ним сливается, как и в имени Никола или Микула происходит синтез народного Николы и «государственного» иерархического архангела Михаила. Никола — Егорий — Михаил формируют в эсхатологической перспективе единый гештальт, который приходит на смену ночного периода русской истории. В каком-то смысле имя «Микола» и есть имя «русского ангела», которому в полной мере только еще предстоит «родиться», «явиться», «сбыться», что и должно составить центральное ядро финального русского События (Ereignis). Культурным контекстом такого События, вписанного в саму логику русского историала, должен стать бронзовый век, где доминирующим станет как раз активное героическое мужское начало, воплощенное в патриархальных русских святых. И важно, что Элевсинская ночь заверша-

ется именно рождением Сына. Подобно этому венец русского историала должен стать моментом установления именно Царства, только на сей раз не наложенного на русский народ сверху и отчасти извне, а рожденного самим русским народом изнутри, из самого себя — как исполнение и доказательство своей мессианской избранности и богоносности.

Часть IV. Морфология русской структуры

Глава 12. Русское пространство: территория или Земля?

Герменевтический дуализм: метафора сумерек

Предварительный анализ различных слоев русской идентичности, отраженных в мифологических и религиозных моделях, подводит нас к выделению принципиального *дуализма*, определяющего структуру русского общества. Этот дуализм берет свои истоки в наложении индоевропейского строго патриархального мировоззрения на палеоевропейскую культуру Восточной Европы, то есть на «славянский матриархат» (Э. Гаспарини), следы которого мы находим в различных сегментах народной традиции. История древнеславянской Ноомахии, однако, остается для нас неизвестной, и мы можем судить о ней по отдельным фрагментам, сохранившимся в сказках, легендах, обрядах и праздниках. Однако сама трехфункциональная структура подсказывает, что Логос Аполлона и ядро патриархата должны были концентрироваться в высших слоях древнеславянского общества, где правящий класс состоял преимущественно из туранской (позднее германской) элиты, а народ — как крестьянство — представлял собой палеоевропейскую платформу, фундаментально преобразованную и переработанную индоевропейским патриархатом. Поэтому дуализм, о котором идет речь, *не был дуализмом Логоса Кибелы и Логоса Аполлона*. Восточноевропейский матриархат в чистом виде был сокрушен за несколько тысячелетий до первого упоминания славян в истории, поэтому оседлое аграрное население, составлявшее основу славянства, представляло собой уже изначально смешанный тип, где матриархальные мотивы и герменевтические процедуры были органично вплетены в целом в патриархальный контекст. Однако эта земледельческая страта славян в целом имела структуру, качественно отличную от структуры правящих элит, которые были носителями культуры эксклюзивного диурна, Логоса Аполлона. Причем не важно, были ли эти элиты индоевропейскими (как скифы, сарматы или германцы) или алтайскими (как гунны, тюрки, авары, а позднее монголы): в обоих случаях они несли с собой жесткую вертикаль воинственной анд-

рократии¹. Поэтому в древнерусском обществе мы имеем дело со следующей полярностью:

- крестьянская культура, основанная на сочетании индоевропейского патриархата и палеоевропейского матриархата, что соответствует приблизительно Логосу Диониса с возможным сползанием к Логосу Кибелы;
- культура правящих элит с однозначной доминацией Логоса Аполлона (как в его языческом, так, позднее, христианском выражении).

Этот дуализм заставляет выделять в русской идентичности две линии, и даже два взаимосвязанных между собой, но все же отдельных историала, которые разворачивались параллельно друг другу в сложном сопряжении конкурирующих герменевтик. Эти параллельные структуры рассматриваются нами с социологической точки зрения в отдельной работе — «Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества»², где мы с достаточной долей условности определяем как «хаос» именно народный (генетически крестьянский) способ интерпретации доминирующего нарратива, включая религию, историю, политику, культуру, право и т. д. С учетом же ноологического анализа, осуществленного в методологическом контексте «Ноомахии», этот условный «хаос» обнаруживает свои вполне определенные закономерности, поддающиеся формализации, что превращает его в своего рода Логос, только *отличный* от доминирующего и изложенного в официальной версии идеологии и истории. При этом на всех этапах русского историала этот дуализм сохраняется, хотя и меняет свои пропорции и свою морфологию, и параллельная русско-народная (крестьянская) трактовка, всегда остающаяся в тени, формулирует свою версию толкования властного дискурса независимо от того, идет ли речь о язычестве, христианстве или секулярных политических идеологиях (советизм, демократия, либерализм и т. д.).

Пользуясь терминологией социологии воображения³, можно предложить следующую метафорическую модель, описывающую этот дуализм. Политические элиты Руси с древнейших времен оформляют свою идентичность, излагают историал и устанавливают доминирующую идеологию в режиме *диурна*. Это — пространство *идеологического дня*, где полностью доминируют индоевропейские структуры, жесткий патриархат, трехфункциональная модель социальной организации и т. д. Этот режим сохраняется неизменным с древнейших эпох

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

² Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества.

³ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

и завершается в своей образцовой форме вместе с началом модернизации русского общества в XVII веке, хотя отчасти его фрагменты мы встречаем и в последующие столетия. В последние века русской истории элита меняет свою природу и свой Логос, и подробнее этот процесс мы рассмотрим ниже в ходе реконструкции русского историала. Но в целом (строго до XVII века и менее строго до начала XX), элита русского общества функционирует в дневном режиме, а главной парадигмой дня (диурна) выступает классическое индоевропейское патриархальное небесное (аполлоническое) Божество, которому и подчинены все религиозные, политические и социальные институты и практики.

Народ же как крестьянство *параллельно* элитному режиму дня, пребывает в ином состоянии, которое обобщенно можно назвать ночным, то есть существующим в режиме ноктурна¹. Жильбер Дюран, основавший социологию воображения, выделяет в режиме ноктурна две разновидности — *мистический ноктурн*, наиболее радикальную версию, соотносимую с Логосом Кибелы, чистым матриархатом и философией Нави, и *драматический ноктурн*, который по основным параметрам сближается с Логосом Диониса, а следовательно, в индоевропейской интерпретации гештальта Диониса представляет собой инклюзивную — смягченную — версию патриархата. Если мистический ноктурн — это режим Ночи и глубокого сна (отсюда «богатырский сон», насылаемый на героев русских сказок и былин хтоническими существами, Великой Матерью и ее чудовищами), то драматический ноктурн — это *режим сумерек*², что можно интерпретировать двояко — как предрассветное просветление Ночи (патриархальное прочтение денницы — утренней звезды) и как постепенное убывание Дня (матриархальное прочтение денницы — вечерней звезды). Двойственность Диониса³ и феномен сумерек точнее всего описывают природу народной герменевтики с ее диалектичностью, двойственностью и парадоксальностью. Сумерки всегда могут быть истолкованы как утренние или как вечерние, что и предопределяет их уклад, но при этом феноменологически они неразличимы, а в контексте единства Логоса Диониса — тождественны.

Эта *метафора сумерек* является ключевой, так как показывает, что дуализм интерпретаций («конфликт интерпретаций» по П. Рикёру⁴) в случае русской элиты и русского народа строится не по логике прямой оппозиции День/Ночь, но по более нюансированной логике

¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

² Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

⁴ Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 1995.

День/Сумерки, что предполагает не жесткий контраст, но полутона и частичную инклюзивность. А так как речь идет о взаимном влиянии, то элита проецирует на народ однозначность солярного патриархата (по крайней мере так обстоит дело до начала интенсивной модернизации), тогда как народ отвечает не проекцией матриархата и хтонических структур, но проекцией *двусмысленности*, парадокса и тангентной семантики. Народ не спит «богатырским сном», но то ли *впадает* в него, то ли от него *пробуждается*, при том, что это полусознанное (но не неосознанное!) состояние растянуто на тысячелетия.

Если мы в полной мере осознаем основные силовые линии обоих полюсов, то мы сможем построить комплексную структуру русского историала, который в этом случае будет представлять собой:

- *линию диурна* (диурнический историал), в целом совпадающую с основной версией русской истории в ее различных идеологических трактовках, устанавливаемых правящей элитой;
- сложную — дионисийскую и диалектическую — *линию «сумеречного историала»*, который отражает народную интерпретацию событий и происшествий в контексте своей герменевтической системы;
- *смешанную линию*, состоящую на сей раз из сочетания дневного историала с сумеречным, что проявляется в определенной славнизации элиты (особенно парадоксальных результатов это смешение приобретает в эпоху Модерна и достигает кульминации в советский период).

Эта комплексная модель и определяет прочтение русскими основных семантических узлов мировоззрения: представления о Боге, человеке, мире, смерти, времени, пространстве, поле, труде, праве, справедливости, семье и т. д. На уровне элиты это почти всегда строго определенные концепты, прозрачно структурированные и четко разграниченные. Но на уровне народной герменевтики — это *преконцепты*, состоящие из подавленных (наполовину преодоленных) альтернативных концептов (чисто ноктюрнических). Таким образом, модель народной герменевтики состоит:

- 1) из размытых — сумеречных — «официальных» концептов с измененной конфигурацией, и
- 2) из осознанной (или полусознанной) риторической *игры*, определяющей ироничность отношения русского народа к миру.

Поле «преконцептов» и есть та область, которую мы в социологической оптике назвали «русским Хаосом» или «параллельным обществом»¹. Однако теперь — с учетом аппарата Ноомахии и проде-

¹ Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества.

ланного анализа различных цивилизаций и культур, и прежде всего исследования экзистенциальных горизонтов Турана¹, Евразии² и Восточной Европы (славянского³ и неславянского⁴) — мы можем описать более точно и достоверно морфологию этого слоя русской идентичности, который и составляет своего рода *народный Логос* русских, во многом отличный, как явствует уже из начального описания его структуры, от официальной (прежде всего индоевропейской) версии Логоса русской государственности, отражающего представление политических элит.

Суперпозиция уровней: Земля и Государство

Русская идентичность разворачивается, утверждается и осмысляет себя и окружающий мир на двух уровнях, которые можно определить как *Земля и Государство*⁵.

Земля — это сфера бытия народа, то есть зона крестьянской земледельческой экзистенции, проецирующей свои структуры на широкий спектр явлений и объектов, всякий раз сохраняя связь с глубинной интерпретационной матрицей. Это — герменевтика Земли, которая составляет органичное целое. Земля и есть *область сумеречного бытия*, где структуры Дня оттенены профилем телесных фигур, вещей и событий, придающих идеям и концептам наглядность, плотность и интенсивность конкретного присутствия — *haecceitas*. В горизонте Земли все обязательно ощутимо, осязаемо, воспринимаемо, и хотя речь идет о прямом опыте, не следует забывать, что опыт представляет собой интенциональный акт, то есть воспринимаемая вещь как нечто содержательное, всегда находится *внутри* интенционального акта как ноэсиса (*νόησις*), то есть является ноэмой (*νόημα*)⁶. Сумеречный дионисизм в отличие от режима мистического ноэтизма еще не конституирует материальность как последний онтологический критерий, как это имеет место в законченной чер-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

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

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

⁵ Мы пишем в данном случае «Государство» с большой буквы, чтобы подчеркнуть, что речь идет об особом типологическом термине, соотносимом с другим обобщающим концептом — Землей (также с большой буквы).

⁶ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994; Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

ной философии Великой Матери¹. Напротив, конкретность и плотность Земли в контексте гносеологии и онтологии русского народа есть лишь признак интенсивности опыта, его пронзительности, но отнюдь не признание самобытия материи как основания наличия вещей и явлений. Мир Земли у русских — это мир *эйдосов, ставших телами, призраков и видений, обретших плоть*. Поэтому он в самом себе несет элементы удивления, экстатики, неожиданности, ироничности (риторической двойственности) и ужаса. Интенциональный акт русского крестьянства более конкретен, нежели в случае чистой идеи, но и менее тяжел, нежели онтология материализма. Богородица, святые, а также падшие духи, заложные покойники, упыри, домовые, лешие и кикиморы также *действительны*, как и члены семьи, домашняя скотина, полевые знаки, лес, ручей, колодец, холм или овраг. И все они принадлежат сущностно *пространству Земли*.

Второе пространство — область Государства. В него входит как политическая власть (князья, дружина, боярство, судьи и управляющие структуры и т. д.), так и церковная (священноначалие, приходы, монастыри и т. д.). Здесь преобладает идейно-нормативное — *логическое* — измерение, соответствующее строгим рациональным законам и однозначным критериям. Каждая вещь или каждое событие, в том числе поступок или решение, оцениваются в соответствии с эксплицитно выстроенной и вполне определенной структурой нормативов. Здесь преобладает идея и эйдос в их абстрактной, полностью оторванной от плотной стихии форме. В определенном смысле Государство представляет собой Небо и сферу беспристрастного (нелицеприятного) суда, строго и жестко отделяющего вещи, поступки и события друг от друга на основании соответствия идейным образцам. Онтология Государства и все процессы, протекающие в его поле, бесплотны и *не затронуты стихией Земли*. Общее полностью доминирует над конкретным, и бытием обладает лишь то, что соответствует закону, что имеет свое место в государственной таксономии. Вырождением такого подхода становится экссесс отчужденной бюрократии, с трагической достоверностью и иронической грустью описанной в «Мертвых душах»² и других произведений Николая Васильевича Гоголя (1809–1852). В Государстве существует только то, что описано, запротokolировано, учтено. Если нечто исчезло (например, если крепостные умерли), но это не зафиксировано должным образом в государственном реестре, это все еще «*есть*». Такова онтология Государства, она (несколько карикатурно) напоми-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Гоголь Н.В. Мертвые души // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М.: Терра-Книжный клуб, 1999.

нает небесную «Книгу Жизни», где все отражено заранее — от рождения, включая все этапы фактического, земного (земляного) наличия, и вплоть до смерти и даже после нее.

Церковь также принадлежит этому государственному пространству, еще более усиливая и укрепляя его идеалистически-нормативный характер, напрямую вводя трансцендентное измерение. Церковь, так же как и Государство, обещает защиту и грозит судом, поощряет послушных и наказывает отступивших от ее правил и установлений. Более того, церковная онтология еще более абстрактна, и ее обращение к Небу еще более подчеркнуто. Связь между институтами власти и Церкви легко прослеживается в обычаях русских князей принимать перед смертью монашество: перед лицом кончины князь еще более акцентирует духовный — «не от мира сего» — характер своей миссии и своей функции.

Союз жрецов и воинов, таким образом, конституирует поле государственной экзистенции, основанной на следовании законам и правилам в отрыве от какой бы то ни было телесной или плотской составляющей. *Быть аристократом значит не зависеть от Земли, принадлежать Небу и жить в мире идей и норм, а не в мире вещей и явлений.* Такая экзистенция представляет собой *логическое бытие*, протекающее *над* территорией интенционального акта, *по ту сторону* феноменологии и ее диалектических (дионисийских) закономерностей.

Две плоскости (точнее два ландшафта) — Земля и Государство — создают контекст *двойной герменевтики*, которая и является основой корректной интерпретации русской идентичности, включая все ее составляющие. То, что является в плоскости Государства «идеологией», на уровне Земли (в структуре народного мышления) представляет собой «феноменологию», причем выстроенную по своим собственным законам в соответствии с особым синтаксисом, особой морфологией и особой семантикой. Как и в любой феноменологии, на уровне Земли риторика и ее фигуры (тропы) преобладают над логикой и ее законами¹. Государство чертит *прямые* линии, которые на уровне Земли превращаются в *кривые*. Государство устанавливает правила, Земля ищет способы как их обойти. Государство управляет в сфере бодрствования и Дня, тогда как Сумерки — это время Земли.

В соответствии с этой двойной моделью и строятся комплексные системы представления русских о мире, Боге, политике, самих себе и окружающих народах. При этом в зоне сумеречного — народно-го — сознания находятся и точки прямого соприкосновения с ги-

¹ Дугин А. Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

похтоническими измерениями: Ночь отделена от Дня сумерками, и саму область драматического ноктюрна можно в определенном ракурсе интерпретировать как прелюдию к ноктюрну мистическому. В этом случае речь идет о вечерних сумерках и соответствующем им символизме *вечерней звезды*. В контексте Ноомахии можно сказать, что Дионис в таком случае незаметно становится своим «черным двойником», а его диалектический и сущностно патриархальный Логос соскальзывает в иной — матриархальный Логос, Логос Кибелы. Поэтому в пространстве Земли находится вход в Преисподнюю, в область Нави. И хотя сам русский народ воплощает в себе именно Сумерки, в тайной своей глубине он скрывает Ночь.

Двоеверие: границы концепта

В соответствие с двойной герменевтикой выстраиваются системы толкований самых принципиальных концептов и представлений, где решающим фактором является выбор перспективы: перспективы Земли или перспективы Государства. Мы уже сталкивались с этим в области религии. Народное славянское язычество сохраняло в своей структуре следы культов Великой Матери, а главными мужскими гештальтами были фигуры Велеса и Ярилы, а также подземных божеств и богов аграрного цикла. Это была преимущественно религия Земли. Религия Государства ярко представлена пантеоном Владимира, где нет ни Ярилы, ни Велеса, ни Великой Матери, но преобладают воинственно-патриархальные божества и истолкованная в индоевропейском ключе (в духе иранской Ардвиги Суры Анахиты) богиня Мокошь.

В христианстве эта же двойственность сохраняется: народная вера в Николу и Параскеву-Пятницу, надежда на Заступницу Богородицу и культ святых, истолкованных в духе аграрного цикла, с одной стороны, и полноценное догматическое теологическое христианство, воспринятое князьями от Византии, включая сложнейшую систему философских и метафизических экскурсов в область греческой философии, с другой. Народное христианство и государственное православие представляли собой единую структуру с двойным прочтением, что подчас называют «*двоеверием*». Этот термин, однако, обычно подразумевает, что народ сохранил языческие представления, адаптировав их отчасти к новой религии, тогда как знать восприняла в полной мере эксклюзивную модель христианской догматики в ее византийском издании. На самом деле, это совершенно не так. И до принятия христианства на Руси существовало «двоеверие», но только в языческом контексте. После Крещения Руси то же самое

фундаментальное двоеверие приобрело новые формы и новые структуры, ставшие отныне новым полем конфликта интерпретаций. Нечто подобное сохранялось и в эпоху секуляризации: народ всегда толковал религию и идеологию в своем собственном ключе, который отнюдь не сводился к «глупости», «непониманию» или контаминации прежними «языческими» (или христианскими) в случае секулярных периодов) представлениями. Народ имел свою собственную *la grille de lecture*, герменевтическую решетку для дешифровки любого доминирующего дискурса, то есть свою «веру», которая была приложена к самым разным контекстам.

На уровне Государства также существовала своя собственная традиция экзегетики, соответствующая в целом классической греко-римской рациональности, основанной на сочетании платонизма и аристотелизма, с помощью чего истолковывались религиозные догматы, политические процессы и правовые институты. Поэтому герменевтика Земли и герменевтика Государства представляли собой нечто более глубокое, нежели простое *запаздывание* в освоении народом новых религиозных и идеологических форм, привнесенных властной элитой. Здесь сталкивались между собой два религиозных мировоззрения, две традиции, которые могли сближаться — вплоть до совпадения — в определенных вопросах, и расходиться — вплоть до прямой оппозиции — в других. Можно назвать такое «вертикальное», «синхроническое» двоеверие — суперпозицией «веры Земли» и «веры Государства», которые сосуществовали и сосуществуют в общем контексте, но в отношении каждого элемента занимают свою собственную позицию.

Таким образом, фундаментальное двоеверие представляет собой наложение двух религий, которые можно определить как «официальную» и «народную», причем сущность каждой из них и различия между ними определяются *не дискурсом, но языком, не тезисами, но толкованием*. Различия герменевтических установок и самих режимов — дневного и сумеречного — предопределяет то, что на уровне Государства герменевтика *эксплицитна*, а на уровне народа — *имплицитна*. Второй — «народной» — веры в каком-то смысле и нет, она является, скрытой, тайной, «параллельной религией», дающей о себе знать лишь в определенных — исключительных — обстоятельствах: например, когда официальное православие покушается на нечто, что является ядром этой «параллельной религии» — на статуи святого Николы или святой Параскевы-Пятницы, на обряды поминовения мертвых или на аграрные приметы и поверья. Но тем не менее эта религия фактически *есть* и имеет свою собственную — относительно автономную — структуру, способную адаптироваться к раз-

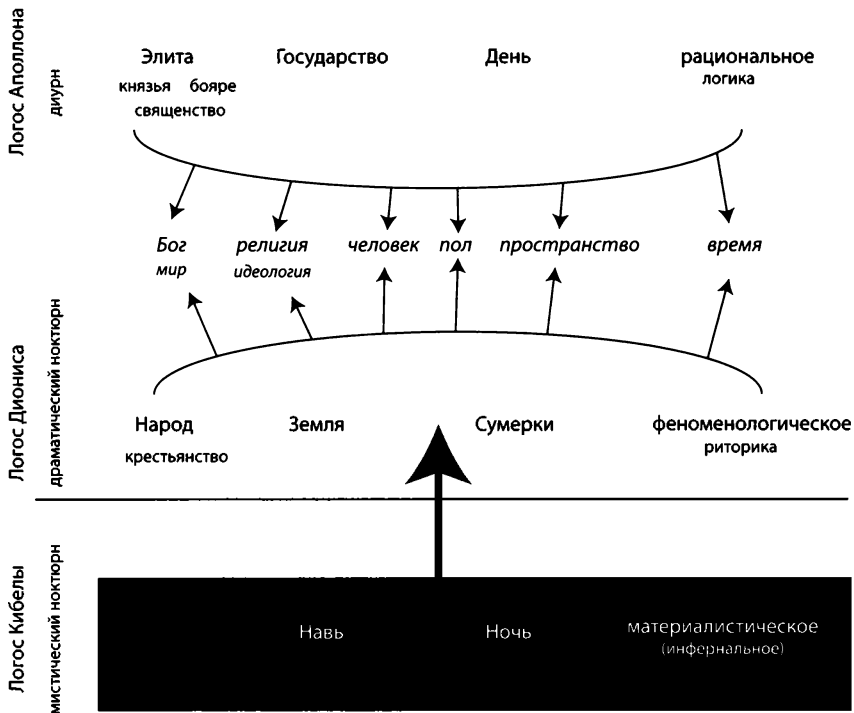


Схема двойной герменевтики русского общества

личным теологическим конструкциям, навязываемым политической элитой.

Основой христианской догматики является *строгий креационизм*, то есть жесткое разделение Творца и твари на основании радикального различия их природ¹. Это и понимается под «монотеизмом» и составляет особенность христианской теологии и догматики. Онтологический *Differenz* между вечным и неизменным — строго трансцендентным — Богом и преходящим (имеющим начало и конец) и сотворенным Им миром есть основа христианства как такового. Это в полной мере определяет «религию Государства», на чем и строится вся структура морали, политики и социальной организации. Запредельность Бога диктует ориентацию жизни в направлении небесной вечности, никогда не достижимой в полной мере, но открывающейся на дальнем горизонте святости.

Радикальность такого *Differenz'a* между Творцом и тварью обустраивает все остальные пары противоположностей, черпающих свой радикализм именно в основополагающей теологической предпосылке креационизма. Аристотелевские законы логики, которые отчасти и служат для разработки этой догматики, применяются и на всех остальных этажах религии: Бог/дьявол, добро/зло, добродетель/грех, правильное/неправильное и далее законное/незаконное (преступное), свобода/рабство, мужское/женское, твое/мое, скромное/постное, живое/мертвое, душа/тело, дозволенное/запретное и т. д. становятся *исключительными* категориям, определяющими нормативную структуру всего комплекса религиозных представлений, практик и обычаев, распространяющихся на область морали, а также политики и права. Государство является опорой Церкви, служит для того, чтобы придать ее теологическим установкам и догматическим принципам правовой и силовой характер. Таким образом, «государственная религия» становится эксклюзивной, а само Государство религиозным в том смысле, что и Государство, и Церковь строятся на основании *общего метафизического фундамента*, вытекающего из глубинного — первичного, примордиального — разделения Творца и твари.

Народная религия в духе сумеречного сознания и «дионисийской» диалектики не отрицает такого различия, но *и не утверждает* его. Бог, конечно, превосходит человека, но *не до такой степени, чтобы между ними пролегла бездна*. Народная вера акцентирует превосходство Бога только *вместе с его близостью*. Отсюда рассказы о том, как Бог (иногда с товарищами) ходил по земле, посещал кре-

¹ Дугин А.Г. Постфилософия.

стьянские дома, исцелял, воскрешал и творил чудеса. Иногда вместо Бога в этой же роли фигурирует Ангел или святой Никола (а также другие народные святые). Сам факт такой возможной замены показателен: Бог не находится за границей, вернее, находится, но эта граница *проницаема*, прозрачна, как граница между жизнью и смертью, между действительностью и Навью, между людьми и покойниками. Поэтому *Бог не исключает, но инклюзивен, он включает в себя мир, а не исключает его*. Соответственно, любые оппозиции принципиально обратимы, а главными законами мышления становятся не три закона Аристотеля, но парадоксальные риторические фигуры, эти законы если не отвергающие, то *релятивизирующие*. Пары оппозиций в драматическом ноктюрне сохраняют свою напряженность и свои отличия, но кроме отторжения, они еще и притягиваются друг к другу, диалектически меняясь местами.

И здесь на первый план выходит мистическая сторона христианства: представление об Иисусе Христе как одновременно о Боге и Человеке, о его попании смертью смерть, о его спуске в ад и воскресении, о его пребывании среди людей и о преображении его священной плоти, о бесконечной жалости и доброте Божией Матери, страдающей даже за тех, кто вполне справедливо мучается в аду, о чудесах, об исцелениях и неожиданном заступничестве высших сил, о явлении ангелов, святых и икон, об обращении грешников, презренных мытарей и разбойников (апостол Матфей, Закхей, Мária Магдалена, Мária Египетская, благоразумный разбойник, Варвар Луканский, Моисей Мурин и т. д.). Эта часть также наличествует в полноценной христианской доктрине, но народ выбирает именно эту сторону, которая соответствует его собственной глубинной вере — религии (русской) Земли, что в тайне является Небом.

Пространство как административная территория для сбора налогов: закрепощение крестьян

Соответственно двум уровням русской герменевтики определяются параметры того, что Кант (1724—1804) назвал «априорными формами чувственности», — пространство и время.

Пространство Государства воплощено в его границах, а те, в свою очередь, в налогах, получаемых с населения. В традиционном Государстве власть выражается в сборе различных податей, и поэтому главным признаком территории — государственного пространства — являются *налоговые отношения* — те, кто платит налоги (или отработывает их иным образом), и те, кто их получает (оставляя полно-

стью себе или передавая вверх по административной лестнице) образуют структуру *территории*. Это отношение переносится на все пространство конкретного Государства, расширение границ которого имеет прямой эквивалент в увеличении объема получаемой дани.

В такой перспективе сборщики дани (власть) представляют собой административный полюс территории, ее «государственный центр», а те, кто эту дань выплачивает в той или иной форме, и есть сегмент государственного пространства, «податное население», состоящее из деревень, дворов и душ.

Соответственно *государственное пространство является налоговым*, «данническим», и сам народ становится этим пространством, измеряемым объемом, количеством и качеством дани. Такое понимание пространства на уровне Государства представляет собой не статичное отношение, но процесс, растянутый во времени. Этот процесс связан с укреплением русской государственности и проникновением ее структур в глубь русского общества. Поэтому можно говорить о постепенном *огосударствлении пространства*, о том, что в оптике Государства пространство становится все более и более связанным с единственным критерием — с *объемом дани*.

В модельной оптике у истоков русской государственности стоит крестьянская община, которая *вообще никому не платит налогов* или дани и управляется миром или избираемыми старейшинами. Здесь государственность пространства *минимальна* или вообще отсутствует. Такое состояние является чисто теоретическим, так как и до прихода Рюрика русские крестьянские общины платили дань тем или иным воинственным элитам — скифским, сарматским, германским, гуннским, аварским, хазарским и т. д., а следовательно, определенная «государственность» у восточных славян существовала, равно как и должны были существовать административные центры, где находились места для сосредоточения полученных с населения сборов. Но все же эта связь была не жесткой, и крестьянские общины сохраняли определенную автономию и мобильность, что было продиктовано необходимостью освоения все новых и новых земель под пахоту, а это, в свою очередь, выводило отдельные общины из-под власти тех или иных сборщиков налогов, то есть из фиксированного места в структуре государственного (административного) пространства. Поэтому можно предположить, что в определенные моменты славянские земледельческие общины оказывались вне такой системы, предоставленные сами себе.

По мере создания Киевской государственности и укрепления ее структур проходило *огосударствление русского пространства*, которое становилось все более упорядоченным, фиксированным и на-

прямо связанном с налоговой системой. При этом вплоть до XVII века крестьянские общины сохраняли высокую степень мобильности, и кроме тех, кто оказался в положении холопов, утратив свободу, основная часть русского населения состояла из относительно свободных крестьян, связь которых с государственным пространством не была строго фиксированной. Русские деревни постоянно меняли свое местоположение, уходя с тех территорий, плодородие которых было исчерпано, и ища (или отвоевывая у лесов и болот) новые пахотные земли. Это не могло не приводить к изменению отношений со сборщиками налогов, поскольку движение крестьян подчинялось иной логике, нежели административная иерархия уделов.

Закрепление ранее свободных крестьян за землей, а значит, за строго определенной инстанцией сбора налогов, которой мог выступать сам царь (в случае государственных — черносошных — крестьян), Церковь или отдельные бояре (позднее дворяне), владельцы вотчин, окончательно состоялось лишь в XVII веке¹. Именно на этот период и приходится решающее *огосударствление русской жизни* и превращение *народа в население*. Ранее даже закрепленные за землей крестьяне могли один раз в году — в Юрьев день² — покинуть место своего пребывания и, соответственно, выходить из-под юрисдикции сборщика дани и уходить на новые места. Временный запрет Юрьева дня приходится на конец XVI века (1592 год), а официально это положение закрепило «Соборное уложение», принятое в 1649 году при втором царе из династии Романовых — Алексее Михайловиче (1629 — 1676). С этого времени баланс в интерпретации пространства смещается в сторону административного уровня, и народ все более и более отождествляется с населением, то есть с теми, кто выплачивает дань в строго определенном *территориальном* порядке. Такой порядок получил название «крепостного права», которое постепенно привело к полной активизации крестьян и превращению их в собственность владельцев. Таким образом, различия между свободными крестьянами (в древности называвшимися «смердами») и холопами или закупам (то есть оказавшимися в полной собственности вотчинников) стирались, а само Государство достигало дна общества, доведя свои

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историап. Народ и государство в поисках субъекта.

² Интересно заметить здесь параллель гештальта Юрия, святого Георгия со славянским Ярилой (о чем пишут Иванов и Топоров), а того, в свою очередь, с Дионисом, отождествляемым в латинской культуре с богом Либером, чье имя означало «Свободный».

механические законы вплоть до самых низших уровней — до пространства как априорной формы чувственности. В такой ситуации народ превращался в чисто экономическое явление, а крепостные крестьяне становились простым товаром или инструментами, наряду с другими предметами, частью или даже основой «капитала». Единицей измерения такого капитала становились «души», то есть подконтрольные индивидуумы, с которых либо собиралась «подушный налог», либо сами они были собственностью владельца. Латинский термин *capitälis* образован от слова *caput*, то есть «голова», что подразумевало «количество голов крупного скота», находившегося во владении того или иного человека. В России такой единицей капитала становились «души», что означало на уровне государственного Логоса — единицы податного населения или те, что были собственностью крепостника.

Эта привязанность народа к административной территории и соответственно к налоговой системе сохранилась и после отмены крепостного права в 1861 году, но и после большевистской революции крестьяне в ходе индустриализации снова оказались привязанными к пространству — на сей раз в форме колхозов, которые они не могли по своей воле покидать.

Таким образом, на протяжении всей русской истории мы видим, как административное пространство Государства проникает в глубь народной среды, превращая ее — вместе с землей — в товар, объект купли/продажи с вполне определенным цифровым эквивалентом, то есть в «капитал».

Пространство как жизненный мир: народ и Земля

Крестьянство же, то есть русский народ, понимало пространство совершенно иначе. Для него оно было *Матерью-Землей*, то есть живым началом, средой, составляющей важнейшую сторону мира во всех его пониманиях — и как космоса, и как общины. Пространство здесь мыслилось как нечто живое, отчасти даже субъектное, *личностное*, имеющее свою волю и свои настроения, свои циклы и события. Народное понимание Земли переносило на нее свойства самого народа — прежде всего волю и общинную солидарность. Поэтому неурожай или иные природные бедствия воспринимались не как нечто механическое и отчужденное, но как сложный поворот в системе жизненного мира, где Мать-Земля гневалась на людей, мстила им за что-то, выражала недовольство или просто свои капризы. Пространство было не «априорной формой чувственности» и тем более не налоговой сегментацией административных

территорий, но важнейшим измерением интенционального акта, феноменом, находящимся *внутри* общинного круга. Это было человеческое — русское — пространство, часть семьи или села, почитаемая область, насыщенная богатой жизненной силой, место-пребывание предков, духов, а также семян и зародышей новых существ. Точнее всего такое народное пространство описывает греческий термин *φύσις*, что означает «сила, порождающая всходы».

Народное пространство было сакральным. Оно граничило сверху с уровнем Государства, а снизу с мирами Нави. Поэтому оно было промежуточным, дионисийским и диалектическим. Земледельческая община мыслила себя *частью пространства* (оседлость), и наоборот, пространство она воспринимала как *часть себя* самой (свобода поиска новых пахотных земель и отселения избыточного населения). Крестьяне несли Землю в себе и с собой, отсюда образ неподъемной сумы Микулы Селяниновича, в которой была сосредоточена вся «тяжесть земная». Важно, что речь идет о суме, то есть о чем-то подвижном, что люди могли носить с собой. Но лишь крестьяне (а не политическая элита, не князья и воины, не Государство) могли нести в себе Мать-Землю, так же как она, в свою очередь, носила на себе — в себе! — самих русских крестьян.

Если соотнести теперь между собой два уровня понимания пространства у русских, то мы получаем резкий и ярко выраженный *конфликт интерпретаций*. Для Государства Земля — это податная территория с источниками выплаты дани («душами»), которые желательно закрепить как можно надежнее — вплоть до превращения в товар. Для народа Земля — это жизненная среда, сам жизненный мир, тяжелый, но подвижный, жестокий и милосердный одновременно. Соответственно, естественным пониманием пространства для крестьянина была бы свободная жизнь, где решение о том, оставаться ли на месте или переходить на другое, принимали бы *сами* крестьяне. Таким образом, закрепощение крестьян было растянутым во времени *убийством Земли*, когда отчужденно механическая административная модель постепенно вытесняла собой жизненное пространство священного. Параллельно этому народ как живое начало заменялся населением как материально-территориальным понятием, имеющим денежный эквивалент, то есть народ как субъект со своим субъективным — феноменологическим, интенциональным — пространством превращался в объект, в товар и мертвый предмет купли/продажи, в капитал.

Дань: сакральная жертва или материальный сбор

Здесь следует рассмотреть и интерпретацию *ганиц*, которая также различалась на уровне Государства и на уровне Земли. Для Государства сбор дани был рутинной операцией, необходимой для поддержания телесного существования политической элиты. Сама эта элита ничего не производила и не создавала. Более того, ее жизненной целью была война (в случае воинства) или жертва (в случае священства), что подразумевало практики *уничтожения плоти*, а не ее *приумножения*. Сама плоть в традиционном аполлоническом обществе не считалась ни ценностью, ни чем-то достойным заботы и попечения, и поэтому заботу о телесном мире аристократы предоставляли низшим слоям общества — то есть народу (крестьянству). Сбор дани считался ими довольно презренной и низменной (профанной) формой деятельности, что отражено еще в Евангелии, где мытари, сборщики налогов, представлены в довольно негативном свете как презираемая всеми профессия. Собирая дань с крестьян, элиты занимались, по определению, чем-то низменным, поскольку забота о теле — его насыщение — не могло считаться благородной сферой деятельности. Напротив, ценностью была аскеза и воздержание, что яснее всего видно в этике традиционного священства и монашества. Там, где материальность вызывала повышенный ажиотаж у элит, само общество демонстрировало признаки упадка и вырождения. Эту особенность точно подметил Платон в своем «Государстве»¹, описав процесс деградации аристократии в олигархию через промежуточное состояние — *тимократию*. Тимократия — это такая форма правления, когда политические элиты начинают зависеть от материальных благ, получаемых как раз через сбор податей с крестьян. Однако в отличие от олигархии, где политическая власть полностью определяется размером материальных богатств, тимократия опирается на воинское сословие, ставящее выше всего честь, но уже затронутое стихией телесного вождения материальных благ. Русское государство вплоть до большевистской революции оставалось в контексте тимократии, причем это, в свою очередь, было растянуто во времени. Можно предположить, что начальная государственность строилась на чисто аристократическом принципе, а переход к тимократии происходил как раз по мере закрепления крестьян за территорией, что и было зеркалом этого более тонкого политического процесса. Однако отдельные признаки тимократии мы встречаем гораздо раньше — и на самом первом этапе русской истории, и особенно в эпоху удельной раздробленности.

¹ Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.

Очевидно, что в глазах крестьянства процесс выплаты дани — оброк, десятина, а также работа на барщине — представлял собой нечто качественно иное. Сами себя русские крестьяне, естественно, не осознавали механическими производителями пищи и товаров для знати. Государство в их жизни появлялось редко и чаще всего в форме сборщиков дани (подчас также в форме судебной инстанции). Основная жизнь крестьянина проходила в священном цикле аграрного бытия, где каждый этап имел сакральное значение и представлял собой органичную часть жизненного мира. Сама «телесность» и «материальность» крестьянской жизни выступала таковой лишь в глазах аристократии с ее четкой вертикальной трехфункциональной иерархией. Русский крестьянин не имел столь строгой иерархии и сами вещи окружающего мира воспринимал как эйдосы, знаки, нозмы и сакральные предметы, наделенные определенной долей субъектности, персональности и свободной воли. Мир крестьянина был человеческим вплоть до его глубин, поэтому в нем не могло быть по определению ничего чисто утилитарного, «низкого» или «материального». Такие таксономические концепты были совершенно чужды русским. Поэтому мир вещей был миром идей или *синтем* (у неоплатоников), то есть комплексных целостных единиц, в которых материальное и духовное были нераздельно сплавлены между собой.

В такой картине мира выплата дани также представляла собой *сакральную процедуру*, вписанную в общую структуру жизни как непрерывного и цельного обряда. Если сборщики дани изымали у крестьян материальные вещи — продукты, предметы ремесла и т. д., то крестьяне отдавали им не столько нечто телесное, сколько знаки, объекты силы и священные символы. Это и порождало синергию различных интерпретаций одного и того же акта. Если бы крестьяне осмыслили выплату дани как такое же профанное явление, как сами элиты, то рано или поздно это вызвало бы сопротивление, поскольку неэквивалентность такого обмена бросилась бы в глаза — одни только дают, а другие только берут. Сила никогда не была последним основанием для властной вертикали, всегда нуждающейся в дополнительной — и эссенциально важной — легитимации. Такой легитимацией выступала интерпретация крестьянами дани как *жертвы*.

Обряд принесения жертвы является центральной процедурой, представляющей собой важнейший конститутивный элемент общества как такового. Это особенно наглядно у архаических народов, которые трактуют жертвоприношение как акт взаимобмена между людьми и духами, между существами жизни и населением мира

мертвых, между этим миром и иным миром¹. Основа мировоззрения архаической общины состоит в *поддержании неизменного баланса*². В такой ситуации наличие каких-либо избытков представляется «излишками». Слово «излишек» в русском языке показательно, поскольку происходит от слова «лихо», то есть «зло». Избыток, излишество есть стихия зла, которая должна быть нейтрализована. Для этого и служит обряд жертвоприношения: в жертву приносятся «излишки», «проклятая часть»³. Это необходимо для того, чтобы извинить общину от концентрации зла, осмысленного как нарушение равновесия. Если в чем-то есть избыток, значит, рассуждает архаическое сознание, будет и недостаток. И этот недостаток может наступить в виде неурожая, смертей, эпидемии, стихийного бедствия, нашествия врагов или какой-то еще катастрофы. Поэтому *жертва есть прямой способ восстановить баланс*.

Именно так и осмысляет русский крестьянин дань. Государство для него представляет собой не мир людей, но мир духов. Политические элиты заняты войной, разрушением, убийством (воинская аристократия) и служением потустороннему (священство). Поэтому они и являются получателями жертв — как представители потустороннего. Государство не мыслится рационально; оно есть область духов, потустороннее царство, поэтому концепция Святой Руси интерпретируется народом в самом прямом смысле — Государство является сакральным, потусторонним, а значит, его представители сами суть духи или их посланники. Это и объясняет определенную покорность крестьян Государству, оно зиждется на особом толковании отношений с потусторонним, с областью Смерти, которая не лежит в той же плоскости, что и жизнь самих крестьянских общин. Следовательно, оброк, десятина или барщина — это форма крестьянского жертвоприношения, сакральный акт, обеспечивающий равновесие, урожай и устойчивость жизненного мира.

Здесь важно обратить внимание, что и сами сборщики дани могли забрать у народа только *излишки*. Если бы они изымали нечто большее, то крестьянские общины не смогли бы прокормить себя, а следовательно, воспроизводить потомство и производить новые продукты питания. Без крестьян вымерли бы и аристократы. Следовательно, математически достоверно, что изымались именно те объемы, которые были не критическими для поддержания непрерывности хозяйственного земледельческого цикла. В тех случаях, когда это правило нарушалось, начинались бунты, голод и политическая систе-

¹ Мосс М. Опыт о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: КДУ, 2011.

² Дугин А.Г. Этносоциология.

³ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

ма рушилась. Это подчас происходило при правлении отдельными княжествами или даже вотчинами временщиков, чувствовавших, что их власть крайне ограничена во времени — например, перед лицом более сильных и влиятельных князей или властелинов, готовых в любой момент отобрать у временщиков их владения.

Другое дело, что по мере превращения народа в население, то есть в ходе закрепощения крестьян и обращения их в холопов, эта двухуровневая эквивалентность обмена (сакрального со стороны крестьян и профанного со стороны политической элиты) пропадала. Крепостной превращался из субъекта обмена в бездушный инструмент, отчуждался от своей народной, сакральной природы. Теперь все, что он производил, принадлежало хозяину, и, таким образом, факт жертвы пропадал. На материальном уровне это могло быть даже незаметным, так как для поддержания жизни и баре оставляли необходимый минимум своим крепостным и даже в определенных случаях спасали их от голода в неурожайные годы. Но на уровне отношений Земля/Государство, народ/элита это было фундаментальной трансформацией. В крепостничестве исчезала и субъектность крестьянина, и сакральность его бытия, и метафизика его жертвы. Он утрачивал не просто свободу передвижения (что, впрочем, было также чрезвычайно важно с символической точки зрения), но *свой статус в структуре мира*. На место самобытного крестьянского сознания становилось сознание холопское, которое представляло собой пародию на образ мысли барина. Холоп осознавал самого себя как объект, как инструмент, и соответственно, в качестве субъекта воспринимал лишь самого барина. Тем самым холоп отрывался от народной стихии, от особой крестьянской субъектности, постепенно превращаясь в слугу или холоуя. Идеальный пример такой трансформации сознания описан в образе Смердякова в «Братьях Карамазовых»¹ Ф. Достоевского.

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 9–10. Л.: Наука, 1988–1996.

Глава 13. Государственное время и крестьянская вечность

Государство как время и их метаморфозы

Аналогично тому семантическому дуализму, который мы наблюдаем в отношении к пространству, существует и дуализм русского времени.

Государственное время основывается на структуре христианской темпоральности, воспроизводящей основные этапы ветхозаветной истории, вписывающей русское общество в структуру христианских народов и, наконец, утверждающей в будущем эсхатологическое событие — конец времен. Концу времен должно предшествовать отступление от веры и приход Антихриста, а затем — после краткого срока его правления — Второе пришествие Христа. Именно такая модель понимания логики времени заложена в самые первые русские летописи — в частности, в «Повесть временных лет»¹. Государственное время линейно и телеологично, то есть направлено к определенному концу, чья семантика обоснована христианской эсхатологией.

Такое линейное время положено в основу Юлианского календаря. Время отсчитывалось от 1 марта 5508 года до Р.Х. (в другой версии от 1 сентября 5509 года до Р.Х.), и эта дата считалась моментом Сотворения мира в византийской традиции, воспринятой православными славянами — русскими, болгарами и сербами. Это обуславливалось представлениями о «годе Бога», равном тысяче солнечных лет, и преданием о том, что Христос пришел в мир в середине 6-го великого дня, в Субботу Бога. Соответственно, конца времен ожидали около 1500 года по Р.Х., и падение Константинополя от турок в середине XV столетия большинством православных истолковывалось как признак приблизившегося конца.

Крещение Руси приходилось приблизительно на середину 7-го божественного дня — Воскресенья. Поэтому русские вступали в историю (в ее христианском толковании) в самый последний период, и это во многом предопределяло в глазах политических и церковных элит миссию Русского государства — «последние должны стать первыми».

¹ Повесть временных лет.

Эта линейная модель времени была одной из версий иранской онтологии, которая и обуславливала не только линейность истории, но и ее фундаментальную зависимость от момента конца и финальной стадии¹, где должно произойти важнейшее событие — Второе Пришествие. Таким образом, вся история становилась непрерывным *ожиданием*, которое предопределяло ее линейность и ее телос. У времени есть цель, и движение к этой цели и составляло содержание исторического процесса.

Русские как народ вписывались хрониками в эту телеологическую структуру. Они считались потомками Иафета, сына Ноя, что сближало их с другими индоевропейскими народами.

• Потомство Иафета также: варяги, шведы, норманны, готы, русь, англý, галичане, волохи, римляне, немцы, корлязи, венецианцы, фряги и прочие, — они примыкают на западе к южным странам и соседят с племенем Хамовым².

• Афетово же колѣно и то: варязи, свей, урмане, готѣ, русь, аглянѣ, галичанѣ, волохове, римлянѣ, нѣмци, корлязи, венедици, фряговѣ и прочий, присѣдять от запада къ полуденную и съсѣдятся съ племенем Хамовомѣ.

Согласно летописцу, первым, кто принес христианство к славянам, был апостол Андрей, поднявшийся из Херсона от устья Днепра до Новгорода, провозвестивший славянам великую судьбу. Но Крещение Руси произошло девять веков спустя, когда пророчество апостола Андрея и сбылось. Так, славяне были включены в линейное время, хотя о ранних периодах их истории до принятия христианства летописцы повествуют неохотно и неопределенно, приводя лишь несколько разрозненных преданий и легенд. Полноценная история начинается с Рюрика и установления Киевской Руси, которая становится христианской державой при Владимире. Прежняя же история славян для христиан большого значения не имела, и вместо нее изучалась история ветхозаветных иудеев и отчасти греков, римлян и других христианских народов.

Отсутствие внимания и большого интереса к прошлому компенсировалось в русском (официальном) мировоззрении значением *эсхатологии*. Славяне поздно приняли Христа, и уже сам этот факт указывал на их связь с эсхатологическими условиями. Главное для славян заключалось не столько в прошлом, сколько в будущем, где им суждено было сыграть важную роль в финальном событии — в мистерии конца времен. Этот эсхатологический

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

² Повесть временных лет. С. 64–65.

горизонт и предопределял структуру государственного календаря. Киевская, а позднее Владимирская и Московская Русь была государством, обращенным к тайне конца. Сама эта государственность толковалась в византийском ключе как катехон, ὁ κατέχων, удерживающий¹. Эта фигура была упомянута во «Втором послании апостола Павла к Фессалоникийцам» и описывает того, кто не дает «сыну погибели» (Антихристу) прийти в мир, то есть препятствует финальной апостасии и концу света. Это место звучит так:

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

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

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

• 9. И истребит явлением пришествия Своего, того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными².

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

• 7. τὸ γὰρ μυστήριον ἥδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.

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

• 9. οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους.

В церковно-славянском соответствующий текст излагается следующим образом:

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

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

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

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

² Второе послание апостола Павла к Фессалоникийцам. Гл. 2:6–9.

русское слово «держава», а также изначальный смысл слова «власть», то что «держит», владетель, властитель, обладатель.

Таким образом, само Государство есть «удерживающее», а верховный правитель — «удерживающий». В строгом толковании «удерживающим» (ὁ κατέχων) для всех православных был византийский Император, а «удерживающее» — τὸ κατέχον — Византия. Но в какой-то мере все православные монархии отчасти выполняли именно эту функцию, что и определяло их место в истории. Государство само по себе — важнейший концепт линейного телеологического — византийского — времени, поскольку оно отмечает собой «настоящее» и препятствует приходу «будущего» в лице «сына погибели». *Государство и есть время* в его православном толковании, поскольку оно призвано отдалять конец света и момент апостасии, и следовательно, время длится *потому*, что существует Государство, и в конце концов, время и есть Государство как гарант порядка, традиции и преемственности. При этом такое государственное время или *время-государство* всегда соседствует — концептуально — с *бездной* конца истории, то есть с «тайной беззакония». *Стоит только Государству ослабнуть, время обрушится в пропасть конца*. Государство и календарь существуют перед лицом этого конца и обуславливают своим существованием его *откладывание*, его промедление. Но это происходит в непосредственной близости от живой и активной — находящейся уже здесь и сейчас — угрозы. Поэтому Государство как время есть само по себе процесс напряженной борьбы с Антихристом, который находится в непосредственной концептуальной близости к Государству — на его временной границе. Государство в своем будущем измерении *граничит* с Антихристом. Пока Государство есть, тайная беззакония еще не наступила. Когда же оно ослабнет или перестанет быть христианским, «сын погибели» беспрепятственно ворвется в мир и обрушит время. Поэтому официальная история русской государственности изначально была трагичной и апокалиптически заостренной. Государство было миссией, и само его существование представлялось прежде всего секвенциями эсхатологических сражений.

Особенно остро это осмыслялось в XV веке, когда подходило к концу 7-е тысячелетие от Сотворения мира, и когда Византийская Империя (τὸ κατέχον) пала. Это в глазах православных народов стало явным знамением приближающегося конца. Именно в этот период на Руси и рождается идея Третьего Рима, согласно которой падение Византии еще не означает прихода «сына погибели». Сама Византия наследовала миссию Рима, то есть функции имперского катехона, став Вторым Римом. Отныне же эта миссия переносилась на Русь, ко-

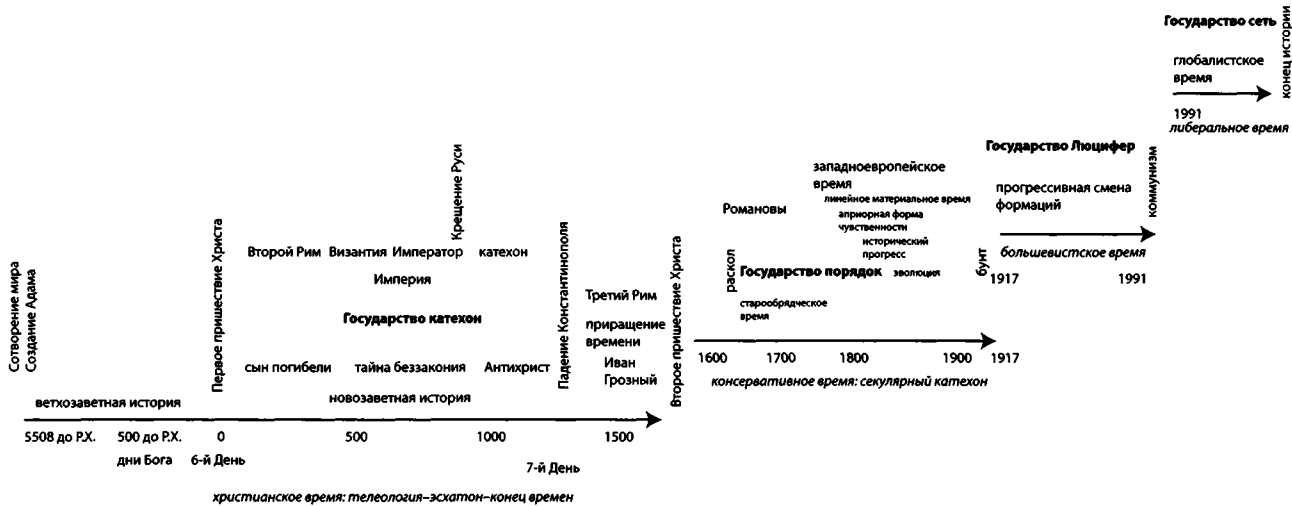
торая провозглашалась Третьим Римом¹. Таким образом время получало *приращение* в форме особого цикла, связанного с Московской государственностью. Греческое время исчерпалось, но русское время продолжалось. Таким образом Русское государство становилось *самим временем* — причем в большей степени, чем это было ранее. Константинополь, Второй Рим, не смог больше сдерживать натиск «тайны беззакония», но Москва еще держалась и держала мир, повисший над бездной. Это и было кульминацией русской — государственной — истории, когда весь исторический процесс, начиная с ветхозаветных эпох, стянулся к русской державе. Тогда же Иван IV (1530—1584) был венчан *царем* (то есть официально принял титул Императора, катехона — ὁ κατέχων), а само Русское государство стало из великого княжества *царством* (τὸ κατέχον), уже не условно, а полноценно и эксклюзивно.

Так в Московском царстве XVI века сбилось ожидание об исполнении русским государством эсхатологической миссии. Теперь над бездной висела сама Русь, ставшая последним оплотом христианской истории, ее финальным аккордом. Отсюда тревога и эсхатологическое напряжение правления Ивана Грозного, его глубинный надрыв и жестокие парадоксы. Антихрист — как конец истории — стоял вплотную к временным границам Русского государства, которое оставалось единственным очагом сопротивления стихии конца.

В XVII веке произошел кризис этого эсхатологического ожидания, что вылилось, с одной стороны, в секуляризацию и утрату апокалиптических предвосхищений, а с другой, в духовное восстание старообрядчества, напротив, провозгласившего свершившийся приход «тайны беззакония» и конец катехона, Третьего Рима.

Государство встало на путь секуляризации, обмирщвления, что привело к отказу от культуры ожидания и обоснования времени эсхатологическим горизонтом. Утратив цель и миссию, Государство превратилось в самостоятельный и самодостаточный институт поддержания порядка. Но линейность календаря и времени сохранились, хотя отныне без ясной телеологии. Государственное время текло вперед, но при этом само Государство по-прежнему — отчасти по инерции — оставалось «катехоническим» явлением. Однако вместо «тайны беззакония» оно противостояло условной угрозе социального хаоса, бунтов и протестов. Так происходила секуляризация катехона и государственного времени в целом. Это еще не было европейской идеей прогресса, так как Государство выступало как синоним

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историкал. Народ и государство в поисках субъекта. См. также: Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести; Он же. Русская Вещь. Т. 1—2.



Структуры государственного времени в различных фазах русской истории

консервативного сохранения существующего порядка, но не было и эсхатологическим институтом, обусловленным Апокалипсисом. Линейное время Санкт-Петербургской эпохи было консервативным по своей структуре, то есть противостоящим не столько наступлению конца времен и приходу Антихриста, сколько самой мысли о том, что у времени может быть конец и что приход Антихриста может стать реальностью. В этом Санкт-Петербургское секулярное время вошло в противоречие со *старообрядческим временем*, которое мыслило русскую действительность с конца XVII века как наступивший конец времени и эпоху апостасии.

В XIX веке на уровне политических элит постпетровской Романовской России стали распространяться представления о времени в духе европейского Модерна, то есть чисто линейного процесса, лишённого какой бы то ни было телеологии. История стала восприниматься как прогресс, поток становления, а само время — как априорная форма чувственности, то есть как одно из двух принципиальных условий существования природы, материального мира. Так как образование было частью Государства, то распространение таких западноевропейских идей в российских университетах, училищах, гимназиях и лицеях приводило к насаждению нового понимания Государственного времени, разделившегося на светскую историю, ведущую к просвещению и прогрессу, и материальное необратимое время как условие существования мира объектов, движущихся вдоль линейной оси.

После большевистской революции государство развило это западноевропейское модернистское представление о времени, но в отличие от Романовской секулярной Империи, теперь Государство превратилось в *прогрессивное время*, заменив собой Государство как *консервативное время* эпохи Романовых. При этом коммунистическая модель истории снова обратилась к эсхатологии, но только на сей раз секулярной и материалистической, утверждающей, что целью исторического процесса является построение коммунистического общества, движение к которому и оправдывало существование и миссию — социалистического — Государства.

После конца СССР Государство приняло модель либерального времени, сохраняющего вектор прогресса и становления, но отрицающего роль самого Государства и коммунистическое толкование истории. Отныне время учреждалось на уровне элит как *постмодернистское время*, связанное с новыми технологиями, сетями и ускорением, что требовало преодоления государственных границ и перехода к «единому человечеству» под началом Мирового Правительства. Такое время выражалось в глобализации как логическом заверше-

нии социального прогресса и в том, что американский философ Фрэнсис Фукуяма назвал «концом истории». Политические либеральные элиты России, сменившие коммунистов, установили это время глобализации в качестве нормативного.

Хотя в эпоху правления Путина это время глобализации было отчасти поставлено под вопрос консервативным поворотом, речь шла лишь об определенной коррекции, не отменяющей общего — в целом либерального и глобалистского — тренда.

Таким образом, само государственное время в русской истории прошло серию структурных трансформаций, что на каждом этапе означало глубокую ревизию самой природы государственности, тесно сопряженной, как мы видели, с толкованием сущности времени политическими элитами.

Сожжение времени

Совершенно иначе организовано народное — крестьянское — время. Здесь линейность полностью отсутствует и преобладает совершенная и устойчивая цикличность. Цикл, ритмическая смена постоянно повторяющихся фаз — сезонов — есть классическое выражение драматического ноктюрна. Поэтому народное время разворачивается в соответствии с совершенно иным сценарием, нежели государственное — в нем нет ни строгих оппозиций, ни эсхатологии, ни самой фундаментальной стихии ожидания. Оппозиции здесь вплетены одна в другую, и не имеют обостренной эксклюзивности. Соответственно, базовые для государственного времени категории — катехон/тайна беззакония, порядок/бунт (хаос) и т. д. — не имеют значения. Жизнь и смерть, день и ночь, лето и зима сменяют друг друга в постоянном ритме, и все процессы в таком круговращении принципиально обратимы: у народного времени не может быть ни конца, ни цели. Оно есть замкнутое само на себя выражение динамической круговой вечности.

Если государственное время восходит через христианскую доктрину к иранской — дуальной — парадигме, которую мы условно назвали «дуальным платонизмом»¹, то крестьянское время русского народа стоит ближе к эллинской парадигме и «недуальному платонизму»². Здесь время есть отражение вечности и поэтому стремится к воспроизводству одного и того же. Круговое движение планет у эллинов интерпретировалось как имитация неизменности идей. Крестьянский жизненный цикл также есть своего рода обрядовое

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

воспроизводство вечности. Если Государство есть время, то крестьянство (народ) есть *живая вечность*, или по крайней мере ее представительство в телесном мире. Народ в своем внутреннем бытии есть эпифания единой структуры, которая остается неизменной в своей сущности, и проходя череду трансформаций — смертей и рождений — ничего не приобретает, но и не утрачивает.

Поэтому крестьянский календарь представляет собой замкнутый круг, который состоит не из *событий*, но из *сезонов*, то есть из ритмического повторения одних и тех фигур, воспроизводимых с различными вариациями. Но эти вариации не составляют события. Событие это нечто уникальное и неповторимое, и оно принадлежит к стихии линейного времени. Крестьянское время состоит из воспроизводства эйдетических секвенций, высший смысл которых состоит именно в рекурсивности. Снова и снова проигрывается с незначительными вариациями одна и та же гамма, заставляющая обращать внимание не на ноты, которые заранее прекрасно известны и предсказуемы, но на оттенки, нюансы, детали или необычные отклонения, только еще более подчеркивающие неизменность обобщающего узора — знакомой досконально известной мелодии.

Такая замкнутость аграрного цикла проявляется в самом понимании жизни и ее основ. Жизнь не есть оппозиция смерти, *жизнь есть инобытие смерти, как смерть есть инобытие жизни*. Поэтому все умершее живо, а все живое мертво. Предки не принадлежат прошлому, они живут в настоящем и будут жить в будущих поколениях. Народ в своем самосознании есть воспроизводство самого себя, круговращение ограниченного набора одних и тех же личностей, которые сами по себе суть ракурсы единого общего Предка, живущего сквозь них. Люди умирают, чтобы родиться, как зерно сгнивает в земле, чтобы дать жизнь колосу. Аграрная метафора злака здесь пронизывает саму стихию времени. Страдание есть наслаждение, а наслаждение — страдание. Так, зерно подвергается гибели, потом колос падает от удара острого серпа, затем жернова стирают его в муку, которая, пройдя огонь печи, становится хлебом. И хлеб, в свою очередь, отдает себя людям, завершая цикл. Люди же сеют зерно снова, и так повторяется в нескончаемых витках. При этом сами люди — тоже зерна. Они дают жизнь другим, страдают и трудятся, а затем гибнут, сходя в могилу. Но как зерно, пройдя все испытания, дарит жизнь тем, кто его ест, так и человеческие страдания несут в самих себе залог возрождения и праздника, великой трапезы, в которой соучаствуют живые и мертвые.

Показательно описание быта древних славян, приписываемое «Повестью временных лет» апостолу Андрею.

• И пошел к варягам, и пришел в Рим, и поведал о том, скольких научил и кого видел, и рассказал им: «Диво видел я в Славянской земле, когда шел сюда. Видел бани деревянные, и натопят их сильно, и разденутся и будут наги, и обольются мытлью, и возьмут венники, и начнут хлестаться, и до того себя добьют, что едва вылезут, чуть живые, и обольются водою студеною, и только так оживут. И творят это постоянно, никем же не мучимые, но сами себя мучат, и то творят не мытле себе, а <...> мученье». Те же, слышав, удивлялись¹.

• И иде въ Варягы, и приде в Римъ, исповѣда, елико научи и елико видѣ, и рече имъ: «Дивно видѣхъ землю словенску, идущю ми сѣмо. Видѣхъ банѣ древяны, и пережугуть я велми, и сѣвлекутся, и будутъ нази, и обольются мытлью, и возмутъ вѣники, и начнутъ хвостатися, и того собѣ добьютъ, одва выльзуть еле живы, и обольются водою студеною, и тако оживут. И тако творять по вся дни, не мучими никымже, но сами ся мучать, и то творят не мытву себѣ, а <...> мученье». И се слышавше, дивляхуся.

Здесь подчеркивается, что обряд славянской бани предназначался не для мытья, но для особой формы *ритуального мучения*, страдания. Это фундаментальный обряд, воплощающий в себе сущность народного времени. Жар и хлестание прутьями — это страдание и смерть, а обливание холодной водой — жизнь и возрождение. Чередования огня и воды, жара и холода, пытки и наслаждения представляют собой две половины всякого цикла. Это судьба зерна и судьба человека: смерть переходит в жизнь, а жизнь в смерть. Баня здесь представляет собой особый род святилища, где происходит славянское посвящение в тайну цикла. Человек отчасти воспроизводит *судьбу хлеба*: он проходит через жар (печь), удары (жатва, молотьба) и размягчается водой как тесто. Фактически баня выпекает человека, обновляет и воссоздает его заново. Отсюда множество поверий, связанных с баней — от существования особого духа (банника) до использования помещения бани для обрядов исцеления и обычая ставить бани поодаль от основного жилища как «нечистое» место. Баня — это своего рода могила и печь, где происходит таинство обновления жизни.

Годовой цикл является прообразом всех остальных. Зимняя часть соответствует Смерти и Нави. Это сфера женского начала и гипохтонических стихий. Осенью происходит спуск в Навь, а весной — подъем к Свету. Символические обряды сопровождают весь цикл, обра-

¹ Повесть временных лет. С. 66–67.

зую крестьянский народный календарь, к которому мы уже не раз обращались при интерпретации религиозных сюжетов и гештальтов. Годовой календарь и был главной священной книгой русского народа, читаемой снова и снова. По сути, любой рассказ, всякая сказка или предание так или иначе были связаны с этим годовым циклом, а каждый герой, ситуация или коллизия имели локализацию в структуре священного года.

Показательно, что два главных праздника, связанных с почитанием мертвых у русских приходились на весну (Радоница) и на осень (Дмитровская суббота), что в структуре календаря образовало осенне-весеннюю ось, обозначавшую вход в Навь и выход из Нави. Навь была областью предков, куда уходили люди и откуда они возвращались вновь. При этом рассматривать такое отношение к предкам у русских как разновидность перевоплощения душ было бы совершенно неверно. В крестьянской антропологии вообще отсутствовало представление об индивидуальной душе, об индивидуальности как таковой¹. Человеческая особь определялась своими эйдетическими свойствами — принадлежностью к полу, роду, месту жительства, иногда профессии. Собственно говоря, возвращались из области Нави не просто те же души, но *один и тот же* родовой архетип, который нес в себе не память о предыдущих рождениях, но общее знание об архетипических структурах крестьянской вечности, которая в целом почти не зависела от событий, так как событий в таком замкнутом само на себя времени просто не могло быть. Отсюда отсутствие самих предпосылок для индивидуальности или линейной истории.

Круговое время исключало *линейность как накопление*. Мы видели, что для поддержания баланса в отношениях с живой стихией Земли крестьяне практиковали ритуальное жертвоприношение излишков. С точки зрения времени такую жертву можно рассмотреть как обрядовое уничтожение *лишнего времени*, времени накопления, одностороннего поступательного увеличения количества вещей или знаний. Весеннее сожжение куклы Марены-Зимы и было ритуалом *сожжения времени*, которое таким образом укрощалось, нейтрализовалось и превращалось в круг.

Очевидно, что такое понимание времени на уровне русского народа принципиально отличалось от государственного времени, кото-

¹ По сути, эти представления проникают в народную среду вместе с христианством и становятся постепенной опорой для упорядочивания сбора дани («подушной») или подсчета живого капитала в лице крепостных. В этом — государственном — смысле души в целом (как у Гоголя) являются заведомо «мертвыми», потому что строго и жестко отрезаны от единой народной крестьянской души, от онтологии бытия Предка.

рое не только менялось в контексте своих семантических телеологических структур, но и переходило на разных стадиях русского историаала от одной парадигмы к другой. Крестьяне же жили круглым временем своей аграрной вечности *параллельно* государственному времени. Но так как Государство старалось контролировать эпистемологические установки населения, то народу приходилось обратно перетолковывать линейные структуры в циклическом ключе. Литургический цикл христианского календаря и сами поворотные моменты истории Иисуса Христа давали для такого перетолковывания прекрасные основания. Рождество, Крещение в Иордане, Преображение, Крестная Смерть, Спуск во ад, Воскресение и Вознесение Христа представляли собой логичную и стройную картину солярного года. Богородица сближалась с Матерью-Землей, а различные святыне, как мы видели, воплощали в себе сакральные гештальты священного цикла. Поэтому христианская линейная — эсхатологически ориентированная — история на уровне Государства становилась *христианским кругом* на уровне народа.

Избранность Третьего Рима в крестьянском сознании утрачивала свою апокалиптическую составляющую и преломлялась в сакральность Святой Руси, не зависящую от времени, вечно воспроизводимую в драматизме года.

Консерватизм Санкт-Петербургского периода толковался как циклическое постоянство, а материалистическое понимание времени, пришедшее в XVIII веке из Западной Европы, соответствовало телесности земляной стихии. И даже коммунистическое представление о прогрессе народное сознание интерпретировало как праздник возвращения мертвых, что особенно наглядно в произведениях Андрея Платонова — прежде всего в «Чевенгуре» и «Котловане»¹. Даже либеральный постмодернизм и глобализацию, включая «конец истории», народное сознание трактует в своем ключе — как избавление от линейности, разложение тупа цивилизации, необходимое для великого возрождения. Любая оппозиция снимается здесь в диалектике цикла, и каждая следующая попытка Государства навязать линейность наталкивается на тонкую герменевтическую процедуру искривления времени, его замыкания в крестьянский круг.

Так в русской истории развертывается нескончаемый конфликт интерпретаций относительно природы времени: государство старается *выпрямить* вектор времени как необратимо направленную стрелу, а народ с таким же упорством *выгибает* из него окружность. Такая суперпозиция и дает общую структуру русского времени, ко-

¹ Платонов А.П. Чевенгур // Платонов А.П. Чевенгур: Роман; Котлован: Повесть.

тору можно уподобить семантической спирали, сочетающей определенную линейность с определенной цикличностью.

В Элевсинском сценарии мистерии зерна крестьянская вечность находит свое высшее выражение. Поэтому воспроизводство одного и того же становится не механическим, но экстатическим — в момент кульминации происходит необратимое преобразование русского человека, что завершается стихией мистериальной эпоптии. В сложной диалектике отношений с государственным временем, с государством-как-временем народ, начиная с какого-то момента, не просто уклоняется от его линейности, но принимает вызов и предлагает свою трактовку эсхатологии. Такой крестьянской эсхатологией — подчас остающейся в контексте православной ортодоксии, подчас выходящей за ее границы — становится греза о Царстве Земли как всенародной исторической эпоптии, венчающей всю секвенцию истории как мистерии. Народ как бы соглашается на утрату вечности и вхождение в линейный процесс, но лишь с тем условием, чтобы обрести вечность заново и на сей раз навсегда в мистериальном Событии, совпадающем с моментом чудесного рождения Сына. Это вполне может сочетаться с православным представлением о последнем времени, но может приобретать форму народничества или даже коммунизма в его русской трактовке. Царство Земли — это момент тотального преобразования всей действительности, что включает как людей, так и все остальные модальности онтологии, которые в крестьянском жизненном мире не могут быть оторваны от феноменологии. В чаянии этого Царства состоит воля народа как субъекта не просто победить Государство, но преобразить его, придать ему конкретный и живой характер Света Земли.

Глава 14. Русский субъект и архетипы русского пола

Государственный человек: индоевропейская субъектность высших сословий

Фундаментальное семантическое различие между интерпретацией русского народа и государственных элит распространяется и на все остальные аспекты жизни и мышления. Так, мы имеем дело с *двойной антропологией* — с представлением о человеке Государства и о человеке Земли.

Человек в оптике Государства соответствует классическим представлениям индоевропейской антропологии применительно к высшим слоям трехфункциональной системы. Это человек диурнического — аполлонического — типа с ярко выраженной рациональной волевой субъектностью, стоящий перед лицом Смерти и сражающийся с ней. Ярче всего такой тип представлен в русских князьях, дружинниках, боярах и их отражениях в богатырских легендах и волшебных сказках. Архетипический русский воин, солярный субъект, как и у многих других народов, выступает в роли героя, удалца, царевича — откуда хрестоматийный образ Ивана-Царевича. Его свойства в русской традиции:

- бескомпромиссная борьба со Смертью и «ночными» чудовищами, которых он побеждает силой или хитростью;
- брак с царевной (иногда наделенной волшебными чертами — следы палеоевропейского матриархата);
- наличие светлого и быстрого ума, которым он пользуется в своих путешествиях и приключениях;
- доброта в отношении окружающего мира и населяющих его существ, справедливость и отсутствие жестокости (это качественно отличает именно русского Царевича от героических гешталтов иных индоевропейских народов — сарматов, иранцев или германцев);
- молодость и удаль, иногда граничащие с безрассудством.

Такой воинственный субъект обладает всеми классическими свойствами, нормативно вкладываемыми в понятие «человек» в ин-

доевропейских культурах. Он представляет всегда самого себя, а все его деяния носят характер уникальных и необратимых событий. Даже если благородство зависит от принадлежности к династии, сама эта династия основана на том, что тот, кто ее заложил, осуществил некогда последовательность деяний, которые в общественном сознании были интерпретированы как уникальные, одноразовые и неповторимые события. В русском героическом эпосе происхождение богатырей не имеет большого значения: подвиги совершают лично они, они сами как полноценные и законченные субъекты, приносящие в действительность *Ereignis*, то есть неповторимую линейность осмысленного и волевого акта. Поэтому их битва со Смертью или с замещающими Смерть врагами и чудовищами есть трагический поединок с их собственной Смертью, столь же личной, единственной, эксклюзивной и неповторимой, как и они сами.

Соответственно, государственная антропология оперирует с концептом «князя», который и выступает классическим героем летописей, хроник и повествований. Князь, как историческое воплощение сказочного Ивана-Царевича, это воплощение нормативного государственного субъекта. Его дружба или вражда, его войны или мирные договоры, его союзы и походы, его завоевания и его оборона, его женитьба и его потомство — все это и составляет содержание государственной жизни, поскольку только деяния («жесты») князя имеют значение событий. Князь всегда действует в условиях «чрезвычайного положения» (*Ernstfall*)¹, так как принимает все важнейшие решения, опираясь исключительно на свою *субъектность* — то есть на волю и ум. И всякий раз он рискует жизнью, поскольку за фатальную ошибку расплачивается прежде всего он сам.

Как Государство в целом в контексте христианского представления о катехоне находится над бездной, в любой момент угрожающей его смести, и соответственно, Государство в такой ситуации и есть время (политическое время), так и князь как персонифицированная стихия Государства стоит перед лицом своей Смерти, а его земная жизнь и является главным содержанием эпохи. Отсюда обычай строить периодизацию истории по именам правящих монархов. *Жизнь князя есть мера антропологического времени*. В нем живет индоевропейский — диурнический — субъект.

Также перед лицом Смерти проходит и бытие жреца, священника (или монаха). Однако жреческое сословие всматривается в Смерть *пристальнее*, чем воинское, и распознает внутри зоны Смерти две области — святости и ада. Битва жреца (монаха) переносится в глубь

¹ Шмитт К. Диктатура. СПб.: Наука, 2005.

онтологии, и его субъектность противостоит не столько Смерти в целом, сколько зияющей в ней бездне. Поэтому жрец (монах) развивает субъектные свойства с еще большим оттачиванием умозрительно-го начала. Если у князя преобладает воля, то у жреца — ум, хотя оба свойства активно развиты и у того и у другого. Если князь рискует собой, своей земной жизнью, то священник (монах) — своей душой, то есть бессмертной вечной жизнью. Соответственно, именно жреческое сословие и монашество развивали на Руси философию, теологию, науку и нравственность, выступая главными учителями всего общества. Собственно богослужения и церковные требы были лишь частью священнической миссии, основой которой было формирование солнечной нравственной личности, то есть воспитание субъекта в его диурническом измерении.

Самым полноценным и совершенным путем реализации такого идеала умозрительной субъектности было монашество, которое ставило перед собой цель реализовать полноту человеческих возможностей путем аскезы и духовного восхождения по духовным степеням. Монах был идеальным гештальтом духовного субъекта, в котором аполлоническая антропология достигала своей кульминации.

Показательно, что монах редко появляется в сказках или преданиях, а там, где это происходит, он, как правило, представлен «святым» и функционально сближается с ангелом. Этот сегмент антропологии полностью лишен хтонического измерения и поэтому для народного — земного — воображения большого интереса не представляет. Показательно, что также редко в русских сказках встречается и образ «мудрого старца» (синоним жреческого архетипа). Все главные советы героям сказок и былин дают, как правило, более экстравагантные персонажи — волшебные животные, деревья или иные предметы, женские духи, оборотни и т. д. Это указывает на то, что область жреческой субъектности чрезвычайно далеко от народного горизонта, куда образ «попа» имеет шансы попасть лишь в том случае, если он отличается признаками (как правило пороками) низших каст — чаще всего жадностью или похотью, характерными негативными признаками третьей функции, а также глупостью, чем в глазах элит отличается простой люд в целом.

Если сложить эти свойства князя и священника (монаха), мы получаем законченную модель нормативной антропологии, которая поддерживалась всем могуществом русской государственности — вплоть до эпохи модернизации и европеизации, когда под влиянием западноевропейской культуры Нового времени этот рациональный волевой субъект стал утрачивать свои элитные — героические — свойства — мужество, мудрость, аскетичность, жертвенность и т. д.,

а его рациональность и волюнтаризм, сохраняя индивидуальную выделенность, стали проецироваться на гештальт буржуа. Однако в полном смысле слова буржуазной антропологии в России так и не установилось, поскольку вплоть до большевистской революции 1917 года в обществе все же преобладало аристократическое и консервативное представление о человеке. Мы определили эпоху секулярной, но все же еще консервативной, государственности (династия Романовых) как переход от аристократии к тимократии. А в тот момент, когда в западноевропейских обществах Нового времени окончательно утвердилась олигархия (власть торговцев), в России власть захватили большевики, идеологические противники буржуазного класса, который они немедленно принялись уничтожать на корню.

Поэтому в области государственной антропологии от элитарного норматива произошел скачок к «новому человеку» коммунизма, мнимая буржуазный гештальт практической рациональности и ограниченной (короткой) воли. Коммунистическое Государство-Люцифер, ставящее своей целью «ускорение социального и исторического прогресса», установило в качестве образца новый антропологический тип, представляющий собой идеальный образец городского пролетария, который в российских условиях, где буржуазные отношения, индустриализация и урбанизация находились в начале XX века еще в зачаточном состоянии, был чистой абстракцией. В данном случае государственный человек был наделен механической железной волей (наподобие фабричной машины) и особой формой сознания, совпадающей с парадигмой марксистской матрицы. Такой коммунистический (красный) субъект представлял собой экстравагантную и экзотическую версию особого издания европейского Модерна, вполне соответствующую люциферической природе самого Государства в его коммунистическом (социалистическом) толковании. Это был своего рода мыслящий робот, отражающий коллективную волю рабочего класса как исторического феномена. Но даже в этой inferнальной пролетарской пародии на человека можно угадать отдаленные отголоски понимания субъекта в его государственном измерении: как бы то ни было, человек в коммунизме считался прежде всего индивидуумом, хотя и наделенным не столько частным, личным сознанием, сколько коллективным и классовым. Точнее всего этому соответствует гештальт робота как отдельной особи, управляемой общей программой (коммунистической идеологией).

Более подробно место советского периода в контексте русского историаля мы рассматриваем в другом томе «Ноомахии»¹, сейчас же

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историаля. Народ и государство в поисках субъекта.

следует подчеркнуть, что на всем протяжении русской истории Государство имело свою нормативную антропологию — изначально индоевропейскую (две высшие функции — воины и жрецы) и воспринявшую в целом теологически и догматически обоснованные христианские представления о человеке и его природе. Лишь под влиянием европейского Нового времени и особенно в период главенства экзотической коммунистической идеологии от этого индоевропейского образца Государство частично отступило, сохранив, однако, при этом некоторые принципиальные характеристики человека — признание его обособленным смертным существом, наделенным умом и волей.

В посткоммунистическую эпоху поворот к либерализму и глобализации сделал актуальными новые — на сей раз постмодернистские, сетевые, ризоматические — нормативы человека, что превратило само Российское государство в генератор антропологического распада — ультралиберализма, индивидуализма, легитимации перверсий и т. д. Но с начала XXI века снова наступил консервативный поворот, затормозивший активную фазу разложения российского общества, активно развивавшегося в 1990-е годы. Государство же снова — правда в чрезвычайно урезанном и невнятном виде — заявило о возвращении к катехоническим функциям, которые, однако, представляли собой пародию на секулярный консерватизм эпохи Романовых, а тот и сам, в свою очередь, был пародией на полноценный эсхатологизм государственности Московского царства (Москва — Третий Рим).

В каком-то смысле *государственный человек* был диурническим идеальным существом, своего рода ангелическим образцом, в котором все земные и плотские стороны были минимализированы или помещены на периферию. Поэтому Государство оперировало с концептом «небесного человека», к чему стремились князья и священники (монахи), стремящиеся воплотить свою человечность в активную секвенцию необратимых событий, сделав свою жизнь закономерной тканью истории. Таким образом, русские элиты входили в стихию государственного времени, всегда (за исключением советского и либерального периодов последних ста лет) соотнося свою человеческую природу с горизонтом «небесного человечества», которое и составляло парадигму государственной антропологии и суть катехонической функции.

Человек Земли: антропология Предка

На уровне Земли вся антропологическая картина существенно меняется. Мы покидаем область антропологического диурна и погру-

жаемся в сумеречную антропологию русского крестьянства. Здесь в полной мере действует «темный Логос»¹, то есть диалектические пропорции культуры Диониса. Нормативом является человек Земли, который фундаментально отличается от антропологического норматива государственного — «небесного» — человека.

Прежде всего особенностью человека Земли является иная конфигурация его отношения к Смерти. По Мартину Хайдеггеру, именно бытие-к-Смерти (Sein-zum-Tode) определяет саму сущность экзистирования Dasein'a. Русская политическая элита строит свою антропологию на проведении жесткой черты между личностью и ее смертью, а в случае жреческого и философского (аскетического) подхода — между душой как таковой и морем «падших духов», обильно населяющих окружающую ее активную бездну. В обоих случаях экзистенция князя или монаха, а также принимаемые ими решения глубоко личностны и опираются на сознание и волю. Мы имеем дело с субъектом (латинское sub-, «под» и jacerе — «бросать»), то есть с тем, кто «заброшен» (Geworfennheit) в мир (in-der-Welt-Sein), и кто переживает эту «заброшенность» как вызов, обращенный к персонально оформленной идентичности, строго — диурнически, аполлонически! — отличной от того, куда этот акт «заброшенности» привел мыслящее присутствие (Dasein).

Русский человек Земли конфигурирует это базовое отношение экзистенциалов совершенно иначе. Смерть никогда не находится перед ним и никогда его не ограничивает. Напротив, *Смерть живет внутри русского человека* и переживается им как залог его *полной свободы*. Русский не боится умирать не из-за героизма или презрения к Смерти, как князь, а потому, что он сам и есть Смерть. Здесь мы имеем дело с особой антропологией, которую можно назвать «антропологией Предка». *Личность, которой кажется русский крестьянин, есть личина, маска, под которой скрывается Предок*. Это Предок представляет собой непрерывную инстанцию осмысленного наличия, которая объединяет территорию Нави с пространством жизни, замыкая их друг на друга подобно листу Мебиуса. Дорога, ведущая в Смерть, приводит к Жизни, и наоборот, делая человека не наличием (сущим), ограниченным отсутствием (перспективой не быть сущим), но как раз непрерывностью наличия-отсутствия, которое никогда не является только и исключительно чем-то одним. Поэтому русскому человеку из народа ужас внушает не столько перспектива умереть, сколько возможность умереть неправильно или даже не умереть вовсе, превратившись в заложного покойника, упря или

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

вурдалака¹. Такая перспектива представляет собой вполне действительную опасность, поскольку непрерывность бытия Предка и неизменность его присутствия могут привести к экстремальным формам — невозможности успокоиться, стать полноценным *покойником*². Таким образом, страх внушает скорее не смерть, а бессмертие, понятое в телесных категориях и в искаженной пропорции. Это телесное бессмертие и так гарантировано непрерывностью рода, в котором воспроизводится бытие Предка, но в нормативном случае индивидуальная особь должна растворяться в должный срок, уступая место новой особи, где и проявится Предок. Слишком цепляться за индивидуальное существование есть грех и проклятие, поскольку не умерший покойник, не желающий исчезать, *мешает ритму гармоничного бессмертия*, развертывающемуся по строго определенным тактам. Отсюда обычай называть внуков по имени деда, что превращает род в простое чередование масок единого Предка, названных различными именами для интенсивности диалектического напряжения. Петр рождает Ивана, а тот снова рождает Петра, чтобы Петр опять родил Ивана и так в периоде. Если в этой череде появится заложный покойник, упырь, ритм собьется, поскольку некоторая особь искусственно продлит звучание одной из нот на патологически долгий срок.

Предок является ключом ко всей народной антропологии. Его бытие одновременно и коллективно, и индивидуально; он представляет собой живой эйдос, но не в номиналистской перспективе, как условная конвенция, а в реалистической и даже идеалистической. Предок-эйдос — личность, но не индивидуум. Он имеет свое обособленное бытие, свое сознание и свою волю, но все это проявляется не через одну, а через неопределенно большое число особей, при этом даже их совокупность не составит самого эйдоса подобно тому, как Аристотель считает, что целое больше совокупности своих частей. Предок — это как раз такое целое. Особь, то есть конкретный русский человек, и *открывает, и скрывает* Предка, причем это открытие/сокрытие есть одновременный акт. Предок просвечивает через индивидуума, но как раз индивидуальность, обособленность и представляют собой отклонение от образца, который живет тем не менее

¹ Показательно, что такими «заложными покойниками» считались волхвы, которым иногда даже подрезали жилы на ногах, чтобы они не смогли встать из гроба и вредить живым. Признаком такого «заложного покойника» было отсутствие гниения тела в могиле, что связывалось с особым отношением покойника к миру Нави.

² Метафизика и даже отчасти экзистенциальная психология вампиризма в славянской народной культуре прекрасно и точно описаны русским писателем Юрием Мамлеевым и македонским писателем Славкой Яневским.

внутри своего искаженного отражения. Поэтому когда отражение гаснет, Предок не затрагивается этим — всегда найдется новое зеркало.

Такая антропологическая картина тесно связана с народным пониманием пространства и времени как *пульсирующего постоянства*. Предок является субъектным полюсом времени и пространства — вокруг него вращается годовой круг, и он же находится в истинном центре Святой Руси.

Буйный Ветер: русский субъект

Здесь следует обратить внимание на свойство воли, которое является важнейшей составляющей в классическом определении субъекта. Если государственный человек воспринимает волю как качество индивидуума, ограниченного Смертью, то народный человек предлагает отличную интерпретацию. Сама семантика слова «воля» в русском языке указывает не столько на целенаправленную концентрацию деятельного внимания отдельной личности, сколько на отсутствие преград в контексте пустого — свободного — пространства. Воля в элите есть сужение, напряжение и точечное приложение к объекту, расположенному в желательном (дезиративном) будущем, а в народе воля — напротив, расширение, облегчение и расслабление жесткой хватки, освобождение от оков и границ, что открывает возможность беспрепятственной игры тонких моществ. Народная воля распространяется одновременно во все стороны или легко меняет направление. Представление русского человека о воле вызывает образ поля, степи — открытого пространства («белый свет»), где антропологический фактор минимален и где бредет одинокая, сливающаяся с ландшафтом фигура странника. Но не этот странник — герой воли. Субъект русской воли — *Ветер*.

Слово «ветер» образовано от глагола «веять», а тот, в свою очередь, восходит к индоевропейской основе **h₂weh₁-*, «веять», «дуть». Показательно, что семантически слова «ветер» (греческое *ἄνεμος* от индоевропейского корня **ane-* — «дышать», «дуть»¹) и «дух» (*πνεῦμα* — от индоевропейского корня **pneu-*, «дышать») довольно близки друг к другу, так как оба означают изначально направленное движение воздуха (воз-дух), что несет в себе идею невидимой, но тем не менее ощутимой и главное действенной, могущественной силы. От этого же корня образовано и русское слово «душа», также изначально представлявшая собой «дыхание», «дуновение», и следова-

¹ Отсюда старославянское *vonja* — «запах».

тельно — «ветер», движение «воз-духа». В индуизме бог воздуха носит имя Ваю (Vāyu), что соответствует авестийскому божеству Вайю-Вата (Vāta-Vāyu). Следует обратить внимание на то, что в индуизме и в зороастризме это божество Ваю/Вата-Вайю устойчиво связывается с пространством. Отчасти эта же идея встречается и в других традициях, что лежит в основе выделения именно четырех ветров в соответствии с четырьмя сторонами света. Ветер есть вектор пространства, конституирующий его. Поэтому на феноменологическом уровне *пространство есть Ветер*, оно создается его разворачивающим могуществом. Отсюда и русское представление о воле как о «свободном пространстве».

Ветер (Дух) — точный и глубинный образ Предка. Он сам по себе невидим, но способен согнуть в дугу даже крепкие деревья, цепко держащиеся корнями за глубины Земли. Ветер — раскрепощенная сила, свободно движущаяся по пустому свободному пространству, более того — именно она и делает это пространство свободным.

Отсюда олицетворение Ветра в сказках и преданиях, а также его сближение с летающим змеем. Возможно, в этом сказывается матриархальный слой крестьянского сознания, где невидимая летучая сила (Змей) мыслился как соучастник партеногенетического оплодотворения Великой Матери¹. Но в патриархальном контексте Ветер становится Духом, обретает мужские черты и в этом контексте трактуется в дионисийском ключе. Ветер — русский мужской субъект, уже давший завязь конкретного и вполне ощутимого — оплодотворяющего! — присутствия, но еще остающийся невидимым и свободно играющим складками ландшафта. Ветер часто называется «буйным», то есть бешеным, безумным. Старославянское *viŕь* происходит от индоевропейской основы *b(e)u- или *bh(e)ũ-, что выражает идею быстрого роста, восхода (теста), распухания, откуда значение дикости, чрезмерной мощи и, соответственно, выхода за границы. Эти свойства характерны для народного представления о воле как отсутствии и преодолении границ. Воля и Ветер всегда несут в себе определенное ядро бешенства и безумия. Кроме того, Ветер, оплодотворяющий Великую Мать, заставляет ее «пухнуть», «тяжелеть».

В сакральной географии русских сказок и в русских заговорах часто фигурирует остров Буян, то есть дословно «Остров Безумия», «Остров Бешенства», стоящий в центре Моря-Окияна. В чешском и польском в корне *viŕь* заложена идея «глупости». Именно на этом острове живут ветра. Там же находится центр мира — бел-горюч ка-

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

мень Алатырь¹ и мировое древо — Дуб. В корнях этого дерева или на белом камне находится «Змея» или «Лютый Зверь» (в некоторых случаях Сатана). В ветвях Дуба пребывает «царь-птица». Иногда там же мы встречаем саму Великую Мать в образе «красной девицы» — швеи или прядильщицы. Это — центр мира и есть *русский субъект*, как понимает его народное сознание. Это местопребывание Предка-Ветра, который распространяет свое могущество — свою волю — на все четыре стороны света, на все четыре времени года, конституируя тем самым русское пространство и русское время.

Важно, что остров, местопребывание субъекта-Ветра, Предка, назван «Буян». Это подчеркивает не просто бескрайнюю и ничем не ограниченную мощь народного Dasein'a, но и специфическое отношение к стихии ума. Ум, рассудок наряду с волей главное определение классического субъекта. Субъект русского народа — Ветер — обладает особой формой ума, которая в сравнении с нормативной — аполлонической, государственной — рациональностью вполне может выглядеть как «безумие». Сама структура Моря-Окияна с центральной точкой — островом, через который проходит ось мира и где пребывает Предок (отсюда частое упоминания гробов, стоящих на камне Алатырь), — представляет собой изначальную эпистемологическую матрицу, находящуюся в первичном, чистом состоянии. Безумие острова Буяна — это не следствие потери разума, это состояние парадигмальной *прег-разумности*, своего рода *апофатический Логос*, который еще не получил строгих ограничений и форм. Это дионисийское экстатическое понимание ума как схватывания всей картины мира сразу — начиная с сакрального центра, где и сосредоточены истоки всех смыслов, всех феноменологических ситуаций и векторов интенционального акта.

Образ острова ветров Буяна позволяет лучше понять, как народ понимал мышление Предка: Предок мыслит не концептами и логическими конструкциями, но *семантическими блоками*, структурами, обладающими огромным жизнетворным могуществом. *Предок мыслит действительностью*, поскольку каждое движение его мысли есть аккорд телесного могущества, сгибающего структуру мира, заставляющего ее дрожать. Вселенная и есть мышление Предка, не предшествующее ей как замысел, но совпадающее с самой плотью, которая есть не что иное, как *мысль Земли*.

Соответственно, человек в интерпретации русского народа есть Ветер-Предок или Дух, организующий мир, отталкиваясь от центральной — островной — точки могущественной предрацио-

¹ Одно из возможных толкований выражения «бел-горюч камень Алатырь» из иранского al и atar, то есть дословно «белый огонь».

нальности. Очевидно, что такая интерпретация человека качественно перетолковывает государственную антропологию — как христианскую, так и секулярную, давая любым антропологическим тезисам свое оригинальное народное прочтение. Если Государство не слишком настаивает на эксклюзивности своего толкования, такая параллельная антропология Ветра сосуществует относительно свободно, считывая тексты официального учения в соответствии со своей герменевтикой и своим народным крестьянским Dasein'ом. Если же Государство начинает навязывать свои структуры агрессивно и бескомпромиссно, народная антропология при определенных обстоятельствах способна встать к нему в оппозицию: так русский человек поднимается на бунт с надеждой на утверждение своей истины, истины Предка, истины Ветра, стремясь основать на месте властной вертикали свое особое царство — Царство Земли, царство воли и изначально могущественного разумоутверждающего безумия, где власть принадлежит Предку-Ветру.

Гендер русской элиты: аполлонический стиль

Дуализм интерпретаций обуславливает и различие толкования отношений между полами на государственном и народном уровне. В целом русская знать руководствовалась жестко аполлоническим отношением к распределению гендерных ролей. Архетип мужчины безусловно доминировал и представлял собой все характерные признаки индоевропейского субъекта — ум и волю, вертикальную систему ценностей и небесную ориентацию. Мужчина рассматривался как носитель архетипа диурна — чистота, воинственность, жесткое разделение между добром и злом, Днем и Ночью, консолидация внутреннего начала (вплоть до паранойи, что особенно часто видно в случае русских князей) и стремление расчленить и, в конце концов, упразднить «врага», то есть того, кто стоит на противоположной от субъекта стороне¹. Русское государство строилось как контрастное и предельно отчетливое выражение патриархата, и соответственно, нормативом для аристократической элиты — политической и церковной — служил аполлонический идеал андрократии. Это подкреплялось варяжским происхождением великокняжеской династии и германо-сарматским стилем первых дружинников, заложивших основу боярства.

¹ Дутин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

Если аполлонический патриархат у князей, бояр и знати в целом выражался в воинственности и готовности в любой момент отправиться в военный поход (оборонительный или наступательный), то в контексте священнического сословия он переносился на сферу морали и духа, где столь же радикально конституировался «моральный» и «аскетический» субъект. Здесь жесткое разделение между Светом и Тьмой воплощалось в постоянный осознанный выбор между добродетелью и грехом, а в случае монашества в непрерывной практике «диакрисиса» (διάκρισις), «различения духов», что предполагало укрепление автономной сознательно-волевой субъектности (души как таковой) перед лицом «падших духов», составляющих естественную среду невидимого мира и постоянно стремящихся через «прилоги» и «влияния» подчинить действия души себе и тем самым погрузить ее в стихию рассеяния по периферии.

Соответственно, образцом такого государственного (государственно-церковного) патриархата был мужчина, главенство которого утверждалось всей культурой русского общества.

На женский пол это распространялось двояко. Во-первых, столь же жесткие аполлонические критерии применялись и к женщинам, особенно к тем, кто ярче всего воплощал в себе воинскую и религиозную функцию, то есть к женщинам знатного происхождения. Отсюда требования строгого соблюдения чистоты и девственности до брака у княжеских и боярских дочерей, а также сам солярный — почти мужской — образец женского поведения для женщин высших сословий, что включало образованность, занятие искусствами и организующую роль в управлении хозяйственной структурой, которая у некоторых крупных аристократов имела масштаб целого города.

В религиозной сфере этот аполлонический тип женщин находил ярчайшее проявление в женском монашестве, где женщины следовали фактически тому же духовному пути становления независимой автономной субъектности души, что и мужчины. В монашестве идея диурнической чистоты воплощалась в идеале девства, а волевое властное начало находило выражение в образах русских игумений монастырей, которые правили подобно княжнам или боярыням.

Русские бастарды: свидание с духами

Некоторое относительное «равенство» с мужчинами в духе аполлонической интерпретации пола в русском обществе полностью соответствовало модели туранских кочевых народов, которую мы определили как «анелигинию», то есть союз и *группа полов* на осно-

вании принятия общей — глубоко андрократической, воинской — системы ценностей¹.

Однако такая «анелигиния» касалась только женщин высших сословий (включая жен и дочерей священников) и монахинь. Для русской знати гипогамия (то есть брак с простолюдинами) вплоть до XVIII века была вообще немыслима, и поэтому в правовом поле русские женщины из народа были табуированы в качестве легитимных объектов замужества. Это заставляло князей и бояр заключать браки только в границах своей касты, куда включались аристократические роды и других народов. Высшие касты разных обществ — русских, тюркских, европейских и т. д. — относились к этому же аполлоническому типу, что обеспечивало преемственность государственного патриархата и укрепление вертикальной структуры общества и в случае элитных браков с инородческими и иноконфессиональными родами.

Однако это ставило собственно русских — в этническом смысле — женщин в особое положение. Если в рамках своего сословия они — по крайней мере номинально — включались в структуру крестьянского патриархата, где на ином уровне сохранялись пропорции индоевропейской «анелигинии», то перед лицом русской знати они выглядели низшими существами, что также соответствовало глубинным индоевропейским архетипам, утверждавших власть «небесных» мужчин на акте покорения, подчинения и укрощения «земных» женщин. Следовательно, отношения с женщинами из народа осмыслялись как заведомо греховные и порочные и представляли собой вместе с тем практики подавления и объективации. Вся эксклюзивная сила патриархата в этом случае обрушивалась на русских женщин из народа, которые не просто оказывались в положении объектов насилия, но и приобретали определенные характеристики «нечистой силы», поскольку сам факт их наличия, красоты и привлекательности осмыслялся как «соблазн» и «провокация ко греху». Так, женщины из народа структурно сближались с гештальтами «падших духов», и такое отношение порождало замкнутый круг объективации: illegальное желание аристократа простолюдинки осмыслялось как «прилог», в котором «виновата сама простолюдинка» («бесовка»), что обуславливало и оправдывало насилие, над ней производимое — как «наказание за соблазн».

Соответственно продукты таких связей — бастарды — оказывались в трудном положении, сопоставимом с потомством лешаих, ру-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

салок, кикимор, мар и других женских духов; они не имели легитимного места в русском обществе и поэтому практически всегда приписывались к крестьянским семьям, которые воспитывали таких «лешаят» как обычных крестьянских детей. Очевидно, что бастарды в силу своего происхождения чаще всего не могли быть полноценными крестьянами, довольными собственной судьбой и структурами циклического времени, тем более что в их случае наличие «тайного отца» привносило раскол в гештальт Предка. Позднее, в XIX веке, бастарды стали играть важную роль в сословии «разночинцев», используя расширение охвата «народного образования» и постепенное освобождение крестьян для того, чтобы занять в русском обществе более высокие позиции, чем предполагало ранее их условно «крестьянское» (часто крепостное) происхождение. Показательно, что один из первых русских философов Николай Федоров (1829 – 1903) был как раз бастардом — незаконным сыном князя П.В. Гагарина (1798 – 1872) от простолюдники.

Если женщины из народа для русской аристократии считались в конечном счете «бесовками», то для самих крестьян «баре» и государство в целом также были своего рода «духами», которым и приносилась в жертву «проклятая часть». Поэтому и внебрачно зачатый от барина бастард в определенном смысле был антропологическим гибридом, то есть родившимся за пределом рода от «потустороннего» существа.

«Домострой» и крестьянство

В обычном случае в крестьянской среде также доминировали патриархальные отношения, закрепленные преданием и законодательством. Ярким примером такого законодательства, регламентирующего отношения между полами, было составленное в XVI веке произведение — «Книга, называемая "Домострой", содержащая в себе полезные сведения, поучения и наставления всякому христианину — мужу, и жене, и детям, и слугам, и служанкам»¹. В этом тексте описываются нормативные правила ведения семейного хозяйства, включая мораль, отношения между супругами и слугами, а также ряд бытовых рекомендаций.

В «Домострое», более раннем аналогичном сборнике «Измарагда»², а также в византийской книге законов «Номоканон»³, ряд

¹ Домострой. СПб.: Наука, 2007.

² Из Измарагда // Домострой. С. 271 – 300.

³ Номоканон при Большом Требнике. М.: Типография Г. Лиснера и А. Гешеля, 1897.

положений которой вошел в «Домострой» наряду с другими более древними текстами, описывается взгляд на престолярную жизнь в оптике исключительно правящей элиты. Такая модель патриархата, легитимизирующая жесткий контроль хозяина над женой, детьми и слугами, включая обязательные телесные наказания, представляла собой не столько отражение действительного положения дел в крестьянской семье, сколько именно предписание Церкви и властей, какой этой семье *надлежит быть*. Это совершенно аполлоническая структура организации жизни, скопированная с аристократии и объединенная с высокими требованиями православной морали и аскезы. В «Домострое» практически нет никаких отсылок к крестьянской практике и живой стихии крестьянского быта. Регламентации подлежит нормативная зажиточная семья *городского* типа — купеческая или ремесленная, но обладающая существенным доходом (который автор «Домостроя» предлагает накапливать!). В определенных случаях этому могло соответствовать положение крупного сельского кулака, подражающего в быту купцам и даже мелкому дворянству.

Безусловно, подобные проекции аполлонизма на русский народ распространялись в той или иной форме и до XVI века, и сама история «Номоканона» и других сборников аналогичного содержания показывают, что вопрос о систематизации подобных нормативов и их внедрении в народные массы вставал в русской истории неоднократно. Однако именно в XVI веке, в конце которого, как мы видели был приостановлен (а позднее при Романовых и отменен) Юрьев день, происходит существенная победа государственного понимания пространства (и отчасти времени) над крестьянским, а следовательно, Государство со своей семантикой и своим диурном агрессивно вторгается в крестьянскую жизнь на самом глубоком уровне, стремясь искоренить из нее все то, что не соответствует христианскому аполлонизму политических и церковных элит. Эта же активность продолжается и в XVII веке, когда зависимое положение крестьян подтверждается Соборным уложением, предполагающим новую версию основных законов в уголовной и административной сфере¹. Упорядочивание семейного быта предусматривало, в частности, полную власть мужчин над женами, детьми и слугами, при том что преступления против мужей и отцов карались нещадно смертной казнью с особой жестокостью, тогда как наказание за убийство детей или жен предусматривало тюремное заключение с последующим покаянием.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский исторический. Народ и государство в поисках субъекта.

Таким образом, от «Номоканона» через «Домострой» и Соборное уложение 1649 года, действовавшее (по крайней мере номинально) до 1832 года, нормативный аполлонизм русских элит продолжал внедрять патриархальную — диурническую — модель в народную жизнь, пытаясь достичь ее глубин. С XVIII же века вследствие Петровских реформ крестьяне оказались практически в частной собственности у бояр и дворян, что воспроизводило западноевропейскую модель с еще бóльшим уровнем отчуждения, превращая крестьян в предметы и окончательно отказывая народной жизни в какой бы то ни было автономии и самобытности. Народ становился «темным» и заслуживающим лишь «наказания», подобно традиционному мифологическому противнику индоевропейской аристократии — Змеем или какому-то иному хтоническому чудовищу. Именно в этот период европеизации и модернизации насилие российских элит над крестьянами достигает своего апогея, и параллельно этому сами крестьяне постепенно окончательно утрачивают свои права. В отличие от западного капитализма, российский «капитализм» основывается не на освобождении крестьян от строгой связи с владельцами земли и на последующем превращении их в резерв городского пролетариата и реже мелкой буржуазии, но, напротив, на их полном закреплении, объективации и превращении в инструмент и товар. Таким образом, крестьяне оказываются в положении рабов не в начале русской социальной истории, а на ее последних этапах параллельно вестернизации Российской Империи и включения ее в западноевропейскую парадигму Модерна. Поэтому закрепление крестьян — это феномен современности, а не древности, и он проходил параллельно формированию дворянского сословия, которое в структуре русского общества и было прямым аналогом европейских капиталистов, только «капиталом» в их случае выступали «души» подвергшихся радикальной объективизации русских крестьян — «мертвые души», то есть «убитые» дворянами в процессе их отчуждения и дегуманизации¹.

При всей искусственности нормативов «Домостроя» нельзя считать, что он вообще не оказывал на крестьянскую жизнь никакого влияния. Эти установки, безусловно, учитывались, и более того патриархат в контексте третьей функции был установ-

¹ Аналогично этому в истории Западной Европы таким же *современным* институтом, совпадающим с эпохой Модерна и неизвестным прежде (по меньшей мере в христианский период), является *колониальное рабство*, отчасти сопоставимое структурно с русским крепостничеством с поправкой на свойственный европейскому рабству колониальной эпохи биологический расизм.

лен за несколько тысячелетий до XVI века, что обуславливало устойчивый и основательный патриархат и на селе. Государство и христианская Церковь лишь усиливали его структуры дополнительными диурническими элементами, поддерживали и освежали его, а отнюдь не устанавливали. Патриархат существовал на Руси задолго до образования Киевской государственности, и славяне даже в условиях независимых крестьянских общин жили в патриархальном порядке с древнейших времен. Поэтому и «Домострой» находил свою опору отчасти и в крестьянском быту, который если и не был организован в строгом соответствии с этими предписаниями, но в целом стремился к аналогичной структуре патриархального быта с жесткой христианской моралью, поддерживаемой одновременно и властью, и Церковью. Можно сказать, что официальное самосознание русского крестьянства было «домостроевским» подобно тому, как в философии Гегеля Раб заимствует у своего Господина структуры сознания и мыслит самого себя в этой заимствованной системе координат¹. Это отчасти делает крестьянина Господином (над женой, детьми, батраками), но при этом оставляет его в положении Раба (по отношению к Государству и Церкви). Именно здесь — в зазоре между заимствованным сознанием Господина и собственным, подавленным, оттесненным, порабощенным сознанием Раба (то есть самого человека из народа) — и располагается народная модель гендерного архетипа, имеющая автономную структуру.

Дионисийская парадигма русского крестьянства

Если в русской государственной и церковной элите преобладает строго аполлоническая модель патриархата, то в крестьянской среде — под слоем «домостроевского» сознания и его нормативов — мы видим иную гендерную модель. Сама близость к Земле и даже «лесной действительности», к области предметов и вещей диктует рост влияния в этой сфере женского начала, традиционно связанного именно с этой областью. Такую связь мы предполагаем в матриархате, как влияние Логоса Кибелы, и в еще большей мере сближение женского архетипа со стихией Земли происходит в жестких моделях индоевропейского патриархата. Соответственно, можно с уверенностью утверждать, что именно в крестьянской среде, то

¹ Гегель. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

есть в русском народе как таковом мы должны встретить те следы «славянского матриархата», о которых говорит Э. Гаспарини¹.

Если «Номоканон» и «Домострой» описывают аполлонический норматив, то есть то, какой *должна быть* народная жизнь и отношения между полами, с точки зрения правящей элиты, то запреты и проклятия, содержащиеся в этих и аналогичных им документах, приоткрывают завесу над тем, какими эти отношения *были на самом деле*. С точки зрения регламентирующих — прежде всего христианских — положений такое отклонение от норм представляет собой чисто негативные формы отрицания, не имеющие сами в себе ни смысла, ни структуры и являющиеся результатами воздействия «падших духов». Но с точки зрения автономной крестьянской герменевтики это — *альтернативные структуры*, подавленные и вытесненные на периферию официальной идеологией, но тем не менее вполне действенные и логические связанные. Для аполлонического Гегеля Раб представляет собой «пустое место», живущее лишь заимствованным сознанием Господина. Но с точки зрения антропологического перспективизма², этносоциологии и ноологии у Раба есть собственное *автономное сознание*, лишь подавленное? сознанием Господина, вытесненное им на периферию, но при этом всегда живое, действенное и ответственное за автономную и часто альтернативную герменевтику всех основных понятий, концептов и гештальтов. Поэтому в некоторых случаях практики, обычаи и действия, порицаемые «Домостроем», описывают альтернативные структуры, имеющие собственный автономный алгоритм.

Так, прежде всего в отличие от аристократических кругов и священнического сословия в крестьянской среде отношение к добрым связям было намного более терпимым и мягким. Едва ли это считалось добродетелью и, как правило, порицалось, но намного чаще либо принималось, либо высмеивалось. При этом речь шла не просто о разнужданности нравов или о низком уровне морали в простонародье — такое объяснение было бы проекцией элитарного аполлонизма. В целом антропология крестьянства не была индивидуалистичной, и поэтому поведение конкретных особей не имело столь принципиального значения для бытия общины, как это происходило в среде индивидуализированной аристократии. Добрачные отношения мыслились как проявление эротической стихии в ее более развоплощенном — феноменологическом — состоянии; это был не индивидуальный грех, но либо юношеское озорство — от избытка жизненных

¹ Gasparini E. Il matriarcato slavo: Antropologia culturale dei protoslavi.

² Виверуш ге Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем, 2017.

сил, либо предварительная подготовка к браку. Приблизительно такое же отношение к этой проблеме мы встречаем у многих архаических народов, которые на придают им строго негативного отношения¹. Женщина становилась индивидуальностью в процессе брака как обряда и после него. До этого она более представляла собой нерасчлененное девичество, стихию, близкую к сфере духов или сакральных сил окружающих животных.

В добрачных связях у русских гендерные отношения не представляли собой промискуитета. Они строились на принципе свободного обмена желанием, имевшего определенные ритуальные формы. Эти формы сохранились в некоторых обрядах и праздниках дионисийского толка. Некоторые из них были связаны с гештальтом Ярилы, мужского божества, отчасти выполнявшего функции Диониса. Его культ включал в себя поклонение мужскому началу и, вероятно, сопровождался дионисийскими ритуалами, включающими обрядовое опьянение, танцы и внебрачные связи. Один из таких праздников отмечался в день летнего солнцестояния в день памяти Иоанна Крестителя (Купала). «Стоглав» в XVI веке так описывает подобные обрядовые праздники, явно бытовавшие и в эту эпоху, несмотря на многовековую борьбу с ними церкви и государства:

Еще же мнози от неразумия, простая чадь православных Христиан, во градах и в селех творят Эллинская бесования, игры и плясание, против праздника рожества великаго Иоанна Предтечи, в нощи на самый праздник, весь день и до нощи, мужие и жены и дети в домех, и по улицам обходя, и по водам глумы творят всякими играми, и иными многими видами, сиречь играми и скаредными образованияи, еще же и пьянством подобно же сему творят, во днех и в навечерии Василия великаго, и в навечерии Богоявления Господня.

А инде иным образом, таковая творят не подобная дела, в Троицкую субботу, и заговев Петрова поста в первый понедельник, ходят по селом и по погостем, и по рекам на игрищи, тая же неподобная Эллинская бесовская дела творятся, и тем Бога прогневляют простая чадь, ни ким же возбраняеми, ни обличаеми, ни запрещаеми, от священников не наказуеми, ни от судей устрашаеми, таковая творят неподобная дела, святыми отреченная.

¹ Дутин А.Г. Ноомахия. Океания. Вызов Воды.

Вместо же сего бесования, отныне и впредь, подобает Христианом, на святых и честных праздники, и посты, к церквам Божиим на молитву упражняться, и песньми Божественными улаждатися, и святого писания Божественного со вниманием, слушати, и на Божественных литургиях со страхом предстояти, и потом брашном и питием в домах своих, учреждатися вкупе, о Боге ликующе со священническим чином, и со други своими, и маломощных питающе, и веселящеся в славу Божию, а не в пьянство, якоже и в протчия Господския праздники.

И того ради по священным правилам, и по заповеди Святых Отец, отныне и впредь, всем православным Христианом, на таковая древняя Эллинская бесования, не исходити, ни во градах, ниже по селом, ни по рекам¹.

Пляски скоморохов, разведение медведей и обращение к колдунам составляли структурную основу таких дионисийских обрядов. «Стоглав» с негодованием описывает некоторые подробности таких практик, ссылаясь на постановления византийских соборов и грозя наказанием:

Правило шестьдесят первое и шестьдесят второе, святого вселенского шестаго Собора Святых Отец, возбраняет к волфom ходити, и запрещает православным Христианом, поганских и Эллинских скверных обычаев, и над делвами, сиречь над бочками, и корчагами, и вас призывающе, и грохочуще, и протчих неподобных дел творити².

«Стоглав» приводит здесь византийские запреты на «Эллинские обычаи», имеющие явно дионисийские черты, потому, что на самой Руси явно имелись их *прямые аналоги*. В этом тексте мы видим и «волхов» («волфов»), то есть сохранение института колдунов и дохристианских жрецов, и особые обряды, связанные с ритуальными плясками и изготовлением опьяняющих напитков (кваса). Далее «Стоглав» описывает уже напрямую элементы русской — крестьянской — действительности.

Се иже последуют поганским обычаям, и к волфom и ко ябедницам ходят, или в дома своя тех приывают, хотяще уведети от них некая неизреченная, також и кормящии и хранящии медведи, или некая животная на глумление, и на прельщения простейших человек,

¹ Стоглав. СПб.: Воскресенье, 1997. С. 238 – 239.

² Там же. С. 242.

ниже получа и веруют в родословие, или во обаяние, иже глаголется облаки гонящий¹.

Здесь также упомянуты волхвы, а рядом с ними «ябедницы» — в другой версии «обавники» или «обадники», что обычно понималось как «клеветники». Согласно одной из возможных интерпретаций² так назывались волхвы, распределявшие земельные наделы между крестьянами и совершавшие при этом много несправедливостей. Волхвы и «обавники» выступали, как явствует из контекста, в роли оракулов, предвещающих будущее или судьбу. Возможно, «обавники» — это «гонители облаков», которые могли не только гадать по облакам и их формам, но и по своей воле вызывать их или, напротив, разгонять. Здесь те, кто верит в них, названы «верующими в обаяния», то есть в способность определенной категории колдунов управлять облаками.

Выкармливание медведей и каких других, не упомянутых «Стоглавом» животных, также имело обрядовое значение, которое здесь описано как «глумление» («непристойная забава», «непристойное увеселение») или «прельщение», то есть отвлечение от истинной веры.

Важно упоминание культа «рожаниц» и «родословие», что соответствует гипотезе Б.А. Рыбакова о древнем и главенствующем славянском культе Рода и рожаниц³.

«Стоглав» далее описывает мартовский праздник, где Дионис уже упомянут напрямую:

Тоже правило шестьдесят второе, коленды, и ватай-врумалия, Эллинским и Греческим языком глаголется, еже есть первые дние коегождо месяца, наипаче же Марта месяца, празднование велие и торжественное сотворяюще, играния многая содевашеся по Эллинскому обычаю, яже собор всех и подобных сим играния творящим. Отметае и запрещает, сице же и женская в народах плясания, яко срамна суца, и на смех и на блуд воставляюще многих, такожде и мужем и отроком, женским одеянием не украшатися, ниже просто женская одеяния носити, ни женам в мужеския одеяния облачатися, по комуждо подобная своя одеяния носити. Також неподобных одеяний и песней, и плясцов и скоморохов; и всякаго козлогласования и баснословия их не творити. Егдаже вино топчут,

¹ Стоглав. С. 242.

² Малькова Т.Н. Учетное и экономическое наследие Великого Новгорода. СПб.: СПбГУЭСЭ, 2011.

³ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси.

или егда вино в сосуды преливают, или кое питие испивают, гласования и вопли творят неразумнии, по древнему обычаю, Эллинския прелести, Эллинскаго бога Диониса, пьянству учителя призывают, и гласящи великим гласом, и вас призывают, и вкус услаждают, и пьянство величают¹.

Эти прямые отсылки в дионисийским мистериям имеют смысл, только если признать наличие какого-то их аналога в русском народе. А если эти обычаи сохранились до эпохи «Стоглава», что и заставило упоминать и осуждать подобные практики, это означает, что речь шла об очень древней и устойчивой традиции.

Из этих деталей складывается картина дионисийской составляющей русской народной жизни, что, вероятно, закладывало гендерную модель, отличную от аполлонических установок «Домостроя». Обличающие эти ритуалы тексты связывают между собой язычество, пляски (глум), опьянение и блуд, не поясняя, является ли обвинение в блуде общей метафорой или эти обряды действительно имели эротическое измерение. Но это и не столь важно: мы видим даже в этой критической картине дионисийскую модель отношений между полами, где в центре стоит мужской архетип (Ярила или его аналог), а девушки (жены) составляют его вакхическое окружение.

Наличие такой экстатически-дионисийской парадигмы гендерных отношений может объяснить и иные формы греха, жестко осуждаемые государственным Логосом. То, что в глазах диурна является чисто отрицательным явлением (блудом, растлением, прелюбодеянием и т. д.), в дионисийской оптике становится параллельной гендерной стратегией. Но это касается исключительно народной (то есть крестьянской) среды, при этом в ее архаическом измерении. То, что для элиты и священства представляет собой чистую негативность греха (привативная модель аполлонических оппозиций), для народа вполне могло осознаваться как форма «альтернативной» морали. Возможно именно это и проявлялось в определенных религиозных народных сектах — таких как хлысты, в речениях которых мы видим ярко выраженные дионисийские оргиастические черты.

Возможно к этой же парадигме восходят и традиции русского пьянства, сквернословия, а также ироничности, часто приобретающей черты ритуальной похабности².

¹ Стоглав. С. 243.

² Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986; Он же. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.

Матриархат как новое явление русского историала

На еще более глубинном уровне крестьянской культуры теоретически должна наличествовать и «матриархальная» парадигма гендера, соответствующая структурам Нави. С образом Великой Матери в русской традиции мы уже сталкивались. Однако, несмотря на то что в русской философии конца XIX — начала XX века стало общим местом говорить о доминации женского начала в русской культуре, прямых следов подобных представлений в классических формах крестьянского быта достоверно обнаружить невозможно. Никогда почитание матери в крестьянских семьях не приобретало эксклюзивного характера, и при всем значении хозяйки дома в обычной многодетной семье ее роль и ее гештальт не выходили за рамки патриархальной парадигмы. В аполлоническом «Домострое» женское начало помещалось на еще более низкой ступени, чем мужчина-хозяин по одной формуле, а в праздничном обрядовом крестьянском дионисийстве культ оплодотворяющего мужского начала почитался в ином — более фривольном и экстатическом — измерении, но и это было выражением именно патриархата, хотя и в иной формуле. Мужчина почитался либо идеалистически-упорядоченно, либо экстатически, но всегда именно этот полюс представлял собой гендерную доминанту в русской народной культуре.

При этом возрастание матриархальных тенденций мы видим именно в эпоху европеизации России — прежде всего в постпетровские времена, когда в XVIII веке Россию возглавляли царицы-правительницы¹. В тот же период в сфере образования укрепляются материалистические нормативы, соответствующие Логосу Кибелы, отражающие парадигмы европейского Модерна. Эти же мотивы укрепляются в XIX веке как раз в ходе дальнейшей модернизации, и к началу XX века русская философская мысль и фиксирует, отчасти размышляя об образе святой Софии, центральном для русской религиозной философии и культуры Серебряного века, присущую русским феминность. Эта линия действительно имеет определенные аналоги в глубинах русской мифологической традиции — в некоторых смутных следах палеоевропейского матриархата и, соответственно, в самых последних глубинах русской идентичности. Она является и органической частью Элевсинского сценария. Но в русском народе в целом, то есть в крестьянской среде, чисто матриархальная линия практически вообще не представлена. Косвенно фактор женского начала, безусловно, более выпукло и интенсивно представлен

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

в дионисийской парадигме, и драматический ноктюрн имеет ряд феминоидных черт, но в целом в индоевропейских обществах чаще всего гештальт Диониса обладает строго небесным содержанием, и его диалектические отношения с женским началом носят освещающий, сотериологический характер. Дионис спускается в мир Земли, чтобы превратить Землю в Небо. Большинство известных нам сведений об экстатических культах русского крестьянства говорит именно о такой — уранической — ориентации.

Если элементы матриархата в русской народной традиции и существуют, то их следует искать в иных областях, нежели основные парадигмы гендерных отношений. Так, они могут проявляться в хтонических культах мертвых, не имеющих прямого отношения к теме пола; в феномене заложных покойников, упырей; а также в образах ведьм, русалок, кикимор, мира и, шире, женских духов, составляющих население Нави, время от временирывающееся в человеческий мир. Между гипохтоническим измерением в контексте русской народной традиции и усилением матриархальных тенденций в России последних веков (начиная с эпохи модернизации и европеизации) существует определенная взаимосвязь, но она не имеет линейного характера. Чтобы понять ее, необходимо более тщательно описать структуру русского историала, включая ноологическую оценку ее различных этапов и периодов¹.

В любом случае матриархальное измерение русского народа на протяжении нескольких тысячелетий было фундаментально подавлено и трансформировано под влиянием индоевропейской традиции. Выход же некоторых хтонических, материалистических и гинекократических тенденций на первый план в последние столетия русской истории представляет собой в целом новое явление, требующее осмысления в общей семантической секвенции русского историала.

Русский народ в интерпретации гендерных отношений к Логосу Кибелы напрямую никогда не прибегал, а его отличия от официального государственного домостроевского аполлонизма в морали сводились к особой версии крестьянского дионисийства, существенно преобразующего рутинные модели однообразного крестьянского быта.

Элевсинская же — мистериальная — сторона народного Логоса на практические аспекты распределения гендерных функций в русском обществе прямого влияния не оказывала, и лишь тогда, когда она все больше начала распространяться на стихию времени, формируя русский народный Элевсинский историал, определенные аспек-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

ты матриархальных гештальтов стали проявляться более контрастно и осязаемо. Удивительным образом это полностью совпадает как раз с ходом модернизации и вестернизации последних столетий, когда Логос Кибелы стал постепенно охватывать сами политические элиты России. Таким образом, пробуждение самых донных слоев русской идентичности является чисто современным феноменом. Чем больше в России Модерна, тем больше матриархата.

**Часть V. Мир,
существование,
бытие**

Глава 15. Суперпозиция двух русских вселенных

Свет или мир: экзистенциальная драма русского Дазайна

Разбор русской структуры позволяет выделить в ней три основных измерения:

- следы палеоевропейской цивилизации Великой Матери, частично аффицировавшие аграрную картину мира, привнося в нее некоторые матриархальные мотивы и образы (Логос Кибелы);
- индоевропейское восточнославянское крестьянство — патриархальное, но одновременно имманентное, находящееся под определяющим влиянием Логоса Диониса;
- государство, основанное индоевропейской (туранской) воинственной (кочевой) элитой, в которой преобладал вертикальный световой Логос Аполлона.

Таким образом, в русском начале мы обнаруживаем все три главные фигуры Ноомахии, и следовательно, сама русская идентичность и представляет собой поле войны Логосов, что и предопределяет ее динамическое и диалектическое раскрытие. Этим раскрытием является русский историал¹. Однако в более или менее известном нам периоде русской истории и даже в структурах славянского языка, которые мы можем достоверно реконструировать лишь в контексте двух последних тысячелетий, Логос Кибелы представлен на глубокой периферии, и в Древней Руси, а также в русском Средневековье доминировали патриархальные Логосы — Аполлона и Диониса, почти полностью предопределявшие основные моменты древнерусского мировоззрения. Поэтому держа в уме фоновый Логос Кибелы, который может в определенных случаях давать о себе знать в культуре русского крестьянства (а в последние столетия и в модернизации и европеизации русской политической элиты), *основным гуализмом следует признать полярность Аполлона и Диониса*, которые соответствуют Русскому Государству и русскому народу, подавляющее боль-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

шинство которого вплоть до 30-х годов XX века оставалось оседлыми сельскими жителями, занятыми земледелием. Этот дуализм является фундаментальным и аффектирует все стороны русского мировоззрения, где следует разделять практически всегда два уровня:

- аполлонический государственный и
- дионисийский народный.

Поэтому космос Древней Руси имел принципиально два прочтения — государственное и народное, которые в определенных моментах сближались между собой, перешлетаясь вплоть до нерасчленимости, а в других — расходились, иногда достигая антагонизма.

Этот дуализм в прочтении самой структуры окружающего мира мы ясно видим в семантике древнерусских слов, описывающих действительность, космос, Вселенную.

Для понимания этой проблемы бесценным подспорьем является серия трудов выдающегося современного русского филолога Владимира Викторовича Колесова, посвященных разным аспектам древнерусской картины мира, отраженной в семантике русских слов, понятий и корней¹.

Предельно контрастно двойственность Логоса Аполлона и Диониса проявляется в семантике таких понятий, как «свет» и «мир», которые позднее стали обозначать космос, мироздание. «Свет» — это фигура аполлонического ряда; Вселенная для политической воинственной жестко патриархальной элиты есть прежде всего свет, *свѣтъ*. Отсюда применение к князьям и боярам выражения «светлый» — «светлый, светлейший князь» и т. д. Князья и бояре живут на свете, то есть в цельной глобальной картине, которая является всеобщей и «универсальной» даже в том случае, если их кругозор ограничен только одной известной им областью. При этом сам обычай браков элиты по иерархической логике, часто заставляющий искать женихов и невест за пределом своих политий, подчеркивал этот универсальный масштаб света, не ограниченного только вотчиной, княжеством или даже государством. Возможно, в этом нашли свои отражения и кочевые традиции древнетуранской элиты, для которой пространство было открытым и не имеющим строго определенных границ — географических, ландшафтных, культурных и политических. *Свет является всегда открытым*. Отсюда связь таких понятий как «белый свет» и «чистое поле», на что указывает Колесов². «Белый свет» представляет собой «чистое поле», возведенное в концепт. В контексте обобщающих индоевропейских мифов

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн.1–4. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000–2011.

² Там же. Кн. 1. Мир человека.

и позднее в библейской космологии «белый свет» приобретает определенные структурные черты. Но во всех случаях для политической элиты именно «свет» остается базовым понятием для интерпретации окружающего мира: находясь на вершине иерархии, элита способна различать горизонты, выходящие далеко за рамки тех территорий, которые в данный момент являются им известными и находящимися в их владении. Именно понятие «света» является фундаментальной и необходимой предпосылкой экспансии, а следовательно, базовым основанием для политики — строительства и управления княжеством, державой и даже Империей. Любое место «света» всегда есть только «часть света», и отсюда рождается импульс перехода к целому, что составляет основу пассионарного стремления к интеграции — через территориальные приобретения, религиозное учение или философию. Люди, воспринимающие действительность как «свет», осознают необходимость перехода *от частного к всеобщему*, и поэтому для них так важны представления о структуре Вселенной в целом — в мифологическом, религиозном или научном контексте. Это — чисто аполлоническая черта, которая и характеризует государственный Логос. Русская власть — «светлые князья» — воспринимают реальность как нечто *всеобщее*, которое и является охватывающим все пределом.

Старославянское слово *švětъ* восходит к индоевропейскому **kwoytos*, **kweytos* от основы **kwey-*, **keu-*², которую мы встречаем в авестийском *sraēta*, «белый», санскритском *śvitra*, «белый», «светлый» и т. д. Таким образом, понятие «свет» имеет древнейшие истоки, отсылающие к индоевропейскому единству и туранской прародине¹. В определенном смысле это ключевой корень всего индоевропейского патриархального вертикально-аполлонического мировоззрения.

В понятии «свет» доминирует, по Колесову, именно *зрение*. Свет есть и *видимое*, и то, что *позволяет видеть*. Колесов пишет:

Свьть — это «лучистая энергия (воспринимаемая зрением)», отсюда родство слов *зоря*, *зорище* и *зоркий*, *зръти*. Русские крестьяне говорят о слабом зрении: «свет потерял», «свет у меня плохой». Поэтому слово *свет*, обозначающее результат зрения, постепенно приобретает значение «то, что познано, узнано», ведь и *видьти* связано с *вьдъти* («ведать, знать»). (...) *Свьть* — это *мир*, который *виден* и потому может быть *познан*. Лишь после XII века придет на Русь характерное для церковных писателей и заимствованное из Византии

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

противопоставление «сего свѣта» «тому свѣту», однако в Древней Руси этого противопоставления еще нет¹.

Концептуальной антитезой понятию «свет» в смысле космоса, Вселенной, является понятие «мир», которое, напротив, означает строго ограниченное локальное пространство, конкретное и близкое, но одновременно представляющее собой «всё вместе». *Мир* — это космос, вмещенный в конкретный фиксированный ландшафт. Это никогда не часть чего-то большего, это исчерпывающая тотальность, которая не нуждается в интеграции, так как содержит в самой себе — внутри самой себя как свои внутренние измерения — все необходимые слои онтологии. В таком толковании «мир» представляет собой крестьянский космос, отражающий мировоззрение оседлой земледельческой общины. «Свет» открыт прежде всего горизонтально. «Мир» горизонтально, напротив, ограничен, его границы расположены в пределах досягаемости, но будучи «всем», он предельно насыщен внутренними измерениями — он сакрален и поэтому включает в себя все возможные ориентации и оси онтологии. Свет — это территория Аполлона. Мир — пространство Диониса.

Колесов пишет:

Мирь — древнейшее слово, оно входило в тот тип склонения, который славяне утратили еще по выходе из состояния варварства. Корень в нем тот же, что и в слове *ми-лый*, т. е. любимый, чем-то особенно дорогой; он выражает приязнь и доброжелательство (...). Следовательно, и *мир* — то, что мило, а милы прежде всего спокойствие, тишина, покой и согласие между людьми и племенами. В древнерусском языке слово встречается только в сочетаниях, указывающих на мирные отношения: «мирь и тишина», которые противопоставлены «мятежу и молве», «мирь и любовь» как выражение милосердия, «мирь паче рати», а Епифаний Премудрый, разворачивая по своему обыкновению привычный словесный образ, говорит: «И не бѣ промежу ими согласия, но распря, и нѣть мира в нихъ, но разногласие». Отсутствие мира — разногласие, конфликты. Мир как согласие и есть самое ценное свойство человеческих отношений. Подобных сочетаний очень много в древних текстах. *Мирь* — всегда пожелание спокойствия, необходимого для мирных трудов.(...)

Свет — движение, мир — покой. Свет резко очерчивает фигуру, которая находится вне кого-то, кто выше, весь в сиянии света; это —

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. С. 232.

пугающе «чужое», к чему надлежит отнестись с недоверием. Мир же всегда предстает в полутонах, он понятен и близок, это «свое».

Внутренняя противоположность мира свету сохранялась долго, словесно она постоянно находила выражение в образах, которые обновлялись и в бытовой речи, и в художественных текстах. «На весь свет ославить», «всему свету известно» — это плохо; «на миру и смерть красна» — даже это хорошо. Мир — естественное состояние человека, его положение среди «своих»; свет — «чужое», не всегда приемлемое, хотя бы потому, что подразумевает необходимость действия. «Высший свет» всегда противопоставлен «народному миру»; социальные характеристики как бы снимаются с древнейших представлений о подобной противоположности¹.

Корень слова «мир» восходит к индоарийскому слову **mitrás*, «друг», «ближний», которое персонифицировано в образе индийского и иранского бога Митры, олицетворяющего собой «мирный договор». «Договор», «дружба» предполагают уравнищенность, снятие жестких оппозиций, что составляет классические черты Логоса Диониса.

Значение слова «мир» многослойно. Под ним понималось и «спокойствие» (в частности, «отсутствие войны»), и крестьянская община (откуда «мировой судья»), и космос («мир» в современном значении). Но это изначально были не омонимы, а лишь различные аспекты единого и нерасчленимого понятия, в котором эти смыслы и еще целый ряд близких к ним присутствовали *одновременно*. Различать эти смыслы, как показывает Колесов, начинают, однако, уже с XII века:

Миръ как «спокойствие» и *миръ* как «космос» уже с XII века известны нам как два разных слова, а со временем их стали различать и на письме: *миръ* «покой», но *миръ* «община»².

Для нас, впрочем, важно, что изначально, они имели общую коренную семантику. «Мир» — это самое русское, народное и крестьянское слово.

Если мы учтем значение слов для феноменологии, и понимание мира как важнейшего экзистенциала *Dasein*'a³, мы увидим фундаментальную двойственность, заложенную в русском Дазайне:

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. С. 238 – 239.

² Там же. С. 240.

³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

- в случае элиты мы имеем дело с бытием-в (на)-свете,
- а в случае народа — с бытием-в-мире.

Причем в обоих случаях речь идет об *in-der-Welt-Sein* — одном и том же экзистенциале (по Хайдеггеру). При этом сама семантика понятия «свет» предполагает экспансию и в пределе войну, что близко к этимологии германского *Welt* — из основ *weraz*, от индоевропейского **wiHrós*, «воин», «мужчина» и *aldiz*, «старый», «древний» — от индоевропейского корня **h₂életi*, «кормить», «вращивать». А семантика «мира» — напротив, «дружбу», «договор», «согласие». Тем самым княжеский (и боярский) Дазайн находится ближе к европейскому (и классически туранскому)¹, где преобладает жесткая диурническая² оппозиция Света и Тьмы аполлонического толка, а экзистирование мыслится как бытие-в-войне, тогда как народно-крестьянский Дазайн, напротив, имеет все признаки драматического ноктюрна³, склоняется к эвфемизации и сглаживанию противоположностей, к равновесию и покою, где Свет не противоречит Тьме, а выступает как ее *диалектический спутник*. При том, что в случае русского крестьянства ноктюрн является именно драматическим, а эвфемизация в целом подчинена патриархальной вертикали, мы можем заметить в ее глубине — имплицитно и периферийно — влияние Логоса Кибелы, хотя и укрощенного индоевропейским началом, что отражено, в частности, в самой этимологии слова «мир», столь же изначально индоевропейского, как и «свет». Очевидно, в палеоевропейском языке Триполья для обозначения кибелического аналога «мира» — в еще более радикально ноктюрнической версии (мистический ноктюрн⁴) — имелось другое слово, которое нам неизвестно, но отчасти это исчезнувшее слово аффектировало русскую семантику крестьянского термина «мир».

Принципиальное различие слов «свет» и «мир» показывает внутреннюю полярность русского Дазайна, в котором существует изначально и структурно — еще до развертывания историала — глубинная ось напряжения, где оппозиция народ и Государство приобретает экзистенциальное и онтологическое значение, так как опирается на две феноменологические конструкции самого базового представления о действительности: элита живет на свете, а народ — в миру, причем и те и другие конституируют соответствующий экзистенциал своего «присутствия», своего «наличия», «нахождения» (*Befindlichkeit*) в (чем-то) различными способами. Это и порождает принци-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

² Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию.

³ Там же.

⁴ Там же.

пиальный драматизм русской истории, в которой два полюса русского Дазайна остро противостоят друг другу в контексте единой истории, единой культуры и единой идентичности. Колесов совершенно точно формулирует эту драму:

*Мир и свет сошлись в единоборстве, исход которого не предрешен*¹.

В этой формуле важна каждая деталь. Исход этого противоборства именно «не предрешен», так как не завершена русская история, где последняя точка еще не поставлена. Но главная линия экзистенциального напряжения выделена здесь совершенно точно.

Язык Государства

Наметив экзистенциальную полярность в русском Дазайне, обратимся к тому, каким представлялся древнерусским людям Свет и его устройство.

Прежде всего следует уточнить, что выявленный нами дуализм мира и света не должен рассматриваться как параллельное существование двух картин мира, ни в чем не пересекающихся. Напротив, картина мира элиты и народа (то есть базовые представления о свете и мире) в культуре были тесно переплетены друг с другом. Элита — особенно в христианский период — проецировала свои взгляды в народные глубины, что отражалось в распространении христианской культуры, где представления об устройстве мироздания — в частности, космогония и космология — занимали значительное место в общецерковном учении, отражая во многом византийские воззрения, коренящиеся в греческой и эллинистической научной традиции — географической, исторической и натурфилософской. С другой стороны, народные образы и понятия в свою очередь аффектировали представления знати, постоянно соприкасающейся в той или иной мере с основным населением и говорящей с ним на одном языке. Это единство языка — при всей полярности организации экзистенциалов — и обеспечивало во многом единство русского Дазайна, из которого ни элита, ни народ не могли быть исключены (даже если бы в определенных ситуациях они этого и хотели бы). Поэтому в структуре света мы можем обнаружить черты мира и наоборот, крестьянское представление о мире включало в себя расширяющие его границы и меняющие его структуру элементы света. Обобщенно можно сказать: крестьянский мир придавал Государству *сакральное* измере-

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. С. 245.

ние, а политические элиты вскрывали для крестьян границы мира, обнажали открытые горизонты «белого света». Таким образом, мы имеем дело не с двумя параллельными «космосами», но со сложной полярной моделью, где свет и мир, обладая каждый собственной феноменологией, сосуществуют в комплексном соотношении — подчас сливаясь, подчас, напротив, разделяясь. Поэтому определенные представления о том, как устроен свет, мы обнаруживаем в народной культуре, а о том, что представляет собой крестьянский мир, узнаем из свидетельств, летописей и правовых документов, относящихся к Государству.

Законченная картина особой властной иерархии, являющейся трансцендентной крестьянской общине (миру), формировалась постепенно, и в ходе этого процесса использовались элементы народного (крестьянского) языка, наделявшиеся новым значением — чаще всего скопированным с греческих терминов. Это было следствием того, что язык правящей элиты (германский или аланский) был довольно быстро забыт ей самой и вытеснен восточнославянским, где, однако, преобладали концепты не государственного, но общинно-крестьянского родового быта. Это предопределило важную черту государственного Логоса — с лингвистической точки зрения он складывался на основе народной *крестьянской семантики*, подвергавшейся трансформации под влиянием новых (почти всегда заимствованных у греков) значений, вкладываемых в древние слова или в образованные на их основании неологизмы. Так как христианские тексты пришли на Русь в южнославянской редакции, здесь подчас легко различить болгарское влияние¹, которое, в свою очередь, имело дело со сходной проблемой — протоболгары тюркской элиты забыли свой язык, перейдя на южнославянский, и вынуждены были формулировать свой государственный Логос на основе калькирования византийских понятий с опорой на славянскую лексику, также изначально крестьянскую и родовую, как и русская. В этом случае мы имеем диалектический выраж: сами славяне как потомки восточноевропейских крестьян стали наследниками индоевропейского языка кочевых воинственных народов курганной культуры и переработали его семантику в своем особом аграрном контексте, а позднее элиты славянских политий (по крайней мере в Болгарии и на Руси) восприняли в ходе славянизации от земледельцев базовый язык, снова наделив его в ходе основания государственного Логоса жестко вертикальной — аполлонической — семантикой. Можно сказать, что этот процесс пред-

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

ставляет собой двойное изменение режима — от диурна к драматическому ноктюрну и снова к диурну. Но на том этапе, когда мы можем проследить трансформации русского языка на основе сохранившихся текстов, мы имеем дело лишь с одним сегментом этого процесса: с приспособлением языка родовой крестьянской общины для выражения более обобщенных и вертикальных — державных — понятий.

Это касается таких понятий, как «страна», «власть», «царство», «государство», «Вселенная», «народы» и т. д., из которых складываются структуры «света». В основе этих понятий слова, относящиеся к структурам «мира», но постепенно получившие новое толкование в герменевтике «света».

Тезаурус и семантика русского света

Главной чертой диурнического мировоззрения политической элиты и соответственно основной представления о свете является всеобщность и «универсальность», выводящая частное (страну, народ, государство) из общего. Свет предшествует своим частям. Колосов прослеживает, как складываются представления о государстве и стране на основе пересказов библейских сюжетов древнерусскими летописями.

На первых листах древнерусской летописи находим рассказ о расселении племен и народов согласно библейским легендам. После потопа первые сыновья Ноя «раздѣлиша землю» по частям света, Хам при этом взял «полуденную страну» (в списках XV века использовано слово *часть*) с реками, текущими к востоку; Иафету достались «полунощные страны» и западные с реками, которые текли «в часть Симову», на восток. Как раз в Иафетовой части находим такие «языци», которые нам нужны: литва, прусы, варяги, мурома, весь и др., «сѣдять они до землѣ Агняньски и до Волошьски». При этом варяги — всего лишь «колѣно Афетова племени», как и многие другие германские, славянские и волошские (романские) племена. Землю делят по жребию, а направление своей части выбирают «по стране», т. е. по стороне света; на этих сторонах до времен летописца живут «языки», разделившиеся после вавилонского столпотворения по коленам прежних племен. Мозаичная старинная компиляция не упускает из виду главного: каждому владельцу, который воплощает собой род, принадлежит его *часть земли* в определенной *стране*! Однако ни одно из всех этих слов не имеет еще значения социального термина — ни то, ни другое, ни третье еще не волость, не область,

не государство, не держава. Трудолюбивый кочевник блуждает по просторам земли, правясь по солнцу, подчиняясь своей участи¹.

Однако уже в этом дедуктивном описании содержится предпосылка к выработке социальных терминов, и хотя распределение земель, предназначенных эпонимам различных народов, происходит в духе крестьянской практики разграничения родовых наделов, обобщающий характер «языков», представленных метонимическими фигурами, уже содержит в себе зародыш таких понятий, как «волость», «область», «государство» и «держава». Структурирование мира начинается всегда с конкретности, где в центре стоит именно данная община, а все остальное видится либо подобным, либо неподобным ей (подчас симметрии могут усложняться — вплоть до перевернутого или просто смещенного на определенный угол мира). В данном случае все начинается с абстрактной фигуры Ноя, разделившего всю землю, где в основе не какая-то конкретная земля, но «вся земля» как «свет», частями которого и становятся «страны» («стороны»), отданные во владение, что и представляет собой *исток власти*. Эти владения, передаваемые от отца к сыну по наследству, становятся «отчиной», «вотчиной», позднее «отчизной». В контексте общины волостью (областью, владением) является родовой надел, он же и составляет отчину (вотчину). Но в контексте государственного большого нарратива (в данном случае связанного с Библией) все приобретает не просто иной масштаб, но и иную семантику. Если для мира целым является он сам, вполне обозримый и конкретный, то свет всегда выходит за пределы его части, и конституирует эту часть, отталкиваясь от отвлеченной и недоступной абстрактности в направлении всегда частичной конкретности. Также меняется смысл и всех смежных понятий. Мир имеет дело с родовыми наделами, и между миром и родами не существует иерархии, трансцендентных отношений: мир и есть рода, не только отдельные (отделенные пределами), но и неразрывно связанные общностью горизонтального толка, а кроме того системой свойства и сложным единством круговращения предков. Поэтому «волость», «владение», «вотчина», «земля» имеют значение одновременно и части, и целого, переплетенных имманентными связями дионисийской диалектики. Общее здесь находится не над частями, в их центре, в середине села, где в древности обычно располагался погост, то есть кладбище, как «жилище предков». Такова структура мира.

Но в летописном рассказе о происхождении народов изначальное разделение Ноем наделов своим потомкам лишь *имитирует* общину.

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. С. 255.

Если Ной — предока всех народов, то он не может быть предком данной общины, а следовательно, в структуре сельского мира у него нет онтологического и социологического места. Ной здесь фигура политической элиты, то есть точка трансцендентной абстракции, соответствующей вертикальному аполлоническому Логосу. Ной — платоновская идея Государства как структуры, отражающей в имманентном высшие трансцендентные сущности. Ной и есть «правитель света», и именно применительно к нему и к его потомкам, которые являются прежде всего «сыновьями Ноя», его субститутами, начинают действовать законы «света», перестраивающие семантику славянских слов.

Колесов прослеживает эту трансформацию на примере различных слов и приходит к выводу, что границей здесь является XII век, когда государственный Логос Киевской державы проникает в саму структуру языка. Вот как он описывает изменение смысла термина «земля».

В XI веке «земля» понималась одновременно как место расселения и как род (народ), на нем живущий; до XII века слово «земля» еще сохраняло значения, связанные с прежними родовыми отношениями. Однако вместе с тем «земля» в Древней Руси — не только своя земля, но и всякая другая, любая чужая земля, вообще земля. На протяжении XII века постепенно устанавливается противоположность: «своя земля» — «чужая сторона»¹.

Эта противоположность носит уже абстрактный государственный характер. «Земля» — это больше не жизненный мир русского крестьянина, который носит в суме (как Микула Селянинович) «всю тяжесть земную». Это уже государственная территория, находящаяся во владении того или иного «потомка Ноя». Дальнейшее развитие этого концепта приводит к отождествлению «земли» со «светом». Колесов продолжает:

Иларион в середине XI века говорит: «Не в худе бо и невѣдомѣ земли владычствоваша, нѣ въ Русьскѣ, яже ведома и слышима есть всѣми четырьми коньци земли». К этому указанию стоит прислушаться, потому что Иларион еще не различает ни «области», ни «страны» в тех переносных значениях соответствующих слов, которые позднее совпали со значением слова *земля*. *Земля* у него — не только Русская земля, и одновременно «место», на котором владычествует Владимир, но и «весь мир», бесконечность пространства.

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. С. 264.

В русской летописи приводится вариант перевода пророчеств Мефодия Патарского, в котором сохраняется древнейшее слово *мѣсто*, а не сменившие его в других, более поздних версиях *земля* или *страна*¹.

Однако окончательно этот перенос понятий происходит несколько позднее.

На рубеже XII и XIII веков произошло перераспределение значений старого слова *земля*. С одной стороны, потому что появилось и вошло в обиход слово *страна* и потребовалось различить слова *страна* и *земля*, с другой — продолжалось внедрение в смысл коленческих славянских слов некоторых значений соответствующих греческих (прежде всего социальной и административной терминологии)².

И далее аналогичной трансформации подвергается само понятие «мир». Колесов объясняет это:

Сплошной границы между территориями, как и прежде, нет, возникают и увеличиваются количественно обозначения разных пределов, конкретно-образный круг которых дополнен еще частями сторон: другая половинка, другой бок, другая сторонка — страна другая. Подобно этому, и «земля» уже не существует как цельность поверхности, почвы, жителей и т. д., появилось новое объемное представление о том, что земля и люди, и всё, что на этой земле, — не одно и то же, и каждое из этих явлений получило обозначение соответствующим словом. Горизонт распался на части, сгустился в определенных направлениях, проявились стороны благополучные и враждебные, плохие и хорошие. Еще Иларион говорил об «округняя странахъ», а к концу XII века слова *страна* и *сторона* постепенно разошлись в значениях. Мир расширялся потому, что теперь это был не просто «миръ», но и «свет», «вѣсь миръ» или «весь белый свет». Слово *земля* как «весь миръ» также двузначно. С одной стороны, *по всеи земли* — это перевод греческого *κόσμος*, указание на пространство. С другой стороны, сочетанием *вѣсь миръ* переведилось слово *κόσμος* в значении «вселенная, весь подлунный мир».

Вместе с тем замена слова *миръ* словом *земля* показательна, поскольку «мир» раскололся на две, прежде нерасторжимые, части: мир как община, прежний род, и мир в значении «свет, вселенная». Столкновение двух равнозначных по смыслу оборотов — *вѣсь миръ*

¹ Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. С. 265.

² Там же. С. 265 — 266.

и вся земля — оказалось решающим и потому, что с XII века (но на самом деле еще и раньше) родовой мир вполне определенно превратился в мир общины, отечеством которой была земля, то *место*, откуда человек *рогом*¹.

Этот процесс перемещения смысловых акцентов в одних и тех же или близких словах отражал формирование «света» как проекции диурнического Дазайна русской политической и интеллектуальной (прежде всего религиозной, христианской и монашеской) элиты. Разделения, пределы, границы приобретали здесь намного более контрастный характер, а симметрия пар противоположностей приобретала все более и более вертикальный характер от имманентной диалектики центр/периферия, где центр принадлежит сущности тому же горизонту, что и периферия, к трансцендентной форме иерархического господства по оси верх/низ, где высшая инстанция принадлежала иному порядку экзистенции и онтологии. И земля, и мир становились «светом», то есть новым вертикальным таксоном, жестко оторванным от «места», и поэтому в определенном смысле «утопическим» (слово «утопия» происходит из греческой частицы *οὐ* «не, нет» и слова *τόπος* «место»).

Так же обстояло дело и с понятием власти, то есть владения. Если в крестьянской общине субъектом владения выступает род, который, в свою очередь, является временной манифестацией вечного Предка, уходящего и возвращающегося, имманентного роду и находящегося в горизонтальных отношениях свойства с другими Предками (дедами²), то в Государстве этим субъектом становится элита, не находящаяся с общиной ни в отношениях родства, ни в отношениях свойства. Власть и владения становятся абстракциями, оторванными от экзистенциальной конкретики крестьянской жизни, что аффектирует владельца и его владение, устанавливая между ними новый вид отношений, основанный на разрыве непрерывности и на вертикально организованном дуализме.

Колесов поясняет:

Распадение исходного значения слова *власть* можно проследить по тем текстам XI — XII веков, которые дают это слово в окружении близких по смыслу «державных» слов. Это разложение общего смысла на составляющие его значения, переданное отдельными лексемами, является отличительным свойством как раз древнерусских тек-

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. С. 266 — 267.

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

стов; можно считать, что тем самым древние писатели постепенно освобождали терминологическое значение слов от побочных и слишком образных значений. (...) Судя по тем же текстам, власть имеют, ее принимают, хотят и даруют, ее можно осквернить или возвысить, ее ищут, держат и творят, и она находится «въ человецехъ». Власть конкретна, поскольку может быть княжей, боярской и епископской, но бывает власть и повыше: у Бога «власть его — власть вѣчная» (и тогда она именуется βασιλεία — «царственная»). Власть — нечто возвышенное и нематериальное, а потому свободно обожещается, отвлеченно понимается как могущество и даже всемогущество. В XVI веке власть как проявление силы приписывается только верховному владыке, который, правда, на время может наделить ею и земного властителя. Значение «властитель», по-видимому, вообще не было свойственно древнерусскому слову, но также и в значениях «самовольно», «самовольность» слова *самовластно*, *самовласть* не известны у восточных славян, хотя были свойственны южным славянам. В продолжение всего средневековья *власть* — высокое слово, и по отношению к земным делам его не употребляли¹.

Здесь видно, как субъектом власти становится кто-то *другой*, нежели Предок, пребывающий в роде или на погосте в центре села. Этим другим может быть трансцендентный Бог, Ной или представитель политической элиты — князь, боярин или епископ. Но во всех случаях он принадлежит не «миру», а «свету», имеет абстрактное, а не конкретное бытие и вынесен за границы крестьянского Дазайна. Соответственно, и атрибуты этого другого (носителя власти) меняют свою семантику, хотя изначально берут за основу восточнославянские слова и крестьянские понятия. Так и выстраиваются параметры языка и мира русской политической элиты — русского «света», выступающего носителем государственного Логоса, оперирующего с понятиями, подвергшимися аналогичной десемантизации, как и те, которые мы рассмотрели. На основе народной языковой культуры сложилась картина русского света, где многие древние слова приобрели иное значение и где был изменен сам строй речи — из крестьянско-дионисийского в аполлонический.

Всеобщность крестьянского мира

Процесс становления русской государственности, аффлектирующий семантику многих слов и понятий, не был линейным. Нельзя

¹ Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1. Мир человека. С. 279 — 280.

представить себе внутренний диалог между полюсами русского Дазайна как переход от народного к государственному или от крестьянского к аристократическому, от мира к свету. Бесспорно, многое в русском историале определяется этим вектором¹, но чтобы не подменять экзистенциальный анализ русского Дазайна упрощенными схемами, нельзя поддаваться соблазну поспешных обобщений, даже если подчас они напрашиваются сами собой. Дело в том, что усиление веса Государства в жизни народа никогда (по крайней мере до самых последних эпох русской истории) не отменяло продолжения непрерывного экзистирования русского народа в его традиционном режиме — под влиянием Логоса Диониса и в контексте циклической ритмики русской вечности. Государство-время так и не вытеснило окончательно и бесповоротно народ-вечность, продолжавший экзистировать в структуре мира в его изначальном понимании — как община, гармония и инклюзивный космос, вмещающийся целиком со всеми своими измерениями и онтологическими пластами в структуру священного и экстагического крестьянского бытия.

На этом уровне многие слова и понятия сохраняли изначальный народный смысл, а если они окончательно десемантизировались в языке Государства, то находились новые или, в свою очередь, перетолковывались отдельные термины политической элиты, надеясь новым — народным, крестьянским — смыслом. Если в контексте «света» фигуры «мира» возводились к абстракциям и организовывались в соответствии с вертикальными иерархическими симметриями, то русский народ проделывал аналогичную герменевтическую операцию с теми идеями, теориями и концептами, которые элита транслировала в приказном порядке сверху вниз. Так обстояло дело прежде всего с религией, подвергавшейся на уровне народа совершенно особой интерпретации, а также с некоторыми обобщенными представлениями о структурах географии, науки, этнографии и т. д. Так, народная традиция стремится придать ряду библейских персонажей и общехристианским святым (самому Христу, Богородице, святым Николе, Егорию и т. д.) *русские* черты, расположить Русское государство в *центре* христианского мира, представить Иерусалим как *русский* город, а Иордан — как *русскую* реку и т. д. Показательно, что в период Московского царства в силу ряда исторических обстоятельств подобные темы в особом рациональном преломлении приобретают статус официальной государственной идеологии в форме теории «Москва — Третий Рим», где избранность русских истолковывается не в сказочно-былинном ключе крестьянского мира со

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

свойственным ему органически этноцентризмом, но в эсхатологическом контексте *translatio Imperii*¹.

В стихах «Голубиной книги» мы встречаем следующее утверждение, которое синтезирует официальную государственную эсхатологию и народное толкование инклюзивности русской земли.

У нас Белый царь — над царями царь.
 Почему ж Белый царь над царями царь?
 И он держит веру крещеную,
 Веру крещеную, богомольную,
 Стоит за веру христианскую,
 За дом Пречистыя Богородицы,
 Потому Белый царь над царями царь.
 Святая Русь-земля всем землям мати:
 На ней строят церкви апостольские;
 Они молятся Богу распятому,
 Самому Христу, Царю Небесному,
 Потому свято-Русь-земля всем землям мати².

В целом русский народ сохранял свое особое и отличное от государственного мировоззрение параллельно наступлению на него Государства, и хотя в некоторых областях народный полюс русского Дазайна уступал давлению политической элиты, в других он оставал свою особую дионисийскую феноменологию, а кое-где и влиял и на государственный Логос, привнося в него элементы народности — в ее ноологическом смысле.

Мир имел в целом довольно автономную структуру, которая *исключала трансцендентность*. И хотя эта трансцендентность фактически была внедрена в русскую народную жизнь процессом создания государства Рюриком и Рюриковичами, крестьянский мир упорно отставивал с помощью разных методик и приемов свою автономность, стараясь, насколько это было возможно, не замечать Государства, замещая миром свет и не принимая вызов «чистого поля», оставаясь в контексте привычного крестьянского экзистирования. Рациональный субъект Государства игнорировался субъектом-Ветром, который конституировал свой инклюзивный порядок, ограниченный селом и прилегающими к нему территориями, куда помещалось все богатство Вселенной — Небо, Земля, звезды, деревья, растения, животные и все человечество, представленное конкретными жителями деревни, веси, верви — родичами и своя-

¹ Дутин А.Г. Ноомахия. Русский историа. Народ и государство в поисках субъекта.

² Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М.: Московский рабочий, 1991. С. 37.

ками, а также целым рядом обязательных, но несколько отчужденных персонажей и групп — попы, деревенские колдуны, ведьмы и бобыли. Незначительный масштаб такого сельского мира компенсировался *интенсивностью личностных отношений*, связывавших между собой не только людей, но и домашнюю скотину, орудия труда, сезоны и стихии, что придавало крестьянскому миру вселенский размах. При этом неизменность положения в горизонтальной точке пространства на одном и том же месте подталкивало людей к *исследованию вертикальных измерений* — к путешествиям вдоль онтологической оси, соединяющей Небо и Преисподнюю, местом встречи которой было каждое отдельное село, являвшееся не частью какого-то абстрактного целого, но *частью самого себя*, то есть мира, включающего в себя все измерения.

Мир русского крестьянина был заведомо намного полнее, нежели свет русской элиты, которая обречена была на знание лишь его части, что она и пыталась компенсировать экстенсивными методами экспансии, военных походов, упорного расширения своих владений и объема своей власти за счет соседей — включая родных и близких (конфликт внутри княжеских родов и царских династий — постоянная черта русской — государственной — истории). Эта частичность и предопределяла накал княжеских и боярских усобиц, непрерывную борьбу за власть, основанную на пронзительном ощущении недостатка, привации, требующей все новых и новых внешних действий, чтобы заглушить внутреннюю *пустоту*. Крестьянин был изначально *полон* и легко возмещал малейший признак недостаточности литургией труда или экстазией праздника, всегда имея в запасе вертикальную ось бытия, зовущую в бездну Небес или Преисподней. Поэтому мир русского народа был всегда локален, конкретен и одновременно охватывал собой все бытие. Деревня и была Русью как таковой, вотчиной, волостью, отечеством и миром, где слова и отношения приобретали космический масштаб, а рождение, брак или похороны превращались в мировую мистерию, где к одной точке стягивались живые и мертвые под знаком неизменной и всегда свежей, новой, обновляющей вечности.

Метафизика дома

В центре крестьянского мира стоит *дом*. Изба являлась абсолютным центром мироздания, и соответственно, через нее проходила мировая ось. Само строение дома русского крестьянина представляло собой образ мира. В классической пятистенной избе русского крестьянина мы видим:

- двускатную крышу, украшенную коньком, что символизирует сведение всей полноты космического существования к высшей

точке небесного единства, конек же является знаком интегрирующего две стороны треугольника объединения дуальностей;

- печь, находящуюся в центре избы и представляющую собой вместилище вселенского огня;
- красный угол, где помещались иконы, а ранее служивший домашним алтарем, где оставались жертвы Предку;
- окна, украшенные изразцами с узором, символизирующие «глаза» дома (слово «окно» происходит от слова «око»);
- клеть, где располагаются спальни, кладовые и другие неглавные подсобные помещения;
- сени, отделяющие внутреннее пространство от внешнего (двора);
- хлев, помещение для скотины, примыкающее к избе, что было естественным продолжением культурного пространства;
- погреб, символически соответствующий спуску в Преисподнюю.

Баня всегда строилась на некотором отдалении от избы, что позднее объяснялось ее связью с нечистотой (в бане смывали грязь), но в древности это помещение служило местом проведения инициатических обрядов, связанных с ритуальными смертью и воскресением и стихиями огня и воды.

К дому примыкает двор, который представляет собой промежуточную зону. Двор отделен и от избы (дверью, порогом), и от внешнего мира (забором, воротами, изгородью). В пространство двора включался огород, считавшийся неотъемлемой частью женщин рода и не подлежащий отчуждению, составляя постоянную часть женского наследства и приданого.

Таким образом, сама изба была построена как фигура трехуровневого космоса — крыша (верх), основное помещение с центром в печи и красном углу (средний мир) и погреб (низ). Изба мыслилась не как место пребывания человека, но как храм Предка (Рода и Рожаниц), моментом земной манифестации которого и были члены каждой конкретной семьи. Поэтому можно сказать, что не человек жил в избе, а изба жила сама по себе, сквозь человека, представляя собой неизменную и сверхвременную инстанцию экзистирования. В дохристианские времена славяне хоронили умерших под порогом избы, что символизировало их нахождение в непосредственной близости к дому, на границе между жизнью и смертью, а это точно соответствовало онтологическому статусу мертвых, манифестирующих не только в прошлом, но и в настоящем и будущем.

В крестьянских поверьях и преданиях сохранились древние мотивы, еще более развивающие представление о доме как храме, в котором обитают духовные сущности. Так, основное среднее пространство, где была расположена печь и красный угол, относилось

к Роду и Рожаницам. Отголоском этого видения стали представления о домовом или «доможиле», который считался «духом избы» и часто назывался «хозяином», являя собой восточнославянскую версию *genius loci*, известного всем индоевропейским народам. В христианской версии происхождение духов — как домашних, так и природных — объяснялось через сюжет о падении ангелов, последовавших за Сатаной в его восстании. Часть попала в Преисподнюю, но часть осталась в среднем мире, и то место, куда они пали — в дом, лес, реку и т. д. — стало их вотчиной. При этом в фигуре духа дома сохранились более древние дохристианские представления, поскольку домовый чаще всего не рассматривался как бесовская сущность, но скорее как нейтральная, но весьма могущественная сила, пребывающая в жилище параллельно людям. При этом домовый мыслится как мужской дух, предстающий перед людьми в исключительных случаях в образе старика, что указывало на его патриархальную природу.

С погребом, подполом, «подызбицей» связывались представления о кикиморе, маре, женском духе, как правило зловещем и разрушительном. Многие черты кикиморы являются общими с Мокошью и отсылают к кругу символов и сюжетов, сопряженных с Великой Матерью и палеоевропейским матриархатом. В свою очередь, треугольная (двухскатная или четырехскатная) крыша соотносилась с высшими небесными духами, и показательно, что часто она венчалась стилизованной фигурой коня, а в древности конским черепом, что сохранилось в самом слове «конек» (крыши). Это — ярчайший знак индоевропейского наследия, печать воинственно-кочевых народов Турана, принесших в Восточную Европу вертикально ориентированную ураноцентричную традицию.

Свои духи были у овина, гумна, хлева, а также у отдельных элементов в избе — печи, клетей и т. д. Иногда крестьяне различали домового, пребывающего внутри избы, и домового, живущего во дворе (как правило, более зловещего). Так, фигура Предка (Рода), ранее хоронимого под порогом, разделялась на два полюса — более благожелательного домового в избе (доможила) и более опасного домового из двора («дворового»), а Рожаницы, фигуры из цикла Великой Матери, были вытеснены в область Преисподней, сблизившись с гештальтом кикиморы.

Народный ангел и Мать-Суббота (метафизика избы в поэзии Н. Клюева)

Эта трехчленная модель русской избы представлял собой основу интенсивной космической жизни, которая придавала каждому мо-

менту крестьянской экзистенции сакральный символический характер. В определенном смысле крестьянин был жрецом экстатического культа. Поэт Серебряного века Николай Клюев в своих стихах и поэмах старался передать структуру этого культа в его христианской версии, сохранявшей, однако, древнейшие дохристианские темы и мотивы. В своей неоконченной поэме «Мать-Суббота» Клюев вводит особого персонажа — «ангела простых человеческих дел», который становится воплощением этой крестьянской сакральности, описанной Клюевым с предельной наглядностью. Поэма начинается с эпифании «ангела простых человеческих дел», проникающего в избу:

Ангел простых человеческих дел
В избу мою жаворонком влетел,
Заулыбались печь и скамья,
Булькнула звонко гусыня-бадьа,
Муха впотьмах забубнила коту:
За ухом, дяденька, смой черноту!

Ангел простых человеческих дел
Бабке за прялку венчик надел,
Миром помазал дверей косяки,
Бусы и киноварь пролил в горшки.
Посох врачуя, шепнул кошелю:
Будешь созвучьями полон в раю!..

Ангел простых человеческих дел
Вечером голуб, в рассветки же бел,
Перед ковригою свечку зажег,
В бороду сумерек вплел василек,
Сел на шесток и затренькал сверчком:
Мир тебе, нива с горбатым гумном!
Мир очагу, где обильны всегда
Звездной плотвою годов невода!..

Невозмутимы луга тишины —
Пастбище тайн и овчинной луны,
Там небеса, как полати, теплы,
Овцы — олады, ковриги — волы;
Пышным отарам вожак — помело,
Отчая кровля — печное чело.

Ангел простых человеческих дел
Хлебным теляням дал тук и предел¹.

В реконструкции Клюева, однако, в центре внимания оказывается не жрец, а жрица, что и отражено в названии поэмы «Мать-Суббота». Она предстает в образе старой женщины, бабки, которая олицетворяет Великую Мать.

Бабкины пальцы — Иван Калита —
Ставят помолу капкан решета.
В пестрой макитре вскисает улов:
В чаше агатовой очи миров,
Распятый Лебедь и Роза над ним...
Прочит огонь за невесту калым,
В звонких поленьях зародыши душ
Жемчуг ссыпают и золота куш...
Савское миро, душиста-смугла,
Входит Коврига в Чертоги Тепла.
Тьмы серафимов над печью парят
В час, как хозяйка свершает обряд:
Скоблит квашню и в мочалкин вихор
Крохи вплетает, как дружкин убор.
Сплетницу муху, пройдоху кота
Сказкой дивит междучасий лапта.

Ангел простых человеческих дел
Умную нежить дыханьем пригрел².

В последней фразе христианский образ ангела сближается с дохристианскими духами избы — «умной нежитью». При этом Клюев стремится реставрировать крестьянскую сакральность в наиболее древней форме, переходя от христианского патриархата не просто к дохристианской эпохе, но прорываясь к доиндоевропейским мотивам древнеславянской — даже дославянской — трипольской — обрядности. Это матриархальная линия у Клюева созвучна его интересу к русским ересям — прежде всего к хлыстовству и особенно к скопчеству. Радения хлыстовских и скопческих кораблей (общин) для Клюева и есть отголоски архаичного — изначального — *культы* избы. Это явно видно в следующих фрагментах поэмы:

¹ Клюев Н. Сердце Единорога. С. 640–641.

² Там же. С. 643.

Брачная пляска — полет корабля
 В лунь и агат, где Христова Земля.
 Море житейское — черный агат
 Плещет стихами от яростных пят.
 Духостихи — златорогов стада,
 Их по удоям не счесть никогда,
 Только следы да сиянье рогов
 Ловят тенета захватистых слов.
 Духостихи отдают молоко
 Мальцам безудным, что пляшут легко¹.

«Безудные мальцы» — скопцы, которые являются, по Клюеву, носителями древнего культа Земли, а «полет корабля» обозначает радение хлыстовской общины, проходящее под пение обрядовых песен. Клюев не отрицает патриархата и фигуры Бога Отца, но он ставит акцент на ином — имманентном — принципе, на конкретном, сопряженном с плотью и женским началом выражении сакральности. Это мы видим в следующих стихах, воспевающих крестьянский матриархат:

Сладок Отец, но пресладостней Дух, —
 Бабьего выводка ястреб — пастух,
 Любо ему вожденную мать
 Страсти когтями, как цаплю, терзать,
 Девичью печень, кровавый послед
 Клювом долбить, чтоб родился поэт.
 Зыбка в избе — ястребиный улов —
 Матери мнится снопом васильков;
 Конь-шестоглав сторожит васильки —
 Струнная грива и песня-зрачки.

Сноп бирюзовый — улыбок кошель —
 В щебет и грай пеленает апрель,
 Льнет к молодежи: Сегодня в ночи
 Пламенный дуб возгорит на печи,
 Ярой пребудь, чтобы соты грудей
 Вывели ос и язвящих шмелей:
 Дерево-сполох — кудрявый Федот
 Даст им смолу и сжигающий мед!

¹ Клюев Н. Сердце Единорога. С. 644.

Улей ложесн двести семьдесят дней
 Пестует рой медоносных огней...
 Жизнь-пчеловод постучится в леток:
 Дескать, проталинка теплит цветок!..
 Пасеке зыбок претит пустота —
 В каждой гудит, как пчела, красота.
 Маковый ротик и глазок слюда —
 Бабы держава, моя череда¹.

«Сладок Отец, но пресладостней Дух» — в этой формуле ключ к крестьянскому Логосу: не отвергая трансцендентности, воплощенной в патриархате и особенно в официальной религии и государстве, народ желает того, что представляет собой нечто интимное и близкое, что пребывает внутри избы, в средостении крестьянской экзистенции. В Серебряном веке поэты и мыслители, сосредоточенные на возрождении и постижении глубин русской идентичности, не делали различия между Логосом Диониса и Логосом Кибелы, что ясно видно в наиболее подробной монографии, посвященной дионисизму², написанной одним из главных фигур этой эпохи Вячеславом Ивановым (1866 — 1949). Также не делает этого различия и Клюев, для которого славянский — аграрный — матриархат (прадионисийство Иванова) не отделяется от дионисийских — сущностно патриархальных и индоевропейских — мистерий. Отсюда и симпатии к скопцам и символизм пчел, сот и меда, который относится к кругу Великой Матери — Матери-Субботы.

Клюев придает культу Земли эсхатологическое измерение, считая, что спасение мира возможно лишь через возврат к мистерии крестьянского бытия и крестьянского Логоса.

Братья, Субботе Земли
 Всякий любезно внемли:
 Лишь на груди избыной
 Вы обретете покой!

Только ковриги сосцы —
 Гаг самоцветных ловцы,
 Яйца кладет, где таган,
 Дум яровой пеликан...

Светел запечный притин —
 Китеж Мемёлф и Арин,

¹ Клюев Н. Сердце Единорога. С. 644 — 645.

² Иванов Вяч. И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 2000.

Где словорунный козел
Трется о бабкин подол.

Там образок Купины —
Чаша ржаной глубины;
Тела и крови Руси,
Брат озаренный, вкуси!

Есть Вседержитель гумна,
Пестун мирского зерна,
Он, как лосиха телка,
Лижет земные бока,
Пахоту поит слюной
Смутлой Господь избяной¹.

И далее:

Дремлют в пучине до бурь красоты...
Это — Суббота у смертной черты,
Это — Суббота опосле Креста...
Кровью рудеют России уста...²

С точки зрения Ноомахии Ключев (как Вяч. И. Иванов и большинство мыслителей и поэтов Серебряного века) объединяет в одно два качественно различных измерения русской крестьянской идентичности, которую стремятся восстановить и возродить в особых исторических условиях — в эпоху наступления последних времен («Это — Суббота у смертной черты, Это — Суббота опосле Креста...»), — Логос Диониса и Логос Кибелы. Но в любом случае структура крестьянской сакральности описана Ключевым пронзительно и контрастно, позволяя понять изнутри насыщенность народного переживания мира в его прямой и непосредственной святости, отраженной в данном случае в фигуре ангела. Этот *народный ангел* пребывает не в храме и не в сложных догматических построениях изысканного аполлонического богословия, монашеского созерцания или византизма. Он пронизывает собой именно крестьянский привычный быт, он открывается в простоте и в деле, а не в особой аскезе и не в системе иерархий. Он доступен и близок. И хотя он не отрицает солярной вертикали (отсюда строгая констатация «сладок Отец»), но при этом совсем не исчерпывается ей. Отец сладок, но Дух — *пресладостней*. Противопоставле-

¹ Ключев Н. Сердце Единорога. С. 646 — 647.

² Там же. С. 648.

ние («но») и сравнительная степень (пресладостней) нагружены колоссальным смыслом. Дух пребывает здесь и сейчас, в крестьянской избе, в мире и труде. Это Дух-Ветер, свободный субъект крестьянской экзистенции, инстанция, созидающая структуры самого конкретного мира — не абстрактного света. Имманентность народа здесь сочетается с трансцендентностью Государства, и Логос Диониса не становится в оппозицию Логосу Аполлона, но лишь различается, подчеркивая то, что является собственно крестьянским, живым, родным и священным.

Царство леса (каннибальские метафизики)

В структуре крестьянской Вселенной дому (вместе с двором и даже с полем¹) противопоставляется лес. Если дом — центр, где сквозь избу проходит священная ось мира, то лес — это периферия, где космический порядок постепенно распадается, рассеивается, и незаметно переходит в хаос и структуры подземного мира. Лес — это Преисподняя или по крайней мере ее окрестности.

В реконструкции древнерусского мировоззрения Иванов и Топоров замечают:

Противопоставление *дом — лес*, являющееся более конкретной разновидностью противопоставления *свой — чужой*, может быть истолковано в двух планах. Во-первых, оно может пониматься пространственно (топографически), и в этом случае оно определяет структуру не только поселения в целом, но и каждого отдельного дома. Во-вторых, это противопоставление может быть истолковано в социально-экологическом плане как противопоставление освоенного человеком, ставшего его хозяйством, неосвоенному им².

Свое — это крестьянское, человеческое, русское. Лес — антитеза, контрпространство, место пребывания тех сил и могуществ, которые находятся в оппозиции космическому порядку. Отсюда роль за-

¹ Иванов и Топоров пишут: «Поле, которое является промежуточным звеном между домом (поселением) и лесом (но обычно включается либо в лес, когда оно не возделано, либо в поселение, когда оно культивируется), связано с особым классом полевых духов (ср.: полевик, полевой, межевичок, лутовик, полудница и их инославянские соответствия). В былинах поле играет часто ту же роль, что лес в сказках (ср.: мотив отправления героя в чистое поле); в заговорах нередко болезни ссылаются не только в лес, но и в поле (ср.: приурочение полудниц, часто связанных с русалками, к полям, а русалок, как показано Д.К. Зелениным, к лесам, а не только к воде)». *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. С. 175.

² Там же. С. 168.

бора, ворот, дверей и порогов — они определяют структуру мироздания, создавая фундаментальную онтологическую границу. Иванов и Топоров поясняют:

Со вторым членом противопоставления *дом* — *лес* связывается очень большое число мифологических существ, враждебных человеку. Для древней поры можно реконструировать связь с лесом *Дива* или *Дивы* и *див*, судя, во-первых, по цитате из «Слова о полку Игореве» (*дивъ кличетъ врѣху древа. . .*) и, во-вторых, по продолжению *Дива* в некоторых славянских традициях (прежде всего — западно-славянских) (...), которые связаны с лесом. (...)

Из очень большого числа этих мифологических существ можно отметить тех, чье название связано с лесом; ср. русское *леший*, *лешак*, *лешачиха*, *лесовик*, *лесник*, *перелесник*, *боровик*, *царь-лесной*, украинское *лісун*, *лісунка*, *лісовик*, *тілесник*, *лісница*; чешское *lesní žena*, *lesní papla* и т. д. Все эти существа, обитающие в лесу, характеризуются отрицательными атрибутами, сближающими их со вторыми членами ряда противопоставлений; ср., например, связь *лешего* с *левым*: у лешего *левая* лапа запахнута за правую, *левый* лапоть надет на правую ногу (так же делают, когда хотят защититься от лешего), садясь, леший закидывает *левую* ногу за правую, у лешего есть только *левое* ухо (для защиты от лешего нужно смотреть на него через правое ухо лошади) и т. д. Отсутствие одной из частей тела у лешего (...) перекликается с известной ущербностью у носителей отрицательного начала, приуроченных к лесу.

Вариантами *леса* как начала, противопоставленного *дому*, являются так называемые выморочные места, которые реально могут и не совпадать с лесом. К числу таких выморочных мест относятся лесные чащи, все стоячие воды (болота, омуты, пруды, озера, трясинны), овраги, трупщобы, а также распутия, перекрестки дорог, границы полей и т. д. Их выморочность проявляется, в частности, в том, что только здесь хоронят покойников, умерших неестественной смертью («заложных»). Особая роль некоторых из этих мест (распутия, перекрестки дорог) отражена в былинах и сказках, где с ними сопряжена необходимость выбора между жизнью — *смертью*, *долой* — *недолой*.

На уровне сказок противопоставленность *леса* *дому* выступает особенно отчетливо в мотиве таинственного *леса*, куда попадает герой и где ему предстоят серьезные испытания (с исторической точки зрения соответствующие инициации, происходившей в лесу); лес

является местом, где живут такие отрицательные сказочные персонажи, как Баба-Яга, Кощей, звери в звериной сказке (...); ср. также Соловья-разбойника в былинах и в сказках и т. д. Некоторые из таких сказочных персонажей могут отражать древние представления о хозяине или хозяйке зверей (ср.: Баба-Яга, Королева пущи в польских сказках, Лесной Царь и Царь-Медведь), ср. Волоса-Власия как покровителя скота и Егория (особенно в Заволжье) как покровителя всех лесных зверей вообще. На уровне ритуалов, отраженных в заговорах, в лес, как и в другие выморочные места, ссылают болезни и нечисть, например (о горячке): *с лесу пришла — на лес пойдги; (о грыже) пойдги... в темное место, где солнце неогревает, где люди не ходят и не бывают*; ср. также заговоры, охраняющие домашний скот от леса (...). В заговорах в традиционных начальных формулах отражен также путь, связывающий дом с лесом, причем более обычными вариантами леса выступают *чистое поле* и *синее море* (в отрицательных контекстах); ср. последовательности: изба (через двери) — двор (через ворота) — чистое поле (через пути-дороги) — болото (или темный лес) и т. д.¹

Пространство леса, таким образом, не является миром. Но структура дионисийского крестьянского Логоса, организованного в соответствии с режимом драматического ноктюрна, не знает привативной оппозиции², поэтому исключение леса из мира не лишает эту территорию бытия, но конституирует особую онтологическую сферу — немир, подобно тому, как образуется понятие «нежить», которое обозначает присутствие духов и мертвецов, не столько отсутствие жизни, сколько *иную жизнь*. Нежить в определенном смысле «жива», но особой — мертвой — жизнью. Также и лес есть не мир, не деревня, не дом, но одновременно и какая-то *особая версия* мира, деревни и мира. Поэтому при всей явной оппозиции мира и леса между ними может быть намечена симметрия. Дом — это жилище людей, духов и Предка. Вплотную к дому примыкает хлев со скотиной, огород, а также логически — поле. Такой же дом должен быть и в лесу. Им часто становятся избушка Бабы-Яги, лешего или подземные дворцы. Это — «лесной дом» как «недом», но означающий не простое чистое отсутствие дома, а его особую онтологическую версию. Точно так же есть *люди* леса, *духи* леса, *звери* леса, а также «огороды леса» — дикие яблони, ягоды и грибы.

¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. С. 173–175.

² Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

Люди-медведи: диалектика перспектив

В работе современного бразильского антрополога Э. Вивейруша де Кастру «Каннибальские метафизики»¹ на основании анализа мифологии индейцев Южной Америки выдвигается гипотеза «перспективизма» и «мультинаaturalизма», согласно которой архаические племена всех существ и все вещи считают *людьми*, существами, гомологичными самим людям, но наделенными иной природой. Это соответствует устойчивым представлениям некоторых палеоазиатских культур, которые мы рассматриваем в «Ноомахии» — прежде всего чукчам и эскимосам². С помощью этой модели можно рассмотреть и русские сказки, отражающие народные представления о «цивилизации леса». Лесные звери (медведи, волки, лисы, зайцы и т. д.), духи и сказочные существа представляют собой особые культуры, общества которых выстроены вполне аналогично человеческим. Но только их «природа», то есть «телесность», «актуализированность» несколько отличается от человеческой — по крайней мере «человеческая перспектива», «жизненный мир» крестьянина организован таким образом, что не совпадает с «нечеловеческой» (точнее «иначе-человеческой») перспективой лесных жителей. Люди видят *людей-медведей* как медведей, не замечая их «человечности» в силу *инаковости перспективы*. Вероятно, что и люди-медведи видят людей как каких-то существ, далеко не совпадающих с тем, как люди видят сами себя. На этой гомологии всеобщей человечности, составляющей основу архаического персонализма, основаны практики ликантропии и других форм оборотничества. Оборотень не превращается из человека в волка или медведя, он остается самим собой, но лишь меняет перспективу своей «человечности», «природу»³.

В этом смысле цивилизация русского леса при всей оппозиции является постоянным участником крестьянского жизненного процесса: между миром людей и «немиром» «нелюдей» существует постоянная и интенсивная связь, цивилизационный обмен, проходя-

¹ Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем, 2017.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

³ В китайской традиции, широко распространенной на севере Китая и Маньчжурии, архетипом «человека-зверя» является *лиса*, которая, как медведь в русской народной культуре, или ягуар у многих индейских племен реки Амазонка, выступает зверо-человеческим гибридом по преимуществу. При этом в образе лисы или «святой лисы» (Húxiān или Húshé) преобладает феминное начало. См.: Xiaofei Kang. The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China. N.Y.: Columbia University Press, 2006.

щий на многообразных границах — порогах, воротах, оградах, опушках, промежуточных пространствах (например, полях).

Русская сказка о вершках и корешках, повествующая о состязании мужика с медведем, ярко иллюстрирует «перспективизм». Они вместе сеют репу, затем пшеницу. В обоих случаях мужик обманывает медведя, вначале предлагая ему вершки, а затем корешки, всякий раз беря себе наиболее ценную часть урожая. Здесь мужик выступает в роли титана Прометея, обманувшего богов в ходе жертвоприношения, отдав им шкуру и кости животного, а людям — мясо и жир. Но вся сказка в целом представляет собой важнейшую *метафору границы*, которой выступает поле. Медведь — «человек» цивилизации леса, мужик представляет русских людей, мир. Они встречаются на поле, которое располагается между деревней и лесом. И здесь метафора продолжается отношением к посевам и плодам: попытка разделить их чисто количественно — по принципу, что сверху, а что снизу — приводит «человека» цивилизации леса (медведя) к провалу, а хитрый мужик, владеющий знаниями аграрной «политики», при сохранении формальных правил, выигрывает, дополняя логический формализм риторической семантикой и оказываясь более гибким в интерпретации перспективизма. Обман удается человеку потому, что он в данном случае более *человечный*, а медведь — более *лесной*. Однако мужик показывает себя в целом не с лучшей стороны, и симпатии вполне могут быть на стороне доверчивого и простоватого «человека леса», строго соблюдающего договор и поэтому оказавшегося в материальном проигрыше, но в этическом выигрыше.

Среди других «людей леса» медведь занимает особое место, чаще всего он считается наиболее близким к человеку существом, отсюда его связь с *границей*. Иванов и Топоров замечают:

Противопоставление *свой* — *чужой* допускает такую интерпретацию, когда *свой* обозначает принадлежность к человеческому, а *чужой* — принадлежность к нечеловеческому, звериному, колдовскому. При этой интерпретации второй член *чужой* воплощается в существах, которые понимаются как человеческо-животные гибриды. Сюда относятся прежде всего некоторые виды нечисти (например, *черт* с наличием как антропоморфных, так и зооморфных черт) и особенно *медведь*¹.

Замечание Иванова и Топорова о медведе как о *человеческо-животном гибриде* чрезвычайно важно, поскольку оно подчеркивает

¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. С. 159–160.

переходный — градуальный — статус представителя цивилизации леса, к которой относятся и животные, и такие существа, как лешие, черти и т. д., часто наделенные одновременно и человеческими, и животными, и потусторонними чертами. Такого рода гибриды (фавны, нимфы, сирены, кентавры и т. д.) обильно представлены в греческой мифологии и составляют традиционную свиту в процессиях Диониса. В русской мифологии они также играют важную роль, поскольку служат ключом для понимания структуры «немира», то есть вселенных, находящихся на периферии известного и хорошо упорядоченного космоса, но организованных сходным образом. Если медведь ближе всего к людям и является наиболее ярким представителем «лесного человека» (равно как и черт), то и остальные животные (и духи) в целом мыслятся также: их «человечность» не столь наглядна, как в случае способного передвигаться на задних лапах медведя, но и они являются в определенном смысле «людьми» или гибридами. При том, что центр тяжести смещается все больше прочь от обычного человека, связи с ним никогда не прерываются окончательно. Поэтому «нечеловек», как обитатель «немира», кем бы он ни был, всегда есть хотя бы немного, но «человек», то есть гибрид и никогда не чисто привативное существо, в котором человеческое начало вообще отсутствует. Медведь, таким образом, есть зверь по преимуществу¹, находясь на границе и открывая собой вход в царство леса, где обитают другие менее очевидно антропоморфные гибриды. Отсюда образ медведя-привратника, встречающийся в некоторых русских легендах. Отсюда же его статус как «хозяина леса».

Иванов и Топоров развивают эту тему:

Медведь, как известно, занимает особое место в представлениях многих народов о границе между человеческой и животной природой. Следы подобных взглядов обнаруживаются и у славян. Медведь может выступать как положительное существо человекообразной природы, обладающее душой, поскольку оно некогда было человеком («своим»). Особенно характерна человекообразная роль медведя в сказках, где медведь дружит с мужиком (сказки типа о вершках и корешках), является сыном человека или братом человека, вступает в брак с женщинами, имеет сына, принадлежащего к человеческому коллективу, борется с нечистой силой, чертенком, помогая человеку, приносит человеку богатство и т. д. (...). Положительное

¹ Зверем, по преимуществу в китайской традиции (особенно на севере Китая), является лиса. В этом качестве она интегрирована и в высокоразвитую традицию даосизма, где в некоторых школах (например, Мао Шань) утверждается, что именно небесная Лисица обучила основателя даосизма Лаоцзы мудрости.

значение медведя и известная причастность его к «своему» проявляется в обрядах, связанных с медведем (...), — воспитание и обучение медведя (в частности, в Сибири), использование медведя для отращения нечистой силы (...), для излечения от болезней и т. д. Наконец, характерны и обращения к медведю, обычно ласкательные или уважительные, часто построенные по образцу человеческих имен: *Миша, Михаил Иванович, Михайло Потапыч* и т. д. На уровне бытовых представлений с медведем часто связывается удача; ср. такие приметы, как «перебежит медведь дорогу — удача», «встреча с медведем — удача» и т. п. Характерны тексты некоторых подблюдных песен с участием медведя:

Медведь-пыхтун
По реке плывет:
Кому пыхнёт во двор,
Тому зять в терем.

В подобных песнях, как и в некоторых свадебных причитаниях, можно видеть следы мотива медведя-жениха, который сохранился и во многих сказках. Связь медведя с предвещением удачной свадьбы отмечается и в западнославянских обычаях¹.

Тематика брака женщин с медведем еще более подчеркивает его близость к человеческому миру. При этом такая разработанность его образа и явные остатки культа медведя сближают восточных славян с палеоазиатскими народами, у которых культ медведя является следом цивилизации Великой Матери². Можно предположить здесь как следы древнейших связей протославян с палеоазиатами, так и отголоски доиндоевропейских культов палеоевропейского населения Восточной Европы³. Но для нас важнее не прояснить роль собственно медведя в славянской мифологии и его связь с культом Великой Матери (богиня Артемида несла в своем имени отсылку к медвежьему культу — *Ἄρτεμις*, «медвежья богиня»), но лишь определить структуру крестьянского (народного) толкования внечеловеческой зоны — все «нечеловеческое», «лесное», «подземное», «далекое» или «посмертное» мыслится прежде всего как *гибридное*, то есть все еще «человеческое», но только смещенное относительно обычной крестьянской общины на несколько градусов, вплоть до полного пере-

¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. С. 160 – 161.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

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

ворачивания пропорций в случае наиболее негативных — опасных и зловещих — персонажей и сущностей.

Феноменология народного сознания не знает «радикально иного», *ganz Andere*. В дионисийской оптике всякое «*другое*» есть видоизмененное, искаженное, трансформированное «*это*». Именно такое толкование мира и его антитезы («немира») и создает *градуальную структуру*, на которой основано глубинное осмысление русским народом процесса экзистирования: граница между «культурой» и «природой» проницаема, «природа» — «культурна» и «человечна», она не представляет собой резкий разрыв, но *территорию гибридного континуума*, где в конце концов сакральность русской избы смыкается с сакральностью самых далеких горизонтов, порождая «короткое замыкание» бытия, исключающее саму возможность «привативных оппозиций».

В этом радикальное отличие народного мира (включающего, а не исключающего «немир») от государственного света, который оперирует не с априорной сакральной цельностью и ее вариациями, порождающими через гибридизацию на периферии «медвежьих вселенных», а с частью явно высветленной территории, подлежащей восстановлению в контексте целого. Народное бытие заведомо полно, экзистенция правящей элиты заведомо частична и нуждается в чем-то, чего ей принципиально не хватает. Поэтому философские и религиозные системы, основанные на привативных оппозициях и в частности на концепции «ничто» (как богословский тезис христианства о «творении из ничто»), а позднее научные методологии были прерогативой прежде всего политической элиты, тогда как народный Логос заведомо был структурирован в контексте градуальных и эквиполентных пар¹.

Внечеловеческая антропология русского народа

Идеи, аналогичные Вивейрушу де Кастру, развивает в своих работах другой современный антрополог, также изучавший культуры архаических племен Амазонки (прежде всего племени руна на территории Эквадора), Эдуардо Кон. В своей программной работе «Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека»² он выстраивает модель «расширенной антропологии», где граница между «культурой» и «природой» принципиально размыта и где межвидовые коммуникации составляют основу сложной сети структурных компози-

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

² Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

ций, охватывающих как архаические устои индейской общины, так и переплетенные с ней единством «жизненного мира» территории зверей, духов, стихий, с одной стороны, но и колониальных законов и взаимоотношений, с другой. Анализ того, как видит всю картину мира индеец племени руна, приводит Э. Кона к систематизированной модели, имеющей колоссальное значение для понимания самобытного крестьянского Логоса, который представляет собой столь же завершенную и законченную структуру. Э. Кон следует во многом за сторонниками «неоанимизма» — Эдуардом Вивейрушем де Кастру¹ и Филиппом Десколой², продолжившими на новом уровне традиции «новой антропологии» Ф. Боаса (1858 — 1942) и К. Леви-Строса (1908 — 2009) с учетом некоторых постмодернистских интеллектуальных стратегий.

Кон выстраивает свою модель на теории американского философа Ч. Пирса³ (1839 — 1914), выделявшего в своей логической теории три типа коммуникаций, основанных, соответственно, на трех типах знаков:

- *иконических*, в основе которого лежит прямое сходство между собой предметов или знаков;
- *индексальных*, указывающих на связи и взаимоотношения между предметами;
- и *символических*, которые оперируют с массивами и системами, состоящими как из индексальных, так и из иконических знаков.

По Пирсу, человеческий рассудок основан преимущественно на символических знаках, но включает в себя «индексы» и «иконы», тогда как индексальные и иконические дифференциации свойственны в той или иной степени животным и отчасти растениям. В отношении взаимодействия предметов, обычно относимых к «неживой природе», Э. Кон допускает возможность иконических соотношений. Основная идея Кона в том, что эти три уровня представляют собой *единое целое*, то есть градуальный континуум, что делает человеческое мышление, основанное на операциях с символами, но использующее и иные формы знаков, лишь надстройкой над более общей моделью, включающей «внечеловеческие онтологии». Эта теория, построенная на изучении эквадорского племени руна, очень точно

¹ *Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии.

² *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

³ *Пирс Ч. С.* Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года. М.: РГУ, 2005; *Он же.* Принципы философии. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

описывает «жизненный мир» русской крестьянской общины в ее наиболее глубинном — архаически-структурном — измерении.

Общество, изучаемое Э. Коном, ясно осознает свое центральное место в общей структуре мироздания. Жители деревни находятся в центре Вселенной. На границе с деревней начинается «лес», который видится двояко: с одной стороны, это область иного, поэтому она представляет собой опасность, что выражается в акте охоты, которая есть «сражение»; а с другой, это *тоже* *деревня*, но только «деревня духов», у которых лесные животные выполняют ту же роль, что и домашние животные у самих людей. Ягуары — это собаки духов; попугаи — цыплята духов и т. д. В «деревне духов» существуют порядки и законы, соотносимые с человеческими, но расположенные в ином измерении. Поэтому контакт с духами и допуск к их порядку возможен для людей в исключительных случаях: в состоянии особого ритуального опьянения, иногда во снах или видениях, и гарантировано в смерти.

Если взять русскую земледельческую общину в отрыве от каких бы то ни было более высоких политических этажей (государства, воинской элиты и т. д.), то этого отношения с «лесом» вполне достаточно для построения общей структуры космоса. Символическое мышление человека, отраженное в языке, является топосом высшего уровня сознания. Но этот топос не принадлежит исключительно жителям села: духи (мертвые, предки) также имеют *свой язык*, а кроме того, языком в определенной мере наделены и животные. Намеки на гибридные виды людей-животных, архетипом которых у индейцев Эквадора выступают люди-леопарды, руна-пума, изучавшиеся Э. Коном, в русском фольклоре сохранились в виде отчеств некоторых героев — Иван Сучий сын (Иван Сучич), Иван Коровий сын (Иван Быкович), Иван Медведко, Ерш Ершович (Ерш сын Щетинников) и т. д. Вероятно, русские фамилии, содержащие отсылки к животным, птицам и рыбам, сложившиеся на основании кличек или родовых апеллятивов, также имеют к этому непосредственное отношение, поскольку морфологически построены как признак принадлежности — Волков, Зайцев, Медведев, Воронов, Галкин (подразумевается сын, потомок) и т. д. При этом люди суть потенциальные духи, а животные — потенциальные люди, что делает речь — Логос — универсальным понятием, при том, что Логос людей представляется лишь частным случаем *более общего Логоса*, включающего духов, покойников, зверей, а также растения и стихии. Отсюда антропоморфизм в русских сказках не только в случае зверей, способных говорить, но и деревьев (чаще всего яблони), олицетворяемых планет (Солнце, Луна), стихий — говорящей реки, жар-птицы (огонь), богатейей Го-

рыни или Святогора (горы) или предметов (печка, гребень, клубок, скатерть, шапка, кольцо и т. д.). Соответственно, догадка об индексальных и иконических знаках (по Пирсу) вполне может служить «доказательством» обоснованности и правоты инклюзивной антропологии русской сказки — наличие коммуникационных семантических (семиотических) структур («форм», по Кону) у всех существ и предметов — позволяет одновременно и редуцировать претензии на уникальность обладания рассудком у людей, и распространить представление о рассудочности на все категории существ и вещей. Это вполне соответствует «мультинатурализму» Вивейруша де Кастро: мир состоит из людей, имеющих единую культуру, но различную природу, и благодаря этому различию природ одни «люди» воспринимают других «людей» как «нелюдей». В крестьянском бытии это восприятие не отвергается, но лишь релятивизируется. Таким образом, обосновывается особая сказочная в полном смысле онтология и гносеология, предполагающие как панлогизм космоса, так и всегда ограниченность и условность претензии на «логизм» людей, а точнее, «жителей данной деревни», которые «рассудочны» всегда относительно и градуально.

Здесь мы имеем дело с законченной моделью Логоса Диониса, в котором преобладает именно *градуальность*: отсюда типичные образы из свиты Диониса — сатиры, нимфы, звери и самые разнообразные зоо- и фитоантропоморфные сущности, иллюстрирующие непрерывность «нечеловеческой антропологии». Также для культового цикла Диониса характерно использование опьяняющих средств, которые представляют собой один из способов коммуникации с параллельными «онтологиями». Э. Кон приводит пример скармливания собакам наркотических веществ как условие межвидового диалога: употребивший наркотик пес, согласно индейцам руна, способен понять речь и интенции людей (то есть подняться до символического уровня коммуникации), подобно тому, как шаманы после принятия наркотиков могут вступить в коммуникации с духами леса. В русской народной культуре существовала практика иметь дома медведей и даже поить их алкогольными напитками¹, что в древности, вероятно, имело тот же смысл обеспечения условий для межвидовых коммуникаций — выпив браги или пива, медведь ста-

¹ Медведи и прием с их спаиванием является неременной частью представления скomoroxов, которые и были последними представителями «медвежьей культуры», ранее широко распространенной среди народа в целом. Скоморохи, отвечавшие за медведей, имели отдельный статус — поводчики. Медведчики, занятые разведением и содержанием медведей на особых псаренных дворах, представляли собой отдельную профессию.

новился «знахарем». Остатки «межвидового пиджина»¹ можно обнаружить в именах, которые крестьяне дают домашним животным и в особых выражениях, обращенных к ним.

При этом вся иерархическая система — хозяин/домашний скот, охотник/добыча, ясно говорящий/невнятно бормочущий, мычащий, лающий и т. д. — в целом обратима: умирая, человек переходит в область духов, в «селение духов», а сами духи-предки приходят из своей «параллельной сферы», проявляясь как новорожденные. Вся иерархия проницаемая и допускает возможность «социальных лифтов», пересекающих трансверсально разные уровни знаковых систем — от иконических (язык водоворотов, камней, стихий, деревьев, трав, самых незамысловатых животных — таких как клещи и даже амебы) до символических, отмеченных вычтенным и членораздельным «человеческим» языком.

Важнейшим элементом реконструкции Э. Кона является его замечание относительно того, как довольно архаическое племя руна осмысляет колониальный опыт и его постколониальные республиканские версии. Это касается и интерпретации политической системы, и привнесенной колонизаторами католической религии. Индейцы руна сближают белых испанских колонизаторов с «деревней духов», признавая их превосходство на том же основании, на котором они признают превосходство духов или ягуаров: поэтому часто в описаниях руна духи предстают в виде белых людей и носят одежды, напоминающие католических миссионеров-иезуитов, а главный город духов — их столица — является прямой копией столицы Эквадора Кито (вполне верно и обратное — столица белых людей построена как имитация «города духов»). Таким образом, институты, основанные на европейском эксклюзивном Логосе Аполлона, воспринимаются индейским племенем как разновидность «нечеловеческой антропологии», что делает «белых» одновременно и «людьми», и «нелюдьми» — как грифы, люди-ягуары, кровососущие оборотни или покойники. Эта способность включить представителей иной цивилизации, поработивших индейцев своей властью и навязавших им новые ценности, является ключом для понимания отношения русского народа к политической структуре Государства: власть представляет собой иной природный вид, и коммуникации с ней возможны лишь на основе «межвидового пиджина» — как частный случай разговора со скотиной или вызывания духов. Так же инклюзивно интерпретируется и религия, привносимая элитами — как христианскими, так и дохристианскими: она включается в градуальный континуум «не-

¹ Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека.

человеческих антропологий», где существование ангелов, «богов» или Бога, а также коммуникации с ними на особом «языке эмерджентных форм» не просто возможны, но необходимы в силу всеобщности дионисийского Логоса и его «тотальной», но вместе с тем всякий раз открытой, структуры.

Русский миф

При реконструкции русской идентичности можно задаться вопросом: *что такое русский миф и есть ли он?* Греческое слово «миф» *mýthos*, изначально означавшее «рассказ», а позднее «рассказ о богах и героях», в Древней Руси чаще всего передавалось словом «басня» — от глагола «баять», происходящего от индоевропейской основы **bhā*, «говорить». При этом, как и греческое *mýthos*, термин «басня» приобрел значение сакрального рассказа или произведения заклинаний. В христианском контексте оба термина стали означать нечто «ложное», не соответствующее христианским нормативным представлениям.

Если мы рассмотрим массив сказок, легенд, былин и эпических сказаний, то снова столкнемся с той дуальностью между государственным и народным (крестьянским) Логосом, которая пронизывает самые различные аспекты русской структуры.

Богатырский эпос с целом отражает индоевропейские воинственные архетипы, сводимые к общему циклу, в центре которого находится двор Киевского великого князя и связанные с ним богатыри. Эти богатыри, в которых гештальты дружинников тесно переплелись с фигурами народного происхождения (прежде всего Илья Муромец, Микула Селянинович и т. д.), занимают промежуточную позицию между самим князем Владимиром Красное Солнышко и собственно народом, подчас оказываясь в оппозиции князю и подвергаясь (несправедливому с народной точки зрения) гонению. Аналогичную фигуру мы встречаем в образе Егория Хороброго, в котором классический индоевропейский сюжет змеборца, упорядочивающего миропорядок, соседствует с рядом архаических черт — волчьего пастыря и т. д. Еще ближе к народу, как мы видели, находится святой Никола, почти никогда не выступающий в роли воина и героя, хотя классический образ Николы Можайского, чрезвычайно популярный на Руси, изображает его с обнаженным мечом в руке¹.

В целом русские богатыри и близкие к ним функционально святы не относились строго ни к государственному Логосу, ни к народному, образуя промежуточную концептуальную зону и обретая чер-

¹ В основе этого образа лежит предание о том, что Никола чудесным образом явился защитником Можайска, ответив на мольбы его жителей о помощи перед лицом

ты как аполлонических, так и дионисийских гештальтов. При этом среди сказаний о богатырях трудно найти какой-то центральный сюжет, который мог бы претендовать на выражение доминантного русского мифа — в отличие от германской¹ или иранской² традиций или от культуры Турана в целом³. Воинственность не являлась главной отличительной чертой русского Дазайна, напротив, склонного к диалектическому парадоксу и инклюзии, хотя героические предания и составляют важную часть русской мифологической традиции. Тем не менее русская идентичность не может быть даже отдаленно сведена к мифу о *священной войне*, космической или онтологической оппозиции или строгой вертикали.

Многочисленные и разнообразные сюжеты волшебной сказки⁴ также не складываются в единый миф и не имеют какой-то очевидной доминанты. Многие сказки рисуют структуру сакрального мира в целом, описывая путешествия в те его области, где герой выходит за свои привычные (крестьянские) границы и углубляется в гибридные структуры «немира», частично похожие на человеческий мир, а частично отличные и населенные жителями цивилизации леса или Преисподней. Сама эта структура чаще всего и является *главным содержанием* рассказа, поскольку большинство сказок связано как раз с выходом за пределы привычного и разворачиванием различных смещенных гомологий.

Часто протагонистом волшебных путешествий в «немир» выступает Иван-дурак, которого мы интерпретируем как «истинного» или «ложного» Трикстера. Если он является «истинным», то он представляет собой отголосок мифа о Великой Матери, выражая собой удвоенную бессмыслицу автореферентной хтонической стихии⁵, если «ложным», то в духе традиции христианского юродства передает экстравагантными способами знания и истины, превышающие обычные устоявшиеся в конкретном обществе модели рациональности. «Ложным» Трикстером может выступать в некоторых сказках фигура дохристианского жреца, сопряженного с ритуалами и инициатическими сценариями, смещенными на периферию культуры христианством.

Еще одним классическим образом русской сказки является Иван-Царевич, представленный чаще всего третьим (младшим) сыном осадившего стены Можайска врага. Никола Можайский предстает в этом образе как на многочисленных иконах, так и в виде скульптуры.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

⁴ Пропл В.Я. Исторические корни волшебной сказки.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

царя. В образе Ивана-Царевича, неразрывно связанного с солярным символизмом, подчеркивается изначальное царственное достоинство, которое в силу определенных причин становится проблематичным — как сама перспектива младшего царского сына унаследовать трон от отца. Поэтому Иван-Царевич оказывается героем драматических ситуаций — потери невесты, путешествия в Преисподнюю, общения с «людьми леса» (волшебными животными или Бабой-Ягой); он умирает и воскресает, совершает чудесные подвиги и т. д. В годовом солярном календаре Иван-Царевич соответствует зимней эпохе и особенно солнцестоянию. Как и солнце зимой, Иван-Царевич достигает низшей точки, погружается в область Смерти и мрака (леса), чтобы воскреснуть и обрести полноту сияния, славы и власти (царство, счастливый брак, волшебные предметы и т. д.). В некоторых случаях Иван-Царевич оказывается в ситуациях, сходных с Иваном-Дураком, который также чаще всего представляется третьим — младшим — сыном. В Иване-Царевиче так же, как и в «ложном» Трикстере, легко обнаружить характерные черты индоевропейского жречества. При этом его образ смещен относительно и своих старших братьев, и самого царя — как смещены с позиции безусловной лояльности фигуры русских богатырей, служащих великому князю Владимиру, но часто вступающих с ним в конфликт. Эта дистанция от Государства делает Ивана-Царевича в глазах народа выразителем не просто власти, но *власти священной* и в определенном смысле народной — он главный полюс Царства Земли, прошедший испытания самой стихией Земли, в глубь которой он вынужден нисходить в своих волшебных путешествиях и странствиях. Добрый конец сказок о Иване-Царевиче отражает оптимистическую версию эсхатологии русского крестьянства, где трудности и страдания разрешаются счастливым концом — всенародным пиром.

Значительную роль в русских мифах играют и матриархальные образцы: от негативного гештальта Великой Матери в форме Бабы-Яги до позитивного — Василисы Премудрой (Елены Прекрасной, Марьи Моревны, Снегурочки и т. д.). К ним примыкают сюжеты, связанные с волшебной рыбой (щукой, золотой рыбкой и т. д.) или птицей (Жар-Птица и т. д.), отражающие чрезвычайно архаические палеоевропейские образы матриархального культа. Но и они в русском мифе не являются доминантным мотивом (в отличие, например, от кельтской традиции¹). Эти образы намного более схематичны и формальны, нежели женские образы балтийских мифов², насы-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин.

ценные пронзительной экзистенциальностью. Ни в своих зловещих, ни в своих позитивных версиях матриархальность не становится обсессией русского мифа, занимая значительную часть мифологического внимания, но никогда не захватывая его целиком. Женственность в русских сказках проблематична и амбивалентна, но почти никогда не обретает характера судьбы или рока.

Сведя эти основные линии воедино, мы получаем следующую картину. Русский миф не имеет ни основной сюжетной линии, ни единого ноологического регистра, ни преобладающего субъекта, ни обсессивной фигуры антагониста. Эти черты отличают его от многих других индоевропейских мифологий, хотя основной массив русских сказок относится к индоевропейскому контексту. Но из подобного замечания о том, чем русский миф не является, не следует однозначного вывода о том, чем он является. Возможно, самым достоверным определением было бы представление русского мифа как своего рода взвешенной и лишенной слишком контрастных пар оппозиций (субъект/объект, свои/чужие, культура/природа и т. д.) дескрипции сакрального пространства, своего рода *онтологической картографии*, где акцент падает не на главные персонажи, но на общую структуру мироздания, размытую и одновременно размеченную, но не в ясных категориях аполлонического света, а в *дионисийских сумерках*. Эта дескрипция предельно риторична и часто подчеркнута иронична. *Русский миф повествует о диалектической природе действительного*, где любая вещь не исключают свою антитезу, но включает ее; где «здесь» незаметно перетекает в «там», обыденность в чудо; где все строгие грани смягчены и размыты, а любое действие, событие или состояние принципиально обратимы. Русский миф конституирует не отдельные фигуры и не отдельные деяния, но риторико-диалектическую атмосферу, это миф об открытой экзистенции ироничных сумерек, где легко одно принять за другое, но без того, чтобы не настаивать ни на правде, ни на обмане. Ирония часто пронизывает сказки и легенды, и сам рассказ заведомо несет в себе элемент пугающей и одновременно развлекающей захватывающей игры. Рассказчик сказок не просто назидает, сообщает информацию о событиях прошлого или знания о далекой в пространстве и времени действительности, но он и не шутит, не делает заведомо ложных высказываний, не обманывает.

Эта дескрипция иронического пространства феноменологических сумерек отражает как раз народную сторону русской идентичности, которая может как рассказывать о своем опыте, так и включать в себя толкование государственного Логоса (цари, богатыри, герои и т. д.), но перенесенного в особое измерение — из «света» в «мир».

Морфология Проппа: русское прочтение секвенции волшебной сказки

Исследователь русского фольклора В. Пропп на основании анализа русских сказок выделил общую структуру, которая в целом неизменно повторяется в бесчисленных вариациях, сохраняя основную функциональную последовательность¹. Пропп построил свою модель на основании разбора именно русских сказок, но его реконструкция имеет более общий характер. Самая общая и универсальная структура мифологического нарратива, по Проппу, сводится к следующей формуле²:

ABC↑ — ДГZR — {Б/З К П/Р} — Л↓Пр — Сп — ХФ — УОГНС*

Соответствующие символы кириллического и латинского алфавита обозначают следующие мифемы (элементарные семантические фрагменты повествования).

А — катастрофа, вредительство, утрата

В — посредничество

С — решимость на противодействие

↑ — уход

Д — волшебный помощник

Г — реакция на дар

Z — обретение волшебного средства

R — волшебное путешествие к цели

Б — борьба

З — постановка трудной задачи

К — герой получает метку

П — победа над антагонистом

Р — решение трудной задачи

Л — ликвидация утраты, недостачи, беды

↓ — возвращение

Пр — преследование

Сп — (возможное) повторение сценария решимости противодействия — ухода и т. д.

Х — неузнанное прибытие

Ф — ложный герой предъявляет необоснованные претензии

З — герою дается трудная задача

У — героя узнают

О — ложный герой (антагонист) разоблачается

¹ Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001.

² Там же. С. 97.

Т — трансфигурация

Н — враг наказывается

С* — венчание (как свадьба или на царство)

Все знаки последовательности могут быть объединены в группы:

- ABC↑
- DGZR
- {Б/З К П/Р}
- A↓Pr (Cn)
- XΦ
- УОТНС*

Элементы ABC↑ представляют собой завязку сказки. Повествование начинается с какого-то негативного происшествия — утраты, смерти, похищения и т. д. (А). Здесь впервые появляется посредник (В), расшифровывающий смысл катастрофы, пророчески предсказывающий герою его миссию и подсказывающий, что делать на первом этапе. Теперь герой готов к тому, чтобы взять на себя ответственность, и проявляет решимость исправить ситуацию, для чего он и выдвигается за пределы известной (диурнической) части мира (С). За этим следует начало волшебного путешествия, предполагающего выход за границы привычного мира — ↑.

Завязка представляет собой начало построения онтологической карты, основанного на исследовании границ известного мира и посещении тех областей, которые находятся по ту сторону границ. Это — уход в потустороннее, в «онтологию леса» или «деревню духов», то есть в зону Нави. Можно рассматривать это одновременно как спуск в Подземный мир, удаление на периферию (лес), выход за границы человеческого (область животных духов, покойников и чудовищ). В исследовании полной карты и состоит, как мы видели, русский миф, сводимый к обобщающей онтологической географии и топологии. Природа того, что Пропп обозначает значком ↑, то есть выход за границы «мира» как крестьянского поселения, и составляет природу именно русского мифа — это происходит мягко и даже обыденно, что и обнаруживает особую дионисийскую, инклюзивную, «сумеречную» форму восприятия трансцендентного. Выход за границы крестьянского поселения (мира людей) в структуре волшебной сказки столь же естественен, как и поход в лес. Как мы видели, в русских сказках мифема ↑ может быть представлена в различных версиях, но именно исходя из специфики народного Логоса, нормативным сценарием следует считать не индоевропейскую версию спуска по вертикальной оси — Средний мир / Преисподняя, но горизонтальную модель Центр/Периферия, то есть Деревня/Лес.

Пересечение границы Леса одновременно представляется и как нечто обыденное, и как нечто волшебное — например, как «полет». В целом это является началом сакрального — инициатического — процесса.

Вторая группа функций **ДГZR** описывает первое знакомство героя с топологией «деревни духов», то есть Нави (Леса). Это область Великой Матери, и отношение героя к ней остается настороженным. Это не возвращение на матриархальную Родину, это, напротив, *испытание* живого и маскулиноидного начала стихией Ночи и Смерти. Здесь герой встречает «волшебного помощника» (**Д**), который соответствует архетипу нечеловеческой антропологии (руна-пума, человеку-ягуару у Э. Кона) или человеческо-животному гибриду (по Иванову/Топорову). Таким человеком-нечеловеком может быть говорящее животное (волк, медведь и т. д.), дух или сама Баба-Яга, Великая Мать в некоторых версиях представляющая собой не антагониста, но именно «помощника», подсказывающего протагонисту сценарий действий и успешную стратегию борьбы и победы.

Герой, оказавшись внутри Нави, приобретает новые свойства — «волшебный дар» (**Z**). При этом Пропп выделяет в отдельную функциональную мифему реакцию героя на дар (**Г**), что является важнейшим элементом инициатического сценария. Неадекватная реакция на дар может привести к негативному исходу, что обыгрывается во многих сказочных сюжетах.

Получив дар, он сам становится отчасти человеческо-животным гибридом, оборотнем, покойником или духом, принимая в себя некоторые свойства потустороннего. Благодаря этому дару он приобщается к Нави, получает возможность свободно двигаться и маневрировать в новых онтологических условиях (**R**). Часто этот дар состоит в способности стремительно перемещаться, летать и т. д. Герой выходит из трупного оцепенения, а его душа начинает осознавать себя свободной.

Сказка построена одновременно на расширении географии и на растяжении пределов человеческого, включающего в себя нечеловеческое (свойства зверей-помощников, духов-покойников и т. д.) или, в свою очередь, включенного в нечеловеческое. При этом дионисийский характер является отличительной чертой именно русских сказок, где мы видим сохранение игровой неопределенности между включением и включенностью, поскольку вся ноология Диониса основана на обратимой двусмысленности: потусторонний мир (Лес) становится «деревней», а его население людьми в той же мере, в какой человеческий герой сам обретает некоторые свойства Нави, что и представлено наличием помощников — обитателей потусторонне-

го, но наделенных «человеческими» свойствами. Секвенция ДГZR представляет собой адаптацию героя к новым условиям и составляет важнейший элемент сказки, так как именно здесь происходит знакомство с онтологическими и антропологическими параметрами Нави.

Далее следует момент противостояния {Б/З К П/Р}, в ходе которого и закрепляется двойной статус героя, лишь намеченный в секвенции ДГZR. Наиболее патриархальной и индоевропейской моделью является поединок (Б) героя с антагонистом (Змеем, Кощеем или самой Великой Матерью, Бабой-Ягой) и победа над ним (П) — или как смягченный вариант — постановка трудной (почти невыполнимой) задачи (З) и ее чудесное решение (Р). В ходе этого решающего — переломного — момента путешествия в Навь герой приобретает определенную отметину (К), которая окончательно закрепляет за ним статус *двойного существа*. Эта тема является в целом дионисийской, так как предполагает синтезирование двух половин бытия — мира (деревни, общины) и леса (кладбища, Нави). Даже во многих дуалистических и чисто туранских (воинственных) мифах за убийством Змея или Дракона солярным героем следует выпивание его крови, дающее возможность понимать язык зверей, то есть открывается «межвидовой пиджин» (по Э. Кону). В русских сказках этот взаимообмен свойствами и составляет сущность «отмеченности» героя и главное содержание его испытания: проникнув в центр Нави, в сердце области Смерти, герой не только доказывает свое *отличие* от нее (солярная семантика), но и принимает на себя некоторые ее свойства, что и является *сущностью* победы — солнце доказывает свою солнечную природу лишь тогда, когда оно способно *погрузиться на дно Ночи*, чтобы снова взойти. Эта марка Полночи и составляет отличие дионисийского человека, *знающего* Ночь (в отличие от человека аполлонического, всецело принадлежащего Дню), но *преодолевающего* ее. Отметка (К) и является главной отличительной чертой фигуры *интегрированного крестьянина*, восполнившего через путешествие в область леса (смерти) свою природу опытом инклюзивной географии Ночи и нечеловеческой антропологии.

Следующая группа мифем $\Lambda \downarrow \text{Пр}$ представляет собой выход из Нави. Герой восстанавливает своей победой катастрофу, с которой начиналось повествование, и снова пересекает границу между мирами, ускользая от преследования сил Нави (Пр). Между \uparrow и \downarrow заключены пределы потустороннего, гипохтонического или «лесного» царства». Закон сказки (мифа) гласит: повествование должно начинаться в мире людей и завершаться в нем, тогда как остальные события раз-

вертываются в другой половине бытия — одновременно и симметричной, и асимметричной первой.

Возвращение в мир живых представлено следующей секвенцией — **ХФ**. Оно устойчиво сопровождается двумя элементами: героя не узнают (**Х**) и вместе с ним появляется его «двойник», который пытается приписать его заслуги себе (**Ф**). Героя не узнают потому, что пребывая в Нави, в «цивилизации леса» («деревне духов»), он *необратимо изменился*, став двойным существом — получеловеком-полудухом (трупом, покойником, восставшим вампиром, как вариант — зверем или антропологическим гибридом). Но еще более важен элемент **Ф** — архетип двойника. Здесь мы подходим к теме «двойника Диониса», с которой постоянно сталкивались при исследовании различных цивилизаций — и особенно европейской¹. Дионисийский герой выходит из Нави потому, что он туда *прежде ушел*, покинув мир дня. Его появление есть возвращение, завершение периода циклического солярного вращения. Но для Логоса Кибелы — тот, кто выходит из-под Земли, кто приходит из царства Ночи, не возвращается, но, напротив, *впервые* выходит за его пределы, вторгаясь в область Дня. Это в область Ночи (Нави) титан возвращается, а в область Дня он *вторгается*, переходя черту. Поэтому вернувшийся дионисийский герой сталкивается с гештальтом титана, победа над которым и его разоблачение являются последним агоническим актом сказочного сценария, предворяющим финальный триумф и являющимся его условием. И герой, и его двойник — оба выходцы из Нави, из расширенной интегральной географии, антропологии и онтологии. Оба сочетают в себе полюса полной двухчастной Вселенной. Но один *возвращается*, предварительно уйдя (Дионис в его солярно индоевропейском толковании), а другой (дубль Диониса, его черный двойник, титан) *приходит впервые*.

Противостояние с черным двойником составляет заключительную часть сценария сказки — **УОГНС***. Герой справляется с испытанием (**З**), доказывая свою истинную природу как интегрированного человека, сущностно принадлежащего именно миру (деревне, общине), что выражается в его узнавании (опознании) и в его успешном преодолении последнего испытания — **У**. Герой претерпевает последнюю трансформацию (**Т**), когда его статус интегрированной личности оценивается как *сакральное достоинство* и общественная ценность. Параллельно окончательно посрамляется черный двойник — **О** и **Н**, то есть дифференциация между Дионисом и титаном проводится строго, необратимо и недвусмысленно.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мельюзина; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

С*

венчание (как свадьба или на царство)

*становление признанным архетипом
признание интегрального статуса в области Дня*

Н враг наказывается

Т трансфигурация

О ложный герой (антагонист)
разоблачается

У героя узнают

З герою дается
трудная задача

Ф ложный герой
предъявляет
необоснованные
претензии

Х неузнанное
прибытие

Сп (возможное)
повторение
сценария

Пр
преследование

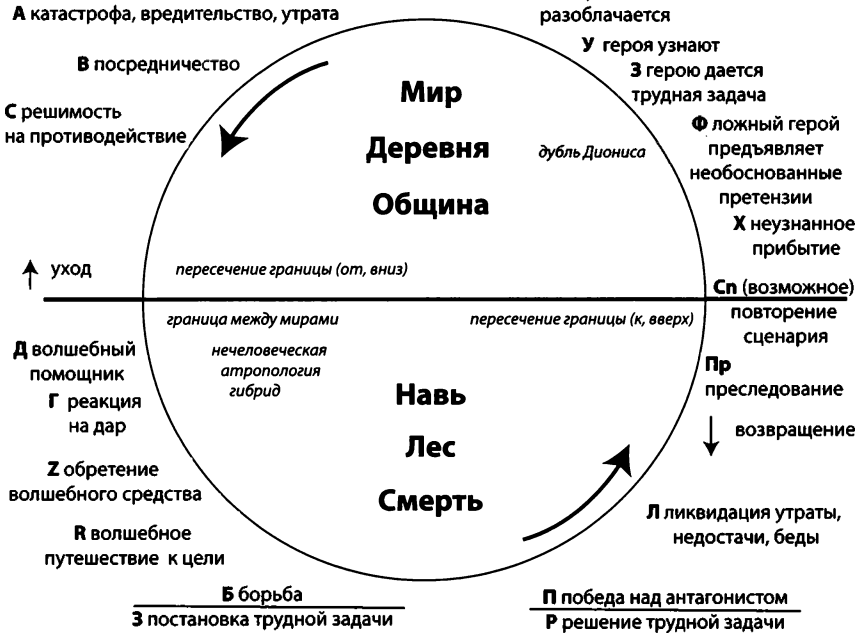
↓
возвращение

Л ликвидация утраты,
недостачи, беды

П победа над антагонистом
Р решение трудной задачи

К герой получает метку

признание интегрального статуса в области Нави



Базовая структура волшебной сказки по В. Проппу

За этим следует триумф и венчание, то есть возведение в статус вечного архетипа — S^* , что составляет неизменный и канонический «добрый конец», являющийся неотъемлемой чертой всякого полноценного и совершенного сказочного нарратива, основанного на законченности пройденного цикла. Естественно, некоторые конкретные сказки могут быть редуцированным повествованием, но для сказок как жанра отсутствие счастливого завершения — чрезвычайно редкий случай. В героическом эпосе, напротив, трагический конец встречается чаще, что позволяет рассмотреть эпос как *разомкнутую сказку* — нарратив, оборванный посередине, что в целом соответствует жесткой поляризации диурна и особенно его обостренных дуалистически эквиполентных версий.

Фундаментальный сценарий сказки, выявленный Проппом, представляет собой завершенный круг построения интегральной онтологической и антропологической карты, которая и является структурным основанием русского мифа. Если мы нанесем элементы секвенции на схему годового круга, то увидим полную гомологию ключевых мифем и основных моментов годового цикла, отраженных в сакральном календаре, с которым мы уже неоднократно сталкивались.

Следует обратить внимание на элемент S^* , который может описываться и как *коронация* главного героя и как его *счастливым брак* (подчас и то, и другое). В христианской традиции обряд возведения на трон и заключения брака является гомологичным и называется общим термином — *венчание*, а сам ритуал церковного брака включает в себя возложение на голову супругов подобия царского венца. Это сходство фундаментально и многократно обыгрывается в сказочных сюжетах. В нем мы видим пересечение двух Логосов — Аполлона (царство) и Диониса (брак). Вертикально организованное индоевропейское иерархическое общество фиксирует антропологический архетип в фигуре царя (князя) как вершины политической пирамиды. Для крестьянского Логоса такая вертикаль не характерна, и поэтому моментом триумфа является момент священного брака, восполняющего оба полюса в мистическом институте семьи, позволяющей осуществить «вечность» рода. Именно *свадьба* главного героя является наиболее аутентичным финалом собственно русской — народной — сказки, тогда как венчание на царство и сам факт представления протагониста как «царевича» является следом влияния культуры воинственного и жестко иерархизированного политически типа.

Глава 16. Русский телос: бытие-к-смерти и бытие-к-свадьбе

Человек и его смысл

Разбор модели основополагающего сценария волшебной сказки и интегральной онтологической географии подвел нас к проблеме *русской телеологии*.

Телос представляет собой фундаментальный аспект человеческой жизни. Жизнь человека организована вокруг оси принципиального момента, который является ее смыслом. Само человеческое наличие есть факт эмерджентного явления мыслящего присутствия, в основе которого лежит глубинный онтический дискомфорт, который и составляет движущую силу и саму природу мышления — по крайней мере того мышления, который Э. Кон вслед за Ч. Пирсом определяет как символическое. Человек пребывает в мире не просто как элемент данности, но по какой-то причине и, главное, *с какой-то целью*. Именно поиск причины и цели и выражает в себе собственно человеческое, то есть беспокойное, проблематичное, резко и пронзительно различающее начало. Любой человек, когда он задумывается, ясно осознает, что живет не сам по себе, а *для чего-то*, для какой-то цели, к которой он постоянно осознанно или неосознанно движется. Это и есть телос. При этом именно наличие телоса и составляет особенность человека и его отличие от других видов. По Аристотелю, телос как естественное место есть у каждой вещи и к занятию этого места все эти вещи и стремятся, чем и объясняется феномен движения. Но лишь человек возводит цель в высшее достоинство, подчиняет ее осмыслению все свои силы, а естественным местом человека выбирает только центр всего мира — «недвижимый двигатель» (ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ) по Аристотелю, который он отождествлял с Богом. Человек есть существо, телос которого проблематизирован и в каком-то смысле свободен. Следовательно, выбор цели предопределяет саму природу человека, которая исходя из фундаментальной свободы конституирует как раз выбор или определение цели. В отличие от других видов человек проблематичен, и его становление ничем не гарантировано извне. Будучи сущностно свободным, он сам принимает решение о самом себе.

Хайдеггер, однако, предпочитает говорить не о телесе, а о Ereignis'e, то есть о событии или свершении, во имя которого и которым живет человек как Dasein¹. На экзистенциальном уровне проблематика телеса воспроизводится, а точнее, предвосхищается и впервые акцентируется. Dasein обеспокоен (Sorge как важнейший экзистенциал). Это беспокойство лежит в основе различения, Differenz. В конечном счете оно объясняется тем, что мыслящее присутствие наличествует, являясь заброшенным (Geworfenheit), не просто так, а *для чего-то*. При этом важно не столько почему, а именно зачем. Более того, почему, как вопрос о *причине*, может быть прояснен только через вопрос о *цели*, то есть перед лицом будущего. Однако это будущее, о котором идет речь в экзистенциальном анализе, есть не хронологическое, а фундаменталь-онтологическое, то есть то будущее, в котором Dasein *сбывается*. Этот момент сбывания Хайдеггер и называет Ereignis, «событие», «eventum». *Человек живет, чтобы сбываться*. Это и предопределяет его ориентацию, его направленность. Человек живет в сторону Ereignis'a. Хотя Ereignis всегда обращен к будущему, оно далеко не всегда находится в хронологической структуре впереди. Событие может сбыться, а может еще не сбыться. Когда событие сбывается, будущее наступает. Когда все еще не сбывается, будущее отступает на определенное расстояние, порождая *структуру ожидания*².

Хотя телос и Ereignis подчас противопоставляются друг другу (как фундаменталь-онтология Хайдеггера и платонизм), можно рассмотреть их как различные, но в целом гомологичные уровни. Жизнь любого человека, любого сословия *ориентирована*. Эта ориентация может быть оформлена философски, религиозно, социологически, культурно и идеологически. В этом случае мы имеем дело с телосом в полном смысле слова. Но она может действовать и неосознанно, спонтанно, развертываясь на самых глубоких пластах человеческого присутствия. В этом случае можно говорить об обращенности к Ereignis'у, как к фундаменталь-онтологической цели.

Обращенность предопределяет саму структуру интенционального акта в феноменологии (интенциональный акт всегда направлен). В более узкой — психоаналитической — оптике эту ориентированность можно представить как структуру желания.

Обобщая эти уровни, получаем интегральное толкование телоса, включающего в себя экзистенциальное измерение как глубинную основу, но допускающего также и прикладное использование. Телос есть то, для чего и к чему есть человеческое присутствие. В телосе во-

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

площена сущность человека как того, что человек только еще хочет обрести, пронзительно осозная недостачу.

Множественность Dasein'ов, на которой основана Ноомахия, предполагает наличие особого телоса и особого толкования Ereignis'a всех народов — в том числе, естественно, и у русских. В чем он заключается? Это — фундаментальный вопрос, поскольку ответ на него и является прояснением смысла бытия русских в мире, действенный ответ на вопрос о причине и — главное! — цели их присутствия.

Тройственная семантика венца

Задавшись вопросом о структуре русской телеологии, мы должны учитывать как официальные ее версии, оформленные в виде доминирующей идеологии, так и более глубокие слои, где речь идет об экзистенциальных основаниях *русского ожидания*, русского Ereignis'a.

В христианской культуре тема телоса отражена в самом представлении о природе времени и его ориентации в сторону конца света. Именно эсхатология определяет здесь структуру времени и истории, воплощая в себе христианскую версию культуры ожидания¹.

На личном уровне телеология выражена как спасение души, что соответствует главной цели жизни христианина и представляет собой ее смысл. По мере распространения христианства в русском народе эта телеология, и общественная, и личностная, постепенно стала укореняться и преобладать. Однако повсюду в русской культуре, и особенно на уровне сказок, мифов, народных песен и обрядов мы сталкиваемся со следами более древней модели, которая проступает сквозь христианские представления. Для корректного понимания русской структуры их необходимо учитывать.

Ключ к более общему подходу к проблеме русской телеологии дает нам морфологический анализ В. Проппа. Мы видели, что конец полноценного сказочного повествования практически всегда описан как момент венчания (С* — в реконструкции Проппа). Причем мы идентифицировали в этом акте кульминации мифа точку пересечения двух топологий — государственной и народной: герой в оптике аристократического (воинственного, вертикального, аполлонического) начала венчается на царство, а если речь идет о простолюдине, то венчание описано как таинство брака. Чаще всего оба мотива сливаются в единое событие — герой и венчается на царство, и всту-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

пает в счастливый брак с возлюбленной. Тем не менее мы можем разделить эти линии, поскольку представить себе в крестьянстве фигуру царя в роли действенного архетипа невозможно, как, впрочем, и для этики аристократа счастливая женитьба едва ли может считаться высшей целью жизни. Само сочетание этих двух моментов — царство и брак — отражает как раз высший уровень русской крестьянской мечты — мечты о Царстве Земли, где народный идеал необратимо сплавляется с государственным, и тогда образ Ивана-Царевича, изначально отрешенного от власти, преодолевающего множество опасных испытаний и, наконец, возвращающегося с триумфом и волшебными дарами из второй половины мира (Смерти, преисподней, леса и т. д.), становится живым и всеобщим ориентиром. Но вне этого горизонта народной эсхатологии единственным доступным, хотя и глубоко сакральным, актом триумфа является для крестьянина *брак*.

Поэтому отталкиваясь от реконструкции Проппа, мы можем принять за отправную точку наличие двух ритуальных телосов в русской культуре: для аристократии (князей и бояр) речь идет о венчании на царство, то есть занятие высшей ступени в социальной иерархии, а для крестьян — о счастливом браке. И то и другое, будучи сакральной целью, в целом вполне достижимо и представляет собой своего рода Ereignis русского человека: кульминацией пути аристократа является трон, а вершиной жизни крестьянина — брак.

Здесь можно добавить третий смысл акта венчания, который характерен для христианской культуры и может выступать телосом для духовного сословия — прежде всего для черного духовенства и монашества. В этом случае речь идет о венце святости или мученичества, что дополняет вертикальную ориентацию политической аристократии трансцендентным измерением, воплощенным в аристократии религиозной. При этом духовное могущество святости и мистический брак с Христом человеческой души в случае монашества и норм христианской сотериологии в целом прямо противопоставляется обычному брачному союзу. Здесь, напротив, преобладает закон аскезы и телесной чистоты, не допускающей плотского соития. То есть мы имеем дело с идеалом, противопоставленным народному и крестьянскому. Аристократический характер аскезы подтверждается и тем, что в русских сказках этот мотив полностью отсутствует. Хотя в обратном случае сказочные мотивы подчас довольно архаического толка часто проникают в христианские жития святых и истории про чудотворцев. Таким образом, к двум телосам, которые мы встречаем в кульминации волшебной сказки, можно добавить аскетический идеал *венчания* святостью или мученичеством, что является апофеозом отдельного типа

литературы — христианской и аскетической. Однако и в этом случае при всей противоположности ортодоксальной сказке с ее экзальтацией счастливого брака, подчас структура повествования о житии и деяниях святых воспроизводит классический канон со всеми его семантическими узлами: призвание, уход из дома, преодоление препятствий и испытаний и, наконец, стяжение венца святости. Таким образом, структурно и в данном случае мы можем обнаружить некоторые параллели, и само выражение «мученический венец» или «венчание святостью» дополняет семантику сказочного апофеоза еще одной версией телоса, мистического и аскетического, вкладывая в понятие «венчание» дополнительный — и быть может, самый главный — смысл наряду с венчанием на царство и венчанием в браке.

Такая типология вполне соответствует трехфункциональной модели Ж. Дюмезиля, на которую мы многократно ссылались. С учетом христианской сотериологии, ярче всего выраженной именно в монашеском идеале, поскольку монах есть христианин, который вообще не делает в жизни ничего, кроме как спасает свою душу, то есть старается стяжать «венец святости», получаем три версии телоса, организующего жизнь русского человека в направлении Ereignis'a.

1. Черное духовенство и монашество (а также нормативно все остальные христиане — духовные и светские) имеют целью спасение души и достижение святости, что происходит лишь после смерти, откуда жесткая трансцендентность аскетического идеала и призыв умереть при жизни.
2. Политическая аристократия — князья, бояре, воинское сословие в целом — ориентирована на достижение высшей политической власти.
3. Высшей целью крестьянина является достойный и счастливый брак (что включает в себя потомство, достаток и «тихое и мирное житие»).

Это вполне соответствует трем функциям индоевропейского общества. При этом показательно, что между двумя высшими уровнями этой иерархии мы видим оппозицию в понимании плоти и брака: в монашестве этот уровень отвергается и преодолевается, как в целом преодолевается жизнь, тогда как в крестьянстве, напротив, возводится в высшую ценность. Аристократический телос власти солидарен больше с монашеской и аскетической ориентацией, поскольку естественная цель воина — война как стихия уничтожения и смерти, а не созидания и рождения.

Таким образом, само понятие венца в его трех толкованиях как венца мученического, царского и брачного воплощает в себе три

фундаментальные ориентации трех сословий русского общества — духовного, воинского и крестьянского.

«Путь богов» и «путь предков»

Выделение в триумфе русской сказки двух толкований ритуала венчания с важным добавлением святоотеческого толкования стяжания святости в ходе аскетической практики позволяет наметить различные версии русской телеологии, которые будут существенно различаться по своей структуре в зависимости от того, обращаемся ли мы к народу (крестьянству) или к аристократии (политической и религиозной). В индийской традиции¹ речь идет двух путей человека, один из которых называется «путем богов» (*devayāna*), а другой «путем предков» (*pitriyāna*)². Первый представляет собой выход из сферы непрерывного круговращения душ в телесных мирах, второй — продолжение этого круговращения. Этот же дуализм мы можем проследить во всех индоевропейских обществах, основанных на трехфункциональности. В таком случае высшие слои — духовная и политическая аристократия — ориентированы вертикально и трансцендентно, что условно соответствует «пути богов», а народ, то есть крестьянство — горизонтально, что связано с «путем предков» и проявляется в фундаментальном акте продолжения рода.

Так мы подходим к толкованию символизма венца в двух топологиях. Триумфом и телосом для духовной и политической аристократии (монашества и политической элиты) является уход из телесного мира по вертикальной оси (*devayāna*), тогда как для народа цель состоит, напротив, в сохранении и по возможности приумножении своего имманентного присутствия, что в контексте аграрной традиции представляет собой как раз *непрерывность бытия предков*, которые обретают горизонтальную вечность как раз благодаря проявлению в роде (*pitriyāna*). А это проявление в роде предков или Предка, как фундаментального гештальта, напрямую связано с мистерией брака — и как телесного, социального и религиозного акта.

Оппозиция двух путей особенно наглядно видна в противопоставлении крестьянского идеала многодетной семьи монашескому идеалу безбрачия. Это два полюса русской телеологии.

В такой ситуации фигура князя, царя занимает промежуточное положение. Его гештальт находится на границе между чисто трансцендентным монашеством (поэтому перед смертью многие рус-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

² Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996; Он же. Йога могущества. М.: Тотенбург, 2017.

ские князья и цари принимали монашество, подчеркивая небесную и чисто вертикальную сторону своей функции) и имманентным горизонтом народа (что воплощается в ритуале царского брака и самом статусе царицы, что обеспечивает непрерывность династической преемственности). Царь находится на вершине земной вертикали, пребывая одновременно и в мире жизни (отсюда брак, продолжение аристократического рода, династия), и в мире смерти (отсюда недоступность царя, его отделенность от всех остальных, а также общая ориентация воинского сословия на войну и уничтожение).

Монашество и воинская аристократия представляют собой совокупно измерение вертикали, что соответствует Логосу Аполлона, тогда как крестьянство отражает горизонталь и Логос Диониса.

Вертикальная телеология: смерть как трансфигурация

Вертикальная телеология русской аристократии — как политической, так и религиозной — вписывается в модель вертикальной антропологии Платона. По Платону, человеческая душа состоит из трех уровней, которые соответствуют трем функциям индоевропейского общества:

- высшее начало ориентировано строго вертикально, это — кормчий колесницы души, что соответствует жречеству, а в нашем случае монашеству (как архетипу и идеалу);
- среднее — яростное — начало отражает в себе воинский принцип и соответствует белому коню;
- низшее — сладострастное — начало ориентирует человека к телесному миру и его наслаждениям — прежде всего к плотскому соитию и еде (черный конь).

Поясняя природу высшего начала, в конце диалога «Тимей» Платон пишет:

Что касается главного вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, представленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были

τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῶ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες: ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἢ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις

совершенно справедливы, ибо ἔφου, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πάν τὸ σῶμα.

голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно общило всему телу прямую осанку¹.

Здесь ясно описана аполлоническая модель телеологии. Высшее начало души, которое считается доминирующим у аристократии (духовной и политической), представляет собой «малое божество» (δαίμον), посланное «большим Богом» (θεός). То, что оно происходит не из Земли, но с Неба (φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον), и определяет цель жизни аристократа. Сущность того, кто идет по «пути богов», имеет небесное происхождение, и целью его является возврат на родину. Именно этим Платон объясняет прямоходящесть человека: его голова, где пребывает высшее — разумное — начало, тянется к своему истоку. Но в телесной оболочке человек не может вернуться на Небо. Поэтому его целью является смерть, которая только и делает возможным возвращение — обратный полет, который логически должен последовать за падением, приведшим к появлению человека в телесном мире. Так складывается *телеология смерти*, тесно связанная и с причиной появления человека в мире телесных форм: душа нисходит, чтобы взойти в Небо, вернувшись на родину, к Богу, который и является ее *естественным местом*.

Христианская теология отрицает предсуществование души, но в остальном довольно точно повторяет платоновскую антропологию. Человеческая душа сотворена Богом, чтобы быть Им спасенной и взойти на Небо. Поэтому и в христианстве центральную роль играет смерть, которая в случае Иисуса Христа становится путем к небесной вечной жизни.

Такая антропологическая модель объясняет структуру Ereignis'a в отношении христианской мистики и в отношении метафизики царства. Венец надевается царю на голову, то есть на место пребывания «малого божества» (δαίμον), а высшая власть означает не возможность повелевать другими, а подчиненность всей общественной жизни нормам законности, справедливости и разумности. Добрым царем является не тот, кто всех прощает и потворствует разрозненным и хаотическим желаниям подданных, но тот, кто устанавливает справедливый порядок, распространяя небесную вертикаль на все более низкие пласты существования, включая телесный мир. Поэтому вен-

¹ Платон. Тимей. С. 497.

чание сказочного героя в момент его триумфа представляет собой архетип аристократического аполлонического Ereignis'a, когда происходит полное восстановление вертикали, объединяющей Землю и Небо, где священный царь становится важнейшим — центральным — звеном. *Царь идет не к власти, но к истине*, которая восстановлена прежде всего в нем самом — как господство разумного интеллектуального начала. Поэтому царь уже не совсем человек, но «малое божество» — *δαίμων* Платона. Отсюда и обычный для сказки конец, в котором подразумевается «вечность» правления и жизни героя после его трансфигурации и триумфа. Герой, достигший царского венца, на который он имеет изначально все права (платоновское происхождение души с Неба), временно утраченные (воплощение в телесном мире), восстанавливает свою звездную вечность, свой негасимый огонь и занимает место строго между телом и духом, временем и вечностью, горизонталью и вертикалью, Землей и Небом. Это и есть царский Ereignis.

На такой телеологии построена государственная идеология и топология русского общества, обязательная прежде всего для церковной и политической элиты. Оказавшись в мире, русский аристократ, либо по рождению (князь, боярин), либо по призванию и выбору (монах), заведомо ориентирован на то, чтобы занять место в центре вещей и чтобы двигаться к той точке, где Небо касается Земли. В этой точке и происходит триумф. У монаха это достигается путем интенсивного созерцания, молитвы и Умного Делания в целом (исихазм). У представителей воинского сословия и князей может выражаться как влечение к дальним горизонтам (военные походы), расширению власти и, в конце концов, к войне и смерти. И монах, и князь ищут выхода за пределы того онтологического пространства, в котором они оказались по факту рождения и наличия, и момент осуществленного выхода становится их Ereignis'ом. Сама структура мышления такого Dasein'a основана на зове трансцендентного начала, пронзительно ощущающегося в глубине души — это голос «малого божества» (*δαίμων*). Телосом в этом случае является *полное обнаружение природы «гаймона»*, а вертикаль человеческого тела осмысливается как момент стрелы, пущенной в Небо, что предполагает глубинную мотивацию взлета — духовного, созерцательного или политического. Сама природа такого телоса показывает, что он ориентирован заведомо перпендикулярно к самой основе имманентного существования, и, следовательно, разрешается в апофеозе смерти. Здесь бытие-к-смерти (Sein-zum-Tode) проявляется в самой чистой и пронзительной форме, и конечность личной жизни схватывается в моменте венчания как необратимый выбор аутентичного бытия.

Русский крестьянин: брак как телос

Совершенно иначе устроен телос русского народа. Здесь мы имеем дело с дионисийским Логосом, опирающимся на структуры, организованные по совершенно иным семантическим осям. Важно сразу же заметить, что нормативное — государственное! — представление о телесе формируется в русской истории на основании Логоса Аполлона, и поэтому само представление о низшем положении тела и всего с ним связанного уже несет в себе доминацию аристократического мировоззрения. Те, кто идут «путем богов» склонны рассматривать «путь предков» как нечто низшее и недостойное и поэтому чаще всего никакой ценности в этот путь не вкладывают, считая его чем-то само собой разумеющимся и даже «природным». Христианская традиция, построенная на факте воплощения Иисуса Христа, несколько меняет это отношение, поскольку тело здесь не является отрицательной инстанцией, но нуждается в просветлении и преображении. Но аскетические практики и трудность в установлении над особой логикой телесности интеллектуального контроля возвращают, как правило, аполлонический ригоризм в отношении мира плоти. Однако жестко дуалистическое отрицание плоти в духе манихейства для христианской ортодоксии в целом чуждо, что и проецируется на стремление скорее упорядочить и преобразовать телесность, нежели необратимо осудить ее.

На этом принципе строится и отношение политических элит к крестьянству в русском обществе. Крестьянство мыслится более грубым, телесным и плотским, нежели аристократия, но признание этого факта и расположение народа на нижнем этаже социальной иерархии по отношению к знати (изначально по меньшей мере) не ведет к полному отчуждению или к умалению его антропологического веса. В русском обществе народ (крестьянство) включен в общество, как в православии все получившие крещение (а не только клир как в католичестве) считаются неотъемлемой и органичной частью церкви. Эта гомология является определяющей для русской структуры в обоих ее полюсах — аристократическом и народном и обеспечивает определенное единство. Но при этом нормативным подходом является именно государственный, который рассматривает народ как первую ступень на пути к полноценной антропологии и соответственно, к телеологии. Именно такое отношение и становится доминантной установкой: народ мыслится как приземленный, грубый и земляной *оттиск аристократии*. Об этом точно пишет Н.С. Трубецкой:

Боярин одевался богаче, ел вкуснее, жил просторнее, чем простой крестьянин, но и покрой его платья, и состав его пищи, и строение его дома были в принципе те же, что и у крестьянина¹.

Однако если принять во внимание взгляд самого крестьянина на мир, жизнь и самого себя, мы получим существенно отличную картину, где делегируемый сверху — от лица государства и элиты — норматив накладывался на структуру, организованную на совершенно иных основаниях. Для того чтобы корректно реконструировать именно народный Логос, важно понять не то, каким его видит аристократия (в духе бодрых предписаний аполлонического «Домостроя»), но как он осознает себя сам.

Ключом в этом вопросе может стать третье значение понятия венца, сопряженное с браком. В модели Дюмезиля отношения между полами являются характерным маркером именно третьей функции, и из этого следует, что брак как обряд, ритуал и сами отношения между мужем и женой, составляют важнейший аспект крестьянского Dasein'a. То, что именно брак героя является кульминацией сказки, то есть завершающей точкой полноценного и циклически замкнутого мифа, как раз и отражает сущность народного телоса. Если это так, то русская народная формулировка смысла жизни может звучать так: *человек живет, чтобы вступить в брак (чтобы венчаться)*. В таком случае это и есть Ereignis в его народном измерении. Брак есть призвание, смысл, цель, исток и пик наличия в мире.

Такое отношение к браку воплощает в себе сущность дионисийского имманентизма. Важно, что такой имманентизм в глазах носителей народного Логоса отнюдь не совпадает с тем, как видят телесный мир носители Логоса Аполлона. Горизонт становится перпендикулярным только тогда, когда существует контрастная и строго установленная аристократическая вертикаль. Без нее горизонт не горизонтален, он имеет иное строение. И хотя крестьянские общины восточных славян на всем протяжении известной нам истории были частью сложного и дифференцированного вертикально организованного общества, теоретически можно представить себе их совершенно автономное существование. Крестьянский Логос самодостаточен, а следовательно, вполне можно представить себе быт крестьянского мира в полном отрыве от политической иерархии. Если произведенные излишки не будут изыматься представителями политической элиты, они будут принесены в жертву иным способом. «Проклятая часть» в любом случае будет «уничтожена», а баланс не-

¹ Трубецкой Н. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Основы евразийства. С. 232.

прерывного и равновесного существования продолжен. Поэтому для понимания той структуры, которая определяет крестьянское мировоззрения русского народа, полезно абстрагироваться от доминирующего «официального» Логоса и попытаться воспроизвести аутентичную картину мира человека Земли.

Эта картина мира не знает тела как тела, плоти как плоти, то есть как чего-то *противопоставленного* духу или уму. И плоть, и дух представляют собой лишь условные направления, никогда не получающие необратимого и оторванного от феноменологического процесса существования. В такой структуре нет субъекта и объекта, Неба и Земли, но есть небесная Земля и земное Небо, окружающие тот полюс, который можно назвать вслед за Ж. Дюраном — *антропологическим траектом*¹, расположенным всегда между, посередине. Причем крайние пределы того, между чем или посередине чего он находится, всегда условны — они конституируются самим траектом, а поэтому не фиксированы и не обладают самодостаточной онтологией.

В такой ситуации телос не может находиться в области трансцендентного, так как для крестьянского Логоса трансцендентного не существует. Следовательно, вся платоническая топика падения души и необходимости ее восстановления в небесном достоинстве (включая урезанную версию христианской антропологии, где предсуществования нет, а есть только императив спасения и восхождения), просто утрачивает смысл. Смерть не может быть смыслом жизни для крестьянина. Но также им не может быть и сама простая фактичность жизни, что означало бы полное отсутствие смысла как такового, а следовательно, эмерджентности, в которой воплощена человеческая забота, проблематичность и внутренняя свобода. Человек есть существо, которому телос необходим, и который и есть зримое выражение такой необходимости. Поэтому в той мере, в какой русские являются людьми, в той мере они обращены к Ereignis'у и строят свою жизнь в его направлении. Другое дело, что этот телос и этот Ereignis коренным образом отличаются от нормативов политической элиты. Крестьянин живет не просто так. *Он живет для венца* — то есть для свадьбы, для брака, для рода.

Чтобы понять значение брака как телоса, необходимо сразу отказаться от прагматического понимания роли семьи или от «природного» физиологического толкования плотских отношений. В человеческом обществе все основано на том, что составляет сущность человеческого, его главную отличительную черту — то есть на *сознании*,

¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

уме (*νοῦς*). Поэтому и все стороны телесной организации, движений и желаний имеют прежде всего *интеллектуальную природу*. В человеке вообще нет ничего «естественного». Он не является ни в коей мере «животным», напротив, животное как концепт является созданием человека (как остроумно описывает Платон в последних параграфах «Тимея»). Поэтому в крестьянской экзистенции брак имеет смысл прежде всего как *мистический обряд*, ритуал и социальная практика. И лишь на следующем — логическом — этапе отдельные стороны брачного комплекса и, в частности, влечение противоположных полов друг к другу приобретают самостоятельное и отчасти автономное значение. Желание возникает из брака, а не брак из желания. Поэтому брак надо понимать как фундаментальный антропологический телос, характерный прежде всего для дионисийского Логоса.

Одним из важнейших элементов дионисийского мифа у греков является сюжет о свадьбе Диониса с критской царевной Ариадной. Оставленная земным возлюбленным Тесеем на острое Наксос, Ариадна стала супругой Диониса. Показательно, что в честь Ариадны, взятой Дионисом после смерти на Небо, названо отдельное созвездие Северная Корона (*Corona Borealis*) — «Венец Ариадны», что снова отсылает нас к символизму венца. Важную роль играл Дионис и в брачной церемонии афинского архонта, где первую брачную ночь жена архонта должна была проводить с ним¹.

Чтобы брак стал телосом, он должен воплощать в себе квинтэссенцию онтологии и антропологии. Это становится понятным, если обратиться к гештальту Предка, о котором мы уже говорили. Предок представляет собой не того, кто жил когда-то в далеком прошлом и основал данный род, но *тот, кто живет здесь и сейчас*, но при этом представляет собой более полное и более интенсивное существо, распределенное по своим потомкам, но сохраняющее свою предельную концентрацию в какой-то *особой точке* мира. Эта особая точка и есть *топос Диониса*, который представляет собой абсолютный центр. Этот центр находится не по ту сторону, но, напротив, он есть основа и средоточие прямого наличия. Предок есть в конечном счете сам Дионис или как минимум его аспект, его проявление, его «малое божество» (*δαίμων*), если считать Диониса «большим Богом» (*θεός*) или «большим Предком». Предок и есть траект, тогда как обычный русский человек всегда смещен относительно этого промежуточного топоса. Предок не расположен ни внутри и ни вне, он всегда *между*. Поэтому телос крестьянина обращен к Предку, как к своей фунда-

¹ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.

ментальной основе. Человек в такой оптике и равен и неравен Предку. С одной стороны, он сам и есть «вернувшийся Предок», потому что иначе он не мог бы принадлежать роду. Но с другой, Предок был раньше и будет позднее, следовательно человек есть только аспект Предка, его парусия, манифестация, его живая икона. Манифестация имеет в себе и нечто преходящее, и нечто постоянное и неизменное. Как преходящее она может погаснуть, но как постоянное она *обязательно* проявит себя тем или иным способом.

Такое отношение делает «путь предков» не чем-то само собой разумеющимся, но полноценной сакральной традицией, в которой существует сложная динамика. Телосом в ней становится поиск траекта, то есть сближение с Предком, максимальное отождествление с ним как с вечным гештальтом. Тот является настоящим русским (крестьянином), кто максимально похож на Предка и минимально на самого себя — как на отдельную и переходящую личность. Только в этом случае он — траект, находящийся в центре вещей — в топосе Диониса.

Брак в такой ситуации является сакральным ритуалом, обеспечивающим прямой контакт с Предком. Брак, с социальной точки зрения неразрывно связанный с онтологией, является необходимой прелюдией к рождению детей. Но именно тогда, когда мужчина становится отцом, он и оказывается в положении предка — он зачинает потомков. С другой стороны, то, что дети рождаются в конкретном роде, а сам институт брака и служит точкой фиксации того, к какому именно роду принадлежат дети, является прямым проявлением самого Предка, ведь те, кто рождаются, и есть *он сам*. Таким образом, брак приобретает теургическое измерение: в ходе него призывается присутствие Предка, и происходит его парусия. Брак *конституирует* род, а следовательно, брак и есть форма бытия Предка. Предок (как аспект Диониса) экзистировал в браке и через брак. Поэтому он прежде всего имеет сакральное измерение — это фундаментальный обряд, к которому направлены все структуры народной антропологии. *Брак является смыслом жизни, потому что смыслом жизни и самой стихией жизни является Предок.*

Свадьба есть крестьянский Ereignis, в котором происходит акт достижения цели и одновременно прямое столкновение с причиной.

Бытие-к-свадьбе

Следует обратить внимание на все стороны брачного ритуала — начиная от сватовства и кончая самой свадьбой. На эту тему собраны значительные материалы, поскольку именно вокруг брака, сватовств

ва, свадьбы и сопряженных с ними сюжетов (например, поиск невесты и т. д.) строится большая часть народных песен, преданий, сказок, былин и т. д.

Общая структура русской крестьянской свадьбы, до Петровских реформ воспроизводившаяся и в боярской среде, состояла из следующих элементов¹:

- сватовство и ответный «смотр места»,
- помолвка (обручение),
- вытие (выть),
- свадебный поезд и выкуп невесты,
- венчание,
- свадебный пир.

В сватовстве принимали участие представители двух родов — жениха и невесты, и в ходе него родственники жениха (как правило мужчины — отец и/или братья) посещали дом невесты. Это посещение было обставлено множеством символических моментов. Каждое действие сватов, включая их речь, формулы и иносказания, были строго регламентированы. Важно, что при сватовстве сваты никогда не называли напрямую то, зачем они пришли, — любое упоминание о свадьбе, женихе, невесте и т. д. было табуировано. Обычно все описывалось как заключение сделки, что также соответствует этике третьей функции. Считалось, что заключение брака мало зависит от самих жениха и невесты и является делом родов. Поэтому брак мыслился как сложный социальный институт, где личности самих участников, а тем более их симпатии или желания, играли чисто инструментальную роль. Брак был важнее его участников.

Характер ритуального обмена продолжался в ответном визите («смотре места») родственников невесты в дом жениха, куда невеста, как правило, переезжала после свадьбы (поэтому жених выступал в роли «купца», а невеста — «товара»).

Далее следовало обручение как первая фаза брака. Обручение проходило в доме невесты и сопровождалось ритуальным застольем, где участвовали не только родственники, но и приглашенные гости со стороны. В ходе него жених передавал невесте символический подарок — часто кольцо, и отныне, несмотря на дальнейшие обстоятельства жизни, молодые считались помолвленными. Во время застолья, также построенного как довольно строго организованная церемония, стороны договаривались о времени свадьбы. Здесь впервые в обряде жених и невеста появлялись перед собравшимися вместе. В целом это было начало открытого для всей общины свадебного про-

¹ Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2004.

цесса. Во время помолвки метафора продажи-покупки продолжала развиваться и стороны обменивались дарами.

Непосредственно к помолвке или во время нее был приурочен обряд вытия, то есть обрядового плача. Иногда он совпадал с помолвкой, проходящей всегда в доме невесты. В этом случае невеста рыдала взахлеб, причитала, металась по дому, тушила свечи перед иконами или вырывалась и убегала. Эта «бабья выть», к которой подчас присоединялись и подружки невесты, разыгрывалась как полноценный истерический припадок, крайне реалистичный и убедительный, независимо от того, хотела ли, на самом деле невеста замуж именно за этого жениха, или нет. Это был не личный, но именно «гендерный» архетипический вой. Судороги беснующейся невесты завершались тогда, когда отец ритуально набрасывал ей на лицо платок. В некоторых частях русского мира причитания и ритуальное всхлипывание невесты продолжались до свадьбы.

В этом обряде можно опознать следы древнего матриархата, поскольку он был основан на оплакивании невестой будущего брака и выражал сожаление об утраченной свободе, уходе из родительского дома, жалкой доле служения мужу в его роде. Обычно девушки собирались провожать подругу под венец и обменивались горькими сожалениями по поводу супружеского быта и его темных сторон. Отзвуком вытия являлся обычай устраивать непосредственно накануне свадьбы девичник, на котором подружки невесты символически расплетали ей девичью косу, символизировавшую ее девство.

Можно сопоставить вытие с более развернутым обрядом «кукушкиных похорон»¹, которые обычно устраивали весной. В этих обрядах участвовали только девушки. Считалось необходимым держать их в тайне от юношей. В процессе проведения обряда проходило кумление, то есть обмен подарками и поцелуями через большой венок, завитые ветви деревьев или какое-то иное изображение границы. В конце обряда проходили символические похороны «кукушки» — ритуальной куклы, одетой как молодая женщина, умершая в девичестве. «Кукушку» часто делали из травы «кукушкины слезки», а в конце обряда зарывали в землю или бросали в воду. В ходе «кукушкиных похорон», которым иногда предшествовало «крещение кукушки», девушки описывали негативные стороны семейного бытия — подчиненное положение женщины, расставание с родительским домом, грубость и жестокость нового хозяина (мужа), трудные условия проживания в чужом роде, тяготы беременности и родов и т. д. Подчас сами брачные отношения с мужчинами описы-

¹ Чередникова М.П. «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М.: Лабиринт, 2002.

вались в гипертрофированно ужасающих формах, как нескончаемые болезненные пытки. Драматизм и убедительность этого обряда в некоторых исключительных случаях заканчивались настоящим самоубийством, настолько сильным было впечатление от ужаса предстоящего брака, живо описанное подругами по строгим матриархальным канонам.

Следующим элементом был свадебный поезд, который считался важнейшей частью сакральной церемонии. Поезд представлял собой группу из жениха, «дружки», который был руководителем церемонии, и товарищей жениха. Процессия состояла из нескольких телег, двигавшихся с условленного места к дому невесты. Для участия в поезде часто приглашали деревенского колдуна, чтобы он освящал путь. Движение сопровождалось шутками, произнесением ритуальных формул, а у дома невесты церемониальным выкупом частей дома, ворот, дверей или двора, а затем и самой невесты. Обязательным элементом было очищение дороги — подметание двора или пола, что было направлено против происков нечистой силы, способной помешать завершению брачной церемонии.

В целом свадебный поезд можно рассматривать как далекий отголосок процессии Диониса, часто изображавшейся на греческих вазах и рельефах и представлявшей явление Диониса-Жениха Ариадне на острое Наксос. По сути жених в такой ситуации символизировал самого Предка, а основная роль в организации обряда выполнял «дружка», как его «пророк».

Период свадьбы, предшествовавший венчанию, тесно увязывался с активизацией гипохтонических низших сил, которые, согласно русской традиции, стремятся всячески повредить этому процессу, расстроить свадьбу, причинить вред жениху или невесте, спровоцировать у пары бесплодие и т. д. Поэтому деревенский колдун, участвующий в свадебном поезде и в некоторых других церемониях, должен был оберегать свадьбу от нападения могуществ Преисподней.

В христианскую эпоху из дома невесты свадебный поезд отправлялся в церковь на венчание. Оттуда молодые ехали на свадебный пир, проходивший в доме жениха. Приезд из церкви также сопровождался многочисленными обрядами. Кульминацией свадьбы был брачный пир, который являлся архетипом и вершиной всех типов застолий, когда даже самые бедные крестьяне старались подать на стол изобилие яств, что было символом неиссякаемого могущества рода.

Во всем свадебном ритуале важную роль играла фигура медведя. Так, было принято дарить жениху фигурку медведя от лица невесты во время прихода жениха на девичник накануне свадьбы. Эта фигур-

ка становилась позднее важным атрибутом спальни новобрачных. Часто перед свадебным пиром молодых сажали на медвежью шкуру. Образ медведя фигурировал в многочисленных песнях, шутках, поговорках и пословицах, произносимых в ходе различных этапов свадебной церемонии. «Медведем» выступал сам жених, а также родственники с его стороны. В определенных случаях «медведицей» называлась и невеста (особенно со стороны родни жениха), а для самой невесты часто «медведями» становились сами родители мужа — свекор и свекровь. «Дружка», со своей стороны, назывался «медведником».

Фигура медведя играла существенную роль в славянской традиции, представляя собой сакральное существо. Б.А. Успенский сближает образ медведя с лешим, с одной стороны, и с народным толкованием святого Николы, с другой.

Медвежий культ на Руси ближайшим образом соотносится с культом Николы¹.

Это как раз и показывает интегральный характер медведя как «обобщенного человека», в котором в единый узел сходятся гештальты святого (ангела), потустороннего духа, покойника и зверя. Так, Успенский замечает:

Как и леший-медведь, Никола может восприниматься в качестве хозяина леса, выступая, в частности, как покровитель охоты, сравни характерную молитву охотника, преследующего зверя: «Николай Чудотворец! создай его моим!» (...), а также образ Николы — покровителя волков (...), который отвечает соответствующему представлению о лешем².

И в другом месте:

Соотнесенность медведя с богом констатируется, между прочим, в украинской легенде о происхождении медведей, в которой «старый дед» *обогашает* человека и делает его сначала богом, а затем *медведем*: «так выдмеди из людей и пишлы плодцыя от того чоловіка, шо був богом»; таким образом, согласно этой легенде, «первый выдмедь... був богом»³.

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 110.

² Там же. С. 97.

³ Там же. С. 89.

Успенский подчеркивает при этом двойственность толкования медведя:

Знаменательно вообще, что медведь может выступать в двух противоположных функциях: он может ассоциироваться с нечистой силой, либо восприниматься, напротив, как священный зверь, прогоняющий нечисть (...). Совершенно так же и леший может являться в народном представлении то злым, то добрым существом: наряду с восприятием лешего как злого демона, он может восприниматься и как дух благодетельный (...) и его могут называть — как в глаза, так и за глаза — «лесовиком праведным» или «лесом праведным»¹.

Гештальт медведя представлял собой самого Предка, который принадлежал одновременно двум мирам, будучи архетипическим образом расширенной антропологии, включающей в себя как людей, так и «не-людей» — зверей, духов, покойников и т. д., а точнее, «людей» в интегральном «мультинатуралистическом» (Вивейруш де Кастру) смысле.

Весь свадебный обряд в своей совокупности представлял собой реализацию крестьянского телоса: в ходе его архетип Предка эффективно вступал в жизненный мир крестьян, организуя вокруг себя, как вокруг живой оси, сакральное пространство. Жених не просто олицетворял Предка-Медведя, он им становился, наполняясь особой внутренней силой. Более того присутствие Предка распространялось на всю совокупность ритуальных действий — особенно на саму свадьбу — свадебный поезд («процессию Диониса»), соединение молодых на помолвке, перед поездкой в церковь, на самом венчании и, наконец, после окончания брачного пира. Но браком была не только брачная ночь: присутствие Предка как оси мира, как истинного онтологического центра и траекта становилось зримым заранее. Часто предвкушением брака было сновидение, в котором девушки видели медведя. О скором браке свидетельствовало множество других признаков — часть их была закономерной и ожидаемой, часть спонтанной. Но в целом брачная церемония была совершением человеческого архетипа и максимально возможным сближением с самим бытием рода. В свадьбе происходила интеграция всех полюсов — мужского и женского (включая дома и семьи, а не только жениха и невесту), человеческого и животного (медведь), духовного (венчание) и плотского (брачная ночь), христианского (священник) и дохристианского (колдун), возвышенного и скабрезного.

¹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 98 — 99.

Появление в центре свадьбы фигуры Предка, который воплощал в себе оба мира, находясь строго на их границе, приоткрывало территорию обмена между этими мирами — поэтому нечистая сила на всем периоде свадьбы была активна, а ее присутствие остро ощущалось участниками обряда, для чего и предпринимались многочисленные предосторожности и сакральные обряды, призванные отразить ее козни. Это также прекрасно соотносится с процессией Диониса, в которой принимали участие териоморфные существа — сатиры, фавны и иные фигуры, вполне синонимичные представлениям об обитателях Преисподней в христианском контексте.

В свадьбе, как в Egeirgnis'e, конституировалось присутствие самого Selbst русского Дазайна, то есть его аутентичной сущности. И дети, зачинаемые в браке, и предки, которых в некоторых традициях посещала невеста (иногда и жених) на погостах, и сама новая семья соединялись в единой точке, ради которой и в направлении которой протекала экзистенция русского крестьянина. Если русской Дазайн политической и духовной элиты открывался как бытие-к-смерти (Sein-zum-Tode), то для простого русского человека это было бытие-к-свадьбе.

Свадьба и русский историал: к брачному Концу Света

Телеология свадьбы прекрасно сочетается с тем, что мы сказали о гомологии между структурой Элевсинских мистерий и крестьянской версией историала русского народа. Кульминацией великих мистерий было именно рождение нового Бога, Йакха-Диониса, Бримоса. Более того, все содержание Элевсинских таинств было пронизано гендерным символизмом, при этом сама скорбь Великой Матери была вызвана потерей Дочери, похищенной правителем Преисподней именно *для брака* — для того, чтобы сделать ее своей супругой и царицей Аида. Многие историки Элевсина предполагали, что в ритуальных корзинах и ликнонах хранились священные символы, связанные с символизмом полов, а ряд ритуалов в самом Телестерионе имели определенную связь с метафизикой брака. По крайней мере, в эпоху определенного вырождения Элевсинских мистерий и особенно в Египте Птолемеев зротический символизм стал преобладающим¹.

В таком случае с учетом того, что мы сказали о гомологии между Элевсинским сценарием и народным толкованием исторической

¹ Кереньи К. Элевсин.

секвенции, можно предположить, что телос как смысл жизни человека, как его ориентация на момент онтологического События (Ereignis) в предельном масштабе становится телосом всего исторического процесса. В этом случае можно сказать, что *цель истории русского народа есть момент тотального священного панкосмического и панонтологического брака*. В христианских терминах это ярко выражено в софиологических воззрениях Сергия Булгакова — в частности, в его работе «Невеста Агнца»¹. Так, Булгаков пишет:

Сына и Парусия Духа есть откровение Отчее. Но Парусия Сына и Духа неотделима от Парусии Богоматери. Посему нужно указать еще эту последнюю черту во всем образе, наиболее таинственную и многозначительную. Великий город, святой Иерусалим, нисходящий с неба от Бога, скиния Бога с человеками, настойчиво и многократно именуется еще и «женою» или «невестою Агнца»: «наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя. И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых. И сказал мне (Ангел): напиши: блаженны званые на брачную вечерю Агнца» (XIX, 7—9). И Ангел «сказал мне: отойди, я покажу тебе Жену, Невесту Агнца. И вознес меня в духе на высокую и великую гору и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога. Он имеет Славу Божию» (XXI, 9—11)².

Для христианской эсхатологии брачный символизм, где мистическим женихом выступает Иисус Христос, является совершенно естественным — Конец Света в момент Второго Пришествия отождествляется с брачным пиром — то есть со *свадьбой*. В этом смысле христианство только усиливало Элевсинскую линию интерпретации истории русским народом, придавая моменту Свадьбы эсхатологическое и всеобщее измерение. Свадьба была мистерией по преимуществу. Кульминацией исторического процесса, таким образом, должна стать мистерия Великий Свадьбы, брачный пир Агнца.

Мы видели также, что пиком Элевсинских мистерий была эпоптия, то есть преображающее световое видение. Следовательно, телосом истории может быть также ожидание *великого Видения*, что в терминах исихазма можно описать как обнаружение нетварного Фаворского Света. В таком случае момент Свадьбы совпадает с моментом Озарения, ἔλλαψις. Симеон Новый Богослов со ссылкой на

¹ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. Париж: YMCA Press, 1945.

² Там же. С. 559. См. также: Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести.

святого Григория Богослова¹ (ок. 325—389) прямо называл «озарение» целью (τέλος) всех вещей:

Как сказал
Григорий Богослов
озарение есть
цель всех вещей
и ни с чем не сравнимое от-
дыхновенное созерцание
божественного света.

ὡς Γρηγόριος
θεολογικῶς εἰρήκει ·
ἐλλαμψις ὑπάρχει
τέλος τῶν ποθοῦντων πάντων,
καὶ ἀνάπαυσις ἀπάσης
θεωρίας φῶς το θεῖον².

Но этот момент эпоптии представляет собой не просто личное мистическое переживание, но и просветление ума, поднимающегося к вершинам онтологии и за ее верхние пределы — к самому источнику бытия. В определенном смысле это соотносимо с созерцанием идеи, то есть с *философией*. Поэтому мистерия панкосмической Свадьбы как цель русского историала неразрывно связана с началом русской философии, чем, собственно, и стремилась стать софиология и в целом мысль и культура русского Серебряного века. Таким образом, в эсхатологической перспективе телос обнаруживается в трех формах —

- как мировая Свадьба,
- как *тотальное озарение* (именно в этом смысле следует рассматривать высказывание князя Мышкина из романа Ф.М. Достоевского «Идиот»³ о том, что «мир спасет красота», потому что речь здесь идет именно о моменте светового созерцания, которое и несет в себе спасение и преображение самой природы человека) и
- как начало русской философии.

Все три уровня неразрывно связаны между собой и укоренены в русском Дазайне, выражающем в историческом масштабе мистерии свое глубинное Решение.

Однако переводя мистирию в историю, народ делает ее исход *открытым*. В структуре пред-исторической вечности — в культе и обряде — кульминация — свадьба и озарение, экстатическая эпоптия — гарантированы. Будучи перенесенными в область линейного эсхатологически структурированного времени, этот же сценарий

¹ «Где очищение, там озарение; озарение же есть исполнение желания для стремящихся к предметам высочайшим» (οὗ δὲ κάθαρσις, ἔλλαμψις· ἔλλαμψις δὲ, πόθου πλήρωσις τοῖς τῶν μεγίστων). *Григорий Богослов*. Творения: В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2007. С. 454.

² *Symeon Neos Theologos*. Hymnen. В.; N.Y.: Walter de Gruyter, 1976. S. 208.

³ *Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 12 т. Т. 5. М.: Мир книги; Литература, 2008. С. 338.*

становится проблематичным. Ночь истории может завершиться Свадьбой, озарением и философией, но может и не завершиться. Испытуемый — народный субъект, Ветер-дух — может справиться с трудными задачами, но может и не справиться. Это придает истории особое измерение, поскольку она может стать как завершенным обрядом, так и незавершенным. В таком испытании и проверяется действительная богоизбранность: народ, доходящий до конца исторической мистерии, преодолевший все препятствия выходит на последний рубеж преображения — он спасает мир, и он сам спасается в сиянии брачного пира Агнца. Но... в отличие от сказки конец совсем не обязательно будет таким, то есть триумфальным. На пути в Элевсин можно сбиться с пути и погибнуть в Элевсинских топях. Ночь, Смерть и ад не являются безопасными онтологическими зонами. Путешествие в «онтологию леса» представляет собой высший риск. Но если в личностном посвящении рискует отдельный человек, чьей судьбой в масштабе народа можно было бы пренебречь, тем более что сценарий посвящения в некоторой степени условен, то в случае истории рискует сам народ и рискует по-настоящему. Деметра может найти свою дочь, *а может и не найти*. Эпоптия и тотальный элламписис могут состояться, *а могут и нет*. В этом случае народ может безвозвратно утратить самого себя, свою сущность, свою идентичность. По Хайдеггеру, так и происходит в том случае, если Dasein принимает Решение (Entscheidung) не быть, не просто экзистировать неаутентично, но *не быть вообще*. По мнению Хайдеггера, продолжающего логику Ницше, это решение «не быть» и составляет сущность западноевропейской цивилизации эпохи Модерна. Значит, такой выбор возможен. И если его сделали народы Западной Европы, то теоретически его может сделать и русский народ. И в этом случае мы будем иметь дело с исторической *гетеротелией*, то есть с постановкой одной цели, а достижением совсем другой или с *парапраксией*, то есть с рациональной в каждом конкретном моменте деятельностью, вообще не приводящей ни к какой цели. Превращая мистерию в историю, народ сближается с Логосом государства, который является заведомо проблематичным и ассиметричным. В этом и проявляется фигура Царства Земли. Это может стать царством преображенного в лучах Второго Пришествия, начавшего по-настоящему философствовать — брачного народа, а может быть — как в случае коммунистического симулякра — стать выходом на поверхность Земли гипохтонических титанических могуществ. Поэтому Царство Земли есть открытый и проблематичный концепт.

Нагляднее всего эта проблематика русской телеологии в историческом измерении проявлена в самом представлении о культурных

эпохах — о золотом и серебряном веках. В золотом веке русский народ впервые полноценно заявил о себе как о носителе особой идентичности, до этого почти полностью неизвестной русской элите. Это привело к первой волне народности, полнее всего отраженной в славянофильстве. Серебряный век представлял собой основательную попытку придать народности полноценное выражение — финальный гештальт, что и выразилось в начале русской философии и идентификации ее центрального образа — *Софии*. Именно здесь и формулируется в полной мере идея Царства Земли. В определенном смысле русский серебряный век был началом оформления русской эсхатологии, ее Ausdruck-стадии. Но этот процесс был насильственно прерван советской эпохой и ее плачевным ничтожным, но закономерным продолжением — доминацией либеральных реформаторов в 90-е годы XX века.

В согласии со структурой гесиодовских метафор о четырех веках далее должен следовать *бронзовый* (или медный) век русской культуры. Как и в греческой версии его главным субъектом должны быть *герои*, то есть волевые субъекты, утверждающие структуру своего сакрального порядка с опорой на свои собственные внутренние силы. *Бронзовый век русской культуры предполагает полноценное оформление русского субъекта в его народной составляющей*. И именно из этой народной составляющей и должна в контексте Царства Земли родиться легитимация Государства как качественно новая — эсхатологически и мистериально окрашенная — версия государственного Логоса.

Но именно в бронзовом веке и в гештальте героя проблематичность достигает своего апогея. В бронзовом веке нет никаких гарантий и надежных исходов. *Все зависит от воли и решимости субъекта*. Более того, для того чтобы бронзовый век наступил, герой (то есть народ как герой) должен принять решение о том, что он *этого хочет*. Без такого решения бронзовый век не наступит, и все застынет в подвешенном состоянии. Вместо приближения к исторической развязке мистерии и соответственно к русскому телосу будет лишь сгущение внутреннего и внешнего нигилизма. Это тоже возможно, и именно наличие такой возможности и составляет вызов русского бронзового века: его может просто не наступить, и именно в этом состоит его главная особенность. Мы видим в русских обычаях, предвещающих свадьбы, как тщательно необходимо следить за тем, чтобы inferнальные силы этой свадьбе не помешали, чтобы нечисть не сорвала движение свадебной процессии, чтобы духи не повредили невесту или жениха в их способности к рождению здорового и полноценного потомства, чтобы свадьба не расстроилась по каким-то причинам за-

ранее или не была отменена в самый последний момент, чтобы колдуны или завистники не испортили церемонию и т. д. Сама повышенная озабоченность таким исходом и проблематизм свадьбы в обрядах девичьего вытья (что особенно распространено на русском Севере) указывает на глубокое подозрение русского народа, что свадьба является в высшей степени рискованным и опасным предприятием и что в силу ее колоссальной телеологической, антропологической и онтологической значимости она представляет собой мишень для могущественного *противодействия*. Этот сюжет о внезапном исчезновении накануне свадьбы невесты, похищенной Змеем или иными гипохтоническими существами, является константой и русских сказок. По очевидным причинам еще более проблематичны момент эпиптии или невероятно трудное начало философии. Принять Решение погрузиться в Ночь — это в целом в пределах возможного почти для любого. Но вот пройти с честью испытания адом и вернуться к духовному рассвету способны только *избранные*. В случае истории, чтобы сподобиться этого, необходимо быть по-настоящему *теофорным народом*. В этом и состоит проверка русской богоносности: если претензия оправдана, то бронзовый век наступит и завершит то, что начали золотой и серебряный, и станет прямой прелюдией к финальной эсхатологической развязке — брачному пиру Конца Времен; но если не оправдана, сама структура историала растворится в диссипативных процессах измельчания — процесс веяния колосьев в инициатическом испытании вынесет душе народа страшный приговор — это была лишь мякина, претендующая на то, что она и есть зерно.

Глава 17. Русская феноменология и русское бытие

Русское начало: экзистенциальный анализ и ноология

В книге, посвященной возможности русской философии¹, мы ввели понятие «русское начало» или русское αρχή, которое необходимо выделить и описать для того, чтобы демонтировать болезненную конструкцию археомодерна, сложившуюся в русской культуре в последние столетия под влиянием западноевропейского Нового времени, и расчистить пространство для русского Логоса. Это русское начало мы соотнесли с Dasein'ом Хайдеггера и в ходе его исследования обнаружили значительное число несоответствий с экзистенциальной структурой, выявленной самим Хайдеггером. Первое приближение к выяснению русских экзистенциалов в этой работе показало, что они существенно *отличаются* от тех, которые выделены и зафиксированы Хайдеггером при описании Dasein'а европейского или, уже, германского. Это привело нас к принципиально важной для «Ноомахии» ключевой идее множественности Dasein'ов и соответственно к предложению использовать русскую кириллическую транскрипцию самого термина Dasein всякий раз, когда мы имеем дело именно с русским началом — Дазайн, то есть русский Dasein. Обобщающей чертой отличия русского Дазайна от европейского Dasein'а можно считать *сглаженность экзистенциальных границ* и, соответственно, отсутствие столь жесткого экзистенциального перепада между особью и видом, личностью и окружающим миром, жизнью и смертью, мыслью и настроением и т. д. Русский Дазайн инклюзивен и размыт, а его дифференциалы отличаются смятченностью и диалектической обратимостью. Он не столько протологичен, сколько проториторичен.

Эти замечания были приведены в работе «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии»² как результат эмпирических наблюдений и оказались в целом предварительными. В контексте данно-

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

² Там же.

го тома «Ноомахии», посвященного русской идентичности, мы можем уточнить экзистенциальную схему, намеченную ранее, поскольку с опорой на ноологию мы выделили в русском начале несколько слоев, соответствующих трем фундаментальным Логосам:

- на уровне государства преобладает Логос Аполлона;
- на уровне народа (крестьянства) Логос Диониса;
- а в наиболее архаичных пластах народного бессознательного — следы палеоевропейского культа Великой Матери, то есть Логоса Кибелы.

Логос Аполлона и Логос Диониса являются в общей структуре русского начала эксплицитными и явно обозначенными, будучи доминантами Государства (Логос Аполлона, режим диурна¹) и народа (Логос Диониса, драматический ноктюрн²), тогда как Логос Кибелы (мистический ноктюрн) присутствует как архаический и вытесненный в предельные глубины — имплицитный — слой аграрной культуры. Но все три Логоса в определенной мере аффектируют русский Дазайн не просто извне, но и изнутри, что мы пояснили в методологическом томе «Ноомахии»³ метафорой засеянного поля: Логосы спроецированы на экзистенциальный горизонт (собственно Dasein) как семена, дающие всходы в пропорциях и соотношениях, принципиально различающихся в случае каждой цивилизации. Русская идентичность может быть рассмотрена на основе этой метафоры:

- глубинный слой представляют собой вытесненные и подавленные туранским патриархатом ростки цивилизации Великой Матери, некогда процветавшей в Восточной Европе — в том числе и на территории Триполья, ставшей позднее в индоевропейскую эпоху прародиной славян;
- самым обширным и наглядным — доминантным — посевом и самыми бурными всходами выступает Логос Диониса, экстатический сакральный патриархат, открытый тем не менее инклюзивным связям со стихией Ночи и основанный на градуальности, риторике и диалектике;
- но при этом огромное влияние на русский Дазайн оказало Государство, основанное на жестко вертикальной и на сей раз эксклюзивно патриархальной топике, нетерпимой к своей оппозиции (стихии Ночи) и построенной на принципе привативной оппозиции.

Все три уровня составляют *единый русский Дазайн*, общее русское начало, где, однако, совершенно отчетливо проступают два са-

¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

² Там же.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

мостоятельных полюса — дионисийско-народный и аполлоническо-государственный.

В случае археомодерна, рассматриваемого в книге о Хайдеггере и возможности русской философии¹, под русским началом (*ἀρχή*) мы имели в виду прежде всего именно *народный* полюс, который и обнаружил многочисленные отличия от *Dasein*'а, описанного Хайдеггером. При этом в контексте археомодерна, то есть в последние столетия русской истории, как становится ясным из более подробного обзора русского историала², политические элиты России утратили свою онтологическую ось под влиянием европейской культуры Нового времени (с преобладанием Логоса Кибелы) и отчасти под давлением дионисийского начала в русском народе (феномен различинства). Поэтому в последние столетия Русское государство и правящая элита были настолько аффектированы модернизацией и вестернизацией, главными носителями которых они сами и являлись, что их аполлоническая составляющая, преобладавшая в более ранние эпохи, — начиная со скифо-славянских и сармато-славянских политий через Киевскую Русь и вплоть до Московского царства — была не столько утеряна, сколько контаминирована гетерогенными элементами, предельно искажена и извращена. Теоретически можно было бы постулировать аристократическую версию русского Дазайна, которая, исходя из ноологического анализа, должна была бы быть намного более близкой структурам европейского *Dasein*'а. В принципе русские князья и бояре и были носителями вполне европейской субъектности — с четко очерченным аполлоническим Логосом и контрастными жестко дифференцированными экзистенциалами. На этом была основана русская государственность — вполне вертикальная и иерархическая, а также официальная версия государственной религии — классическое православное христианство, представлявшее собой вполне ортодоксальную версию высокого византийского богословия. Но к моменту появления русской философии — то есть к XIX веку — этот аристократический полюс русского Дазайна претерпел необратимые изменения, и попытка создания русской философии проходила в совершенно новых условиях, где в силу различинской культуры постепенно стал преобладать именно народный Логос, а аполлоническая составляющая в чистом виде была заблокирована западническим модернизмом, материализмом и сциентизмом, выражающими противоположный Логосу Аполлона Логос Кибелы.

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

Более полно мы можем представить это на следующей схеме, показывающей два крайних положения русского начала в предельных моментах русского историала. В изначальной версии мы видим матриархат, подчиненный индоевропейской структуре, в которой наглядно выделяются два полюса — аристократический и народный. Им соответствует сама русская культура в период традиционного общества: нормы, фигуры, архетипы и дискурсы трактуются в двух измерениях:

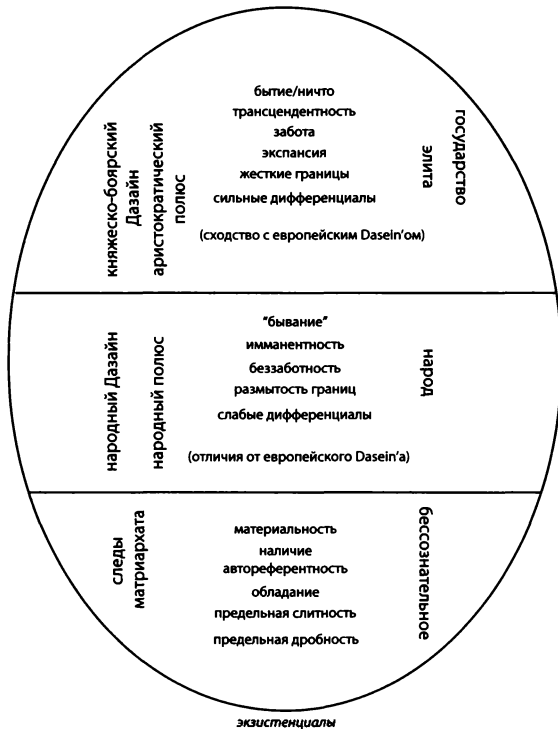
- на уровне элиты, экзистенциально близкой к европейскому Логосу классического (античного и средневекового) периода, и
- на уровне народа, где преобладает дионисийская диалектика крестьянского «жизненного мира».

В принципе до начала модернизации эта модель в целом сохранялась, хотя полноценного — философского — выражения и не получила. В эпоху Традиции мы знаем лишь государственный Логос, отраженный в религиозных текстах, летописях и хрониках. О народном Логосе мы можем составить представление лишь косвенно на основе обычая, сказок, легенд, мифов, былин, песен и поговорок.

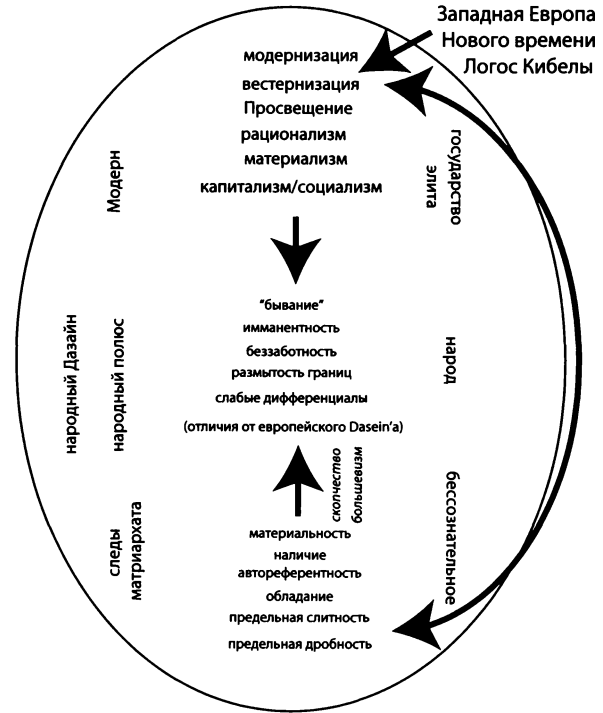
Но в период модернизации, когда собственно и предпринимаются первые попытки построения русской философии, эта картина уже существенно изменена: элита под влиянием западничества утрачивает свой аполлонизм и все больше проникается Модерном и соответственно титанизмом и Логосом Кибелы, что парадоксальным образом резонирует с низшими слоями русского бессознательного. В такой ситуации народное дионисийское начало также раскрепощается и усиливается, но не достигает ясного и полного выражения (хотя и приближается к нему в софиологии и христо-дионисийстве серебряного века¹) — во многом в силу западнической и модернистской установки правящей элиты. Именно это и создает феномен археомодерна, препятствующего появлению последовательной и внятной русской философии, а позднее создает предпосылки для катастрофы большевизма.

Таким образом, русское начало имеет более сложную структуру, нежели это может показаться, поскольку наряду с явно преобладающим народно-крестьянским полюсом в нем присутствует и аполлоническое измерение, почти исчерпанное или как минимум достигшее надира в последние столетия русской истории. Это начало может условно быть названо «княжеским (княжеско-боярским, аристократическим) экзистенциалом», и в целом оно довольно близко жестко дифференцированному Dasein'у, на котором строится

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.



Изначальная структура
русского Дазайна (русского начала)



Русский Дазайн (русское начало) в эпоху
становления русской философии (археомодерн)

Русское начало в двух экстремумах русского историаала

индоевропейский — аполлонический, платонический — Логос. В этом смысле русская элита не слишком отличается от древнеиранской, эллинской или германской, и это строго соответствует ее этнокультурным корням и воспроизводству этого же паттерна на более поздних исторических этапах (уже в романовскую эпоху, где истоки правящей династии были также германскими). Важным отличием поздних российских элит от ранних является то, что связи — прежде всего матримониальные — с аристократическими кругами Европы в эпоху Традиции не влекли за собой принципиальных сдвигов в ноологии (и русская и европейская элита Средневековья была аполлонической), а в эпоху Модерна они носили характер фундаментальной трансформации самих основ русской Ноомахии, служа проводником для распространения в русском обществе влияния Логоса Кибелы.

Три слоя русской философии: ретроспекция и программа

Приведенные выше соображения, а также обзор феноменологии русского крестьянского мира и аристократического света с присущей им дуальностью показывает, что мы должны нюансировать наш подход к русскому началу при построении русской философии или, по крайней мере, при исследовании предпосылок для возможности ее полноценного становления. Демонтаж археомодерна, проведенный с учетом всех особенностей русского Дазайна, должен привести нас в последней точке русского историала, где мы находимся сегодня, к глубокому осознанию его начальной композиции, а она, как мы видим, является многослойной и содержит в себе насыщенное внутренней динамикой, оппозициями и напряжениями нозтическое поле.

В принципе, любой экзистенциальный горизонт есть Ум, Ноῦς, в структуре которого одновременно наличествуют три зоны:

- центральная (аполлоническая),
- периферийная (кибелическая) и
- промежуточная (дионисийская).

Русский Дазайн и есть зеркало Ума, Ноῦς, где с разной степенью четкости отражаются все нозтические измерения. Русская философия поэтому с необходимостью должна учитывать экзистенциальную сложность русского начала — прежде всего ее эксплицитные выражения (аполлонический патриархат аристократии и дионисийский — крестьянства), но также найти и определенное место для имплицитного Логоса Кибелы, который, кроме всего прочего, громогласно заявил

о себе в русской культуре последних столетий и особенно в XX веке, фактически подчинив себе в титаническом моменте Ноомахии остальные Логосы, едва не уничтожив в 1917 году и в 90-х годах XX века и русский народ, и Русское государство. «Естественное» состояние русского Дазайна мы, безусловно, видим в Традиции, то есть в русской истории до XVII века, после чего в России начинается цикл следующих одна за другой политических, культурных и ноологических катастроф. Но русская философия должна не просто восстанавливать это «естественное» состояние, но переосмыслить и переоценить соотношение между народным и государственным полюсами, которые едва не стали в последнем столетии жертвами западного титанизма и черной философии Кибелы. С другой стороны, вынесенный на периферию, подавленный и почти забытый в индоевропейскую эпоху Логос Кибелы не случайно напомнил о себе в последние века. Даже если он был подавлен, он не был и не мог быть полностью и необратимо искоренен. Если русское начало есть *территория Ума*, то в этой территории всегда должны быть и центр, и периферия. Для полноценной даже вертикально организованной (индоевропейской аполлонической) Вселенной подземное измерение, Преисподняя не просто возможны, но необходимы — структурно и экзистенциально. *Если не будет Тьмы, не будет и Света*. Любая попытка игнорировать наличие у Ночи своего Логоса, что является отличительной чертой именно аполлонической (платонической) философии, чревато тем, что этот черный Логос рано или поздно напомнит о себе — причем скорее всего самым радикальным образом. Стоит забыть о действительности ада, как весь мир незаметно превратится в ад.

Следовательно, и феномен археомодерна, в свою очередь, должен быть осмыслен, а не просто отброшен, Логос же Кибелы досконально исследован и опознан как таковой. И вот для этого как раз жизненно необходима *философия Диониса*, построение русской фундаменталь-онтологии¹, которая отражала бы имплицитный Логос русского народа.

Из этого замечания можно сделать важнейший вывод о структуре (возможной) русской философии, которая не просто должна быть окончательно выстроена, но которую *необходимо выявить* и в попытках ее создания на предыдущих этапах — прежде всего в серебряном веке².

Во-первых, важнейшим элементом является воссоздание аполлонической вертикали³, что предполагает опору на аристократиче-

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Образы русской мысли. Блик Софии и Русь Подземная.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

ский полюс русского Дазайна. Это является неотъемлемой чертой индоевропейской идентичности русских, и без ее полноценного возрождения и культивации не может быть и никакого Логоса Диониса. С учетом специфики индоевропейского начала без полноценной реставрации ураноцентричной вертикали, трехфункционального деления общества и солярного патриархата русская мысль будет вообще невозможна, как не может быть (по крайней мере индоевропейского) Ума без аполлонического центра. Это прекрасно понимали создатели русской софиологии (В. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков и т. д.), уделявшие платонизму и отчасти аристотелизму огромное внимание. Платоническая и неоплатоническая вертикаль абсолютно необходима для полноценной версии русской философии, поскольку только она может обособить законченную *ноологическую карту*. В каком-то смысле аполлонический свет и есть гомологическое сосредоточие Ума как такового, конституирующее все поле «долины истины»¹. Построение русской философии, равно как и постижение развертывания русского Логоса в истории (как минимум на уровне государства и политических элит), принципиально невозможно без создания полноценной и основательной школы *русского платонизма*.

Платонический Логос в конкретной структуре русской культуры проявился прежде всего в христианстве — в богословии, мистике, догматах и общем строе православного мировоззрения — светоцентричного, трансцендентного и патриархального. Поэтому христианский платонизм является фундаментальной основой русской философии, без чего она просто не может состояться.

Полноценное осмысление платонизма, а также сопряженного с ним и гармонизированного неоплатониками учения Аристотеля, поможет корректно расшифровать не только православный Логос, но аполлонические и аполлоно-дионисийские течения европейской философии — как средневековой, так и современной, что позволит соотнести потенциальный русский Логос, подлежащий финальному оформлению, с аполлонической осью западной философской традиции. С другой стороны, тот же платонизм легко может выступать общим знаменателем для диалога с культурами Индии² и Ирана, а также с исламской интеллектуальной традицией, находящейся под решающим влиянием иранского Логоса³.

Но наиболее увлекательным и важным было бы построение русской философии Диониса на основе народного крестьянского Лого-

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

са. Здесь в основу должны быть положены экзистенциалы русского мира — в той феноменологической интерпретации, в какой он противопоставляется «свету» или по меньшей мере отличается от него. Если мы очертим достоверно это народное измерение русского Да-зайна, которое преобладает в русском обществе и является основным ядром русского историала, мы получим фундаментальное основание для совершенно оригинальной философской конструкции, соответствующей русской версии фундаменталь-онтологии, проект которой был предложен Хайдеггером¹. Экзистенциалы русского Да-зайна, выделенные нами в отдельной работе, посвященной возможности русской философии², очевидно резонируют с феноменологией народного понимания ветра-субъекта, с пространством живой Земли, с градуальной картиной русского мира, включающего «немир», «цивилизацию леса», с обобщенной и инклюзивной «антропологией», включающей в себя людей, мертвецов, духов и зверей, с риторикой и иронией русского мифа, а ноологически — с Логосом Диониса, многомерно воплощенным, «взошедшим» в русском крестьянстве. *Обнаружение именно этого дионисийского измерения, часто упускавшегося из виду в оптике государственного Логоса в эпоху Традиции и подавленного гипохтоническим титанизмом отчужденного западнического технократического Модерна, и должно стать новым началом русской философии.* Именно это начало было предвосхищено софиологией и культурой серебряного века в целом, с его замороженностью самим бытием русского народа, с его преданностью глубинным русским парадоксам — как в обостренных гностических оппозициях, так и в герметической диалектике противоположностей. Русский серебряный век подошел вплотную к обнаружению основ народного Логоса, построенного на основе автономной структуры, отличной и от аполлонизма, и от кибелизма. Стоит только освободить тезисы софиологов и других мыслителей и художников серебряного века от археомодернистских aberrаций, и мы увидим очертания нового начала русской философии, выстраиваемой вокруг принципиального осевого дионисийского гештальта, лучше всего соотносимого с образом Софии. Именно это направление — поиск альтернативного (Аполлону и Кибеле) темного (не светлого, но и не черного) Логоса³, и составляет главный вектор полноценного рождения русской философии, предвосхищенной в серебряном веке, но отложенной на столетие в силу большевистско-либеральной

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

³ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

катастрофы, представляющей собой пароксизм кибелического вторжения.

Однако было бы совершенно неверно рассматривать эпоху доминанции Логоса Кибелы как следствие чисто внешнего воздействия. Хотя в последние столетия гипохтонический материализм и титаническое восстание против светлого Логоса шло почти исключительно со стороны стран Западной Европы, сам факт успеха этих тенденций, а также их ноологический резонанс с наиболее глубинными пластами народного бессознательного, уходящими в глубь доиндоевропейской эпохи, указывают на определенное *самобытное* движение русского Ума. Кибела и ее наступление выглядят лишь как нечто автономное, материальное, фатальное и антилогичное. На самом деле, это именно Логос, и к какой бы далекой периферии ума он ни относился, он все равно находится по эту сторону ноологии, поскольку по ту сторону ноологии вообще ничего нет. Аполлоническая философия не способна разгадать тайну Логоса Кибелы, поскольку она заведомо выносит материю за пределы онтологии, приравнивая к ничто, причем это ничто трактуется в контексте чисто привативной оппозиции — не-А, второй закон логики Аристотеля. Лишь дионисийский подход с его инклюзивностью и готовность придать статус «мира» «немиру», качество «человеку» — «нелюди», а свойство жизни — покойнику («нежить»), позволяет увидеть в Кибеле не просто квинтэссенцию безумия, но и особый Логос, который одновременно есть и не-Логос, но не в привативной, а в градуальной (или эквиполентной) интерпретации¹. Логос Кибелы — не Логос, если под Логосом понимать Логос Аполлона. Но в оптике Диониса он становится не-Логосом в смысле «не этого, но какого-то другого Логоса». Следовательно, в полноценной русской философии с учетом платонизма, но с приоритетом экзистенциальной фундаменталь-онтологии должна быть решена и проблема черного Логоса, *проблема Кибелы*. Эта проблема может быть сведена к проблеме черного двойника Диониса, а применительно к гештальту Кибелы — к проблеме падшей или подземной Софии, *Черной Софии*. Самопрезентация материалистических воззрений и апологетическая формулировка титанизма Модерна здесь не просто не помогут, но напротив, станут непреодолимым препятствием. Ангел Тьмы выдает себя за Ангела Света, и в этом состоит принципиальная *неправда* его манифестации. Но у Ангела Тьмы есть и ингерентная истинность, состоящая в его Тьме. Поистине он есть Сын Тьмы, но при этом он утрачивает свою ангелическую природу не полностью. Она-то и позволяет отличить его самого от цвета бездны, с которой он слился — *слился, но не до конца*.

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

Зазор почти не виден, но пристальное дионисийское зрение — в предельной созерцательной концентрации — способно его различить. То, что Модерн — большевизм, либерализм, национализм, технократия, прогрессизм¹ и т. д. — говорит о себе, совершенно нерелевантно. Это далеко не сама философия Кибелы, но напротив ее сокрытие, проявляющееся лишь в своей разрушительной — для аполлоно-дионисийской цивилизации — форме. Русская философия призвана сообщить философскую и метафизическую истину Черной Матери, доведя до конца не только построение софиологии, но и решив ключевую для эсхатологии проблему *черного дубля Софии*.

Путешествие в (не-)мир леса и Преисподней составляет важнейшую сторону русского мифа, и инклюзивная география является, как мы видели, его самой главной чертой. Это означает, что русской философии предстоит найти интеллектуальный аналог того, что лежит за границей близкого нам мира, но что — в дионисийской оптике — наряду с инаковостью с необходимостью основано на аналогии. Поэтому полноценная русская философия наряду с небесным аполлоническо-православным измерением должна иметь дионисийско-горизонтальную экзистенциальную топологию, а также мужественно исследовать *метафизику русского ага*, поскольку только она позволит по-настоящему понять то, что произошло с русскими в последние несколько столетий в истинном свете — по ту сторону химерических бликов. Последние эпохи русского историала относятся к совершающейся (отчасти уже совершившейся) эсхатологической драме, и русское начало помещено в процесс конца времен, быть может, с определенной точки зрения, *русский Дазайн находится уже по ту сторону произошедшего конца времен*. При этом свершившийся факт еще не стал осознанным. Но в любом случае полноценная русская философия должна определить пропорции эсхатологии и выяснить ее меру.

Метафизическое исследование Логоса Кибелы обнаружит не только истину о русском настоящем, но и прольет свет на самые древние и неизвестные слои русской истории, поскольку изучение Черной Софии предполагает спуск в самые последние глубины русского бессознательного. Несколько забегаая вперед², можно заметить, что отчасти это построение *философии ага* было начато в серебряном веке русским поэтом и писателем Федором Сологубом³, продолжено сторонником философии Николая Федорова⁴ (1829 — 1903) и коммунистических идей в раннебольшевистскую эпоху Андреем

¹ Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Образы русской мысли. Блик Софии и Русь Подземная.

³ Сологуб Ф. Собр. соч.: В 8 т. М.: НПК «Интелвак», 2004.

⁴ Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция; Evidentis, 1995 — 2004.

Платоновым¹ и доведено до высших метафизических обобщений и прозрений в сущность онтологии русской бездны Юрием Мамлеевым² (1931 – 2015).

Логос русской элиты

Русская идентичность несет в себе возможность трех философий, что включает в себя определение трех различных субъектов (включая три версии гносеологии), а также три модели онтологии.

На уровне государственного Логоса мы имеем дело с субъектом, довольно близким к параметрам греческой философии и основывающимся на платоновско-аристотелевском представлении о душе (*ψυχή*) и аристотелевском *ὑποκείμενος*, а также на латинском толковании значения и смысла *persona*. Этот субъект может быть назван «государственным» или «княжеским», и в целом его толкование в русской культуре не сильно отличается от философской традиции европейского Средневековья с поправкой на византизм, придавший греко-латинской культуре в ее христианской версии некоторые специфические черты, во многом принятые политическими элитами народов, обращенных в православие. Особенностью русской «элитной» антропологии является утверждение эсхатологического достоинства царя как *катехона*, фигуры, препятствующей приходу Антихриста³, что отчасти распространялось на антропологию в целом, подчеркивая миссию человека как такового в христианском контексте, а также монашеская *метафизика Нетварного Света*, достигшая кульминации в исихазме, где само бытие человека обосновывается опытом соприкосновения со световой бездной⁴. Но и эти мистические измерения субъекта были отчасти известны западноевропейской средневековой традиции — в гибеллинской версии обоснования Священной Римской Империи Германской Нации или в учениях рейнских мистиков об апофатическом человеке⁵, имеющих тот же неоплатонический исток, что и византийское монашество.

Такой «элитный» княжеский субъект находился во Вселенной, имеющей прежде всего политическое измерение, то есть всегда был помещен в границах территории, являющейся частью общего ойку-

¹ Платонов А. П. Собр. соч.: В 8 т. М.: Время, 2009.

² Мамлеев Ю. В. Шатуны. М.: Терра, 1996; Он же. Голос из ничто. М.: Московский рабочий, 1991.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

⁴ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историк. Народ и государство в поисках субъекта.

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

менического пространства, описываемого классическими географами и историками, такими как Птолемей или Козьма Индикоплов, чьи сочинения были популярны на Руси, и из них образованные люди черпали свои представления о Вселенной.

Судьба этого субъекта и сопряженного с ним бытия была аналогична его западноевропейскому аналогу с некоторым временным опозданием и византийскими поправками: средневековая парадигма держалась на Руси намного дольше, чем в Западной Европе, и модернизация и секуляризация нормативного субъекта происходила в русской элите с существенным опозданием. Но в целом эта элита двигалась в том же направлении, что и западноевропейская аристократия, хотя способы модернизации были различны: если в Западной Европе переход от Средневековья к Модерну сопровождался индустриализацией, урбанизацией и замещением феодальных отношений капиталистическими, то в России (как и в некоторых странах Восточной Европы — прежде всего в Польше и Венгрии) аналогичные парадигмальные изменения происходили в контексте аграрного общества через подъем дворянского сословия (восточноевропейского аналога капиталистам), расширение помещичьего землевладения и превращение крестьян в товар и объективированное средство производства, подлежащее рыночному обмену. С концом эпохи Романовых этот субъект вместе с его феноменологией, рациональностью и отношением к бытию рухнул, был упразднен и заменен особым «большевистским субъектом», имеющим собственно к русской антропологии весьма отдаленное отношение¹.

Соответственно философия, отражающая структуры такого княжеского субъекта, не требует каких-то особых усилий и может быть реконструирована на основании полноценного платонизма с опорой на византийскую религиозно-политическую (катехон, симфония властей и т. д.) и мистическую (исихазм, традиции Умного Делания и т. д.) традицию. Для субъекта аристократического толка чрезвычайно важна оценка Модерна со стороны его противников справа: традиционалистов (Р. Генон, Ю. Эвола и т. д.), Ф. Ницше, М. Хайдеггера и консервативных революционеров, а в русской традиции исчерпывающая критика содержится в работах славянофилов и евразийцев. Эта критика позволяет не только понять, сколь разрушительным является западноевропейский Модерн для классического греко-римского и, шире, индоевропейского субъекта с его отношением к бытию, но и приняв вызов нигилизма, преодолеть его в осознанном и волевом

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Русский историап. Народ и государство в поисках субъекта.

броске к Радикальному Субъекту¹, воссоздающему световую вертикаль из своих наиболее внутренних измерений, которые по определению не могут быть затронуты деструктивными стратегиями Модерна, способного разрушить лишь внешний порядок, но бессильного перед внутренним достоинством «дифференцированной личности»².

Воссоздание такого русского аристократического субъекта зависит не от количества сохранившихся потомков аристократических родов, но от внутренней решимости к воссозданию светового Логоса, глубинного осознания индоевропейской составляющей русской идентичности и воли к учреждению школы русского платонизма. Поэтому новое начало русской философии в этом аполлоническом измерении представляет собой во многом *волевой исторический акт*, который и мог бы положить начало новой русской аристократии и пробудить и воскресить последние останки старой и традиционной. Только благодаря обращению к платонизму в его консервативно-революционной традиционалистской версии элита может обрести право на свой полноценный онтологический статус.

Философия Ветра и диалектика Софии

Однако намного увлекательнее задаться вопросом *о построении гионисийской философии* русского народа, которой в полном смысле никогда не было и которая была лишь намечена русскими философами-софиологами, мыслителями и художниками серебряного века. Именно этому преимущественно посвящен том «Ноомахии», где в центре внимания поставлена русская мысль и ее становление³ — полноценное описание самой возможности народной философии требует отдельного и систематического изучения. Заведомо можно сказать, что такая народная философия должна строиться вокруг *особого субъекта*, резко отличного от элитного и аполлонического. Мы назвали его субъектом-Ветром, и если развить эту метафору, то мы видим в Ветре сочетание могущества, невидимости и отсутствие явно обозначенных пределов. Ветер-субъект намечает обобщающую инклюзивную антропологию, в которую могут быть включены как «люди» (в смысле русские люди, то есть крестьяне), так и «не-люди», которые в каком-то смысле также являются «людьми», поскольку в народном сознании отрицание указывает на градуальность («не это», значит «не совсем это») или на эквиполентность («не это» значит, «другое», но также наделенное бытием как и «это»).

¹ Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль.

² Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2016.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Образы русской мысли. Блик Софии и Русь Подземная.

Отсутствие у субъекта-Ветра четких границ и в то же время способность собрать всю силу для решающего свободного рыжка позволяет неметить контуры особой антропологии. Этимологическая и концептуальная близость ветра к воздуху и дыханию делает его синонимом Духа, который в народном контексте представляется не столько процессом мышления, сколько осязаемым, но *невидимым импульсом могущественной силы*. Ветер души заставляет тело и его члены двигаться, кровь течь, сердце биться. Он же движет людьми, трудом, зверями, солнцем, луной, звездами, облаками, временами года, плодами земли.

Ветер-субъект живет в мире, как его понимает крестьянин, и поэтому крестьянская философия может быть названа *философией Ветра*. Мир неразрывно связан с Землей как с основной стихией, поэтому все предметы мира имеют в себе нечто от Земли — не столько плотность, сколько онтологический вес, выражающий могущество и родственную близость. Русский человек всегда дома — у себя самого или у кого-то другого. Он дома и в лесу, и в гробу¹ — пребывая в уютных складках Земли, из которых составлен его жизненный мир.

Подходя к моменту оформления русской философии, это особое народное начало, сочетающее в себе субъекта как свободного пневмоида или анемоида, и феноменологию Земли как жизненной среды насыщенной имманентности, требует особого имени. И это имя было найдено Владимиром Соловьевым и его последователями — *София*. София означает не просто человека, но *замысел о человеке*, его эйдетический архетип, который является одновременно и глубоко личностным, внутренним, и всеобщим; и природным, сотворенным в своей земляной конкретности, и превечным в истоках нетварной трансцендентной мысли о нем. Человек и окружающий мир есть временно, София есть всегда, но София как искра вечности и есть содержание человека и мира в его конкретном моменте. Тем самым время и акт творения не отрывается от вечности и Творца полностью, но сохраняют с ним особую диалектическую связь, причем эта связь намного важнее ее видимого разрыва. Снова мы имеем дело с дионисийской стратегией: разрыв не есть разрыв, это лишь ослабление нити, создающее иллюзию того, что связанные ею концы никак не связаны между собой. На самом деле это не разрыв, а лишь ослабление связи, что в любой момент можно исправить. Переходя от бытия как идеи (замысла, архетипа, эйдоса) к бытию как конкретности, особи, земляной весомости, фундаментального разрыва не происходит — обособление не есть антитеза связности, но ее инобытие, это не-связь. Поэто-

¹ Поэтому в старообрядческой поэзии гробы называются «превечными домами».

му человек, не будучи Софией, есть не-София, то есть София, хотя и не совсем она. Точно так же и Земля, не будучи Небом, есть не-Небо, и хотя бы в некоторой мере все же Небо. Оппозиции — Творец/творение, бытие/ничто, Небо/Земля, народ/власть и т. д., не только воюют друг с другом, но и любят друг друга, не только разлучаются, но и соединяются. На этом и должна строиться русская народная философия: риторическое и логическое образуют неслиянный и нераздельный метод, а Аполлон и Дионис заключают между собой метафизический пакт. Кульминацией такой философии становится образ Царства Земли, где неслиянность и нераздельность оппозиций достигают своего наиболее полного выражения, а лучами Софии проникаются все вещи — культура и природа, политика и труд, народ и власть, Земля и Небо.

Однако дионисийский подход к проблеме субъекта и онтологии открывает и еще одно направление: не в сторону Неба, а в глубь Земли, не к восстановлению связи сумерек с вечным Светом, но и к глубинному и опасному диалогу с Тьмой.

Здесь русская философия касается области, запретной для Аполлона, но открытой для Диониса. Взгляд народа может быть привлечен и к тому, что скрыто с обратной стороны Земли — не в ее Царстве, но в древних корнях этого Царства. Тема притяжения бездны и связь гештальта Диониса с Преисподней также являются устойчивыми чертами всего этого ноологического комплекса. Русский миф часто строится именно на путешествии в сторону леса, то есть на спуске в ад и погружении к глубины потустороннего мира. Без повествования о таком опасном, захватывающем дух путешествии не обходится ни один сюжет волшебной сказки. Русские живут на границе с адом (лесом) и не могут устоять перед соблазном бросить в него свой пытливый и ироничный взгляд, в смелой надежде достичь дна бездны и, оттолкнувшись от него, вернуться домой с новым знанием и новой силой, с живой и мертвой водой особой русской метафизики.

Мысли русского демона: Юрий Мамлеев

Третья версия русской философии, соответствующая Логосу Кибелы, предполагает еще одного субъекта и еще одну онтологию. Формальные внешние атрибуты inferнальной Руси, Руси Подземной, отчасти в последние столетия и особенно в большевистскую эпоху, где носители материалистического атеистического и русофобского начала словно поставили себе целью построить русский ад, заместив и государство, и народ техническими титаническими

симулякрами, очевидны¹. После конца большевизма в 90-х годах XX века либералы лишь продолжили этот процесс в депрессивном режиме, стараясь превратить посткоммунистическую Россию в заброшенные задворки глобалистского постмодернистского Запада. Однако эта феноменология ада не была полноценно осмыслена, будучи представлена в заведомо искажающих ее сущность терминах — «прогресс», «развитие», «комфорт», «технические достижения» и т. д. Еще в меньшей степени был осмыслен и проявлен субъект этой действительности — полюс русского ада, стоящий в центре Подземной Руси. Лишь в редких случаях интуиция русских мыслителей достигала трудно выносимой истины черной философии, подходя вплотную к тому, чтобы различить контуры ее основного субъекта — русского Титана.

Исключительным явлением в русской литературе и отчасти философии XX века является русский писатель Юрий Мамлеев, родившийся в СССР и написавший свои первые произведения в 60-е годы. Позднее он эмигрировал на Запад и вернулся в Россию в конце коммунистической эпохи. Но наиболее пронзительные произведения — рассказы, повести и роман «Шатуны»² — были созданы им в Советском Союзе в период максимального сгущения коммунистического ада, когда все связи с культурой — как дореволюционной русской, так и с западной — казались безнадежно оборванными, и заключенному в пролетарской клетке сознанию оставалась одна неизбежная материальная и материалистическая «советская» вечность.

В этих условиях Мамлеев и пишет свой короткий рассказ, где обнажается сам субъект третьей версии русской философии — черной философии Кибелы. Этот рассказ называется строго и однозначно: «Титаны». Приведем его целиком.

Сплошная черная ночь опустилась над нами.

Николай Семенович прилетел.

Как тих и развратен его лик, когда он смотрит в окно нашего жилья! Почему он не свалится с этой ветки, а вечно поет?! Как холоден его зад, который уже давно отвалился!

Мы так любили играть на нем в чудики.

Вот и Валерий вышел опять. И захохотал. Ночью нам еще виднее. Они начинают играть в прятки. Сначала Николай Семенович бьет Валерия, потом Валерий бьет Николая Семеновича. И оба снимают друг с друга короны, похожие на листья.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

² Мамлеев Ю.В. Шатуны.

Валерий уже оказался за двести верст от Николая Семеновича. Там присел Василий, которому трут уши. Этими ушами можно слушать самого Творца, но из ушей его сыпятся вши. Размножаясь, они покидают города... Валерий прикоснулся. Зад его потемнел от скорби. Скоро, скоро будет конец.

Улетел! Как он любил летать над городом, разрушая его своей мочой! На сей раз гуляла мирная девочка лет одиннадцати. Веснушчатый шаром — без рта — упал ей в передник.

— Кыш-кыш-кыш! — закричала девочка. — Уходи, мышонок!

И она побежала навстречу солнцу, которое уже давным-давно было черное-пречерное. И словно опускалось в огненные лапы.

Валерий облобызался с Николаем Семеновичем, стоящим рядом.

— Ги-го-го! — закричал Валерий.

Звезды меркли от этой тишины. А у Арины Варваровны было три лика: один, несуществующий, превратился в камень, который годами облюбовывал Николай Семенович; второй — тонкий, змеевидный — был до того отчужден от нее, что напоминал ее зад, если б таковой был; третий уже принадлежал другому миру.

Выпили. Николай Семенович, когда пил, всегда умирал, на время; да и до смерти ли ему было, когда он глядел красными, раскаленными, как уголь, глазами на этот черный мир?!

Валерий же, когда пил, скрючивался от боли, как поломанный чайник, и выпускал из себя нехороший свист.

Одна Арина Варваровна была тиха: она все думала о том, что у нее на сине-белом животе должен прорезаться близкий ей лик, которым она не боялась бы смотреться в зеркало. Трогая живот своими скрюченными длинно-медленными пальцами, она пыталась выдавить-проявить там лицо, напевая пальцами песенку. «Хи-хи-хи! Хи-хи-хи!» — вился у нее между ног белокурый мальчик, обливаясь ее потом, как молоком.

А крутом было много, много, как планет, песен! Правда, неслышных. Даже Василий — у себя, за двести верст — не слышал ничего. Ибо голос Бога превратился у него в тиканье часов. Но что слышали другие?!

Все повернули головы к Самойлову, виднеющемуся на горизонте, как скала. Почему еще не проходили мимо него тучи? Но городские любили лазить по Самойлову, считая его самой высокой горой. И вывешивали на его вершине флаг. На самом деле Самойлов так очерствел, потому что весь был покрыт гробами. Говорили, что в этих гробах хоронились его прошлые жизни.

— К Самойлову, к Самойлову! — завизжала Арина Варваровна так, что у нее чуть не отвалилась змеевидная голова. — К Самойлову!

Ее не смущал даже пар, исходящий из гробов... Самойлов сузил свои закрытые глаза. Началось пиршество. А как тосковал Василий, слушая тиканье часов! О, если бы они были боги!! Почему так странно отражается в небе лик Арины Варваровны, ушедший в другой мир?! Звезды улетают прочь от этого видения. А вот и приполз Загоскин. Арина Варваровна обычно щекотала тогда свое брюхо хвостом, вырастающим из земли... Загоскин не любил эти картины. Он так искал странные лики Арины Варваровны, точно хотел стать полотенцем, стирающим с них грязь. Волосы вставали дыбом от такого удовольствия.

Самойлов любил их всех принимать. Он суживал свои глазки, так что они выкатывались внутрь, в свое пространство, чтоб не видеть гостей. Как смеялся тогда Самойлов, любуясь их тенями! Это было его тихое развлечение, почти отдых, потому что, хотя жизнь его была скована гробами, в ней был непомерный свет, отрицающий все живое. И Самойлов всегда улыбался этому свету в себе такой улыбкой, что многое зачеркивалось в мире. Он никогда не искал лики Арины Варваровны, считая, что это не для него.

Он думал, правда, о высшем, верхнем лике, но его не было. А когда его не было, тиканье часов в ушах Василия превращалось в звон. Этот звон не напоминал о душах умерших.

«Сорвать, сорвать гробы, — думал Валерий, отлетая то в сторону, то к югу. — Тьфу, тьфу, чтоб не сглазить!»

И от его плевков смывались города.

Он любил превращать проклятие в акт благодати.

Но из гробов никто не выходил. Только черно-красные тени порой, как проекции демонов, восходили от гробов к звездам, как будто вокруг курили и жгли костры, заклиная... Но уже давным-давно не было магов. Да и зачем они были бы здесь нужны?! Все и так прекрасно виднелось...

А Самойлов ничем не отвечал на призывы Валерия. Он смотрел в свой свет, который не умирал, обнимаясь с тенями.

И вдруг завывала Арина Варваровна. Это прорезывался новый лик на ее животе! Тот, что должен быть ей близок. Своим отчужденным змеевидным ликом она смотрела в свое дитя-личико. И ей виделись там виселицы и звезды.

— Хо-хо-хо! — заливалась Арина Варваровна.

Но вдруг дух ее помутнел.

«Есть ли там, за виселицами и звездами, родное, мое родное?! Или ничего нет и все мне кажется — и виселицы, и звезды, а есть только отражение моего змеиноного, отчужденного лица в моих новых глазах?! — думала она. — Но почему же так сладко на сердце?! Может, наоборот, в моем отчужденном лике уже отражен новый лик?!»

И все заходили, заплясали вокруг ее живота. Валерий, уменьшившись до полена, впрыгнул в яму на теле Николая Семеновича, где раньше была задница. И Николай Семенович заскакал, как кенгуру. Только кто был самкой, кто детенышем?

А далеко на горизонте, у полыхающего огня, куда опускалось черное солнце, провиделась фигура Василия. Он одиноко брел, разговаривая с воплотившимися часами.

Однако Загоскин бешено искал лики Арины Варваровны. Запутавшись в тенях других миров и в несуществующем, он то хохотал, изменяясь ликом, то рыдал, отчего у него светлели волосы.

— Господи, Господи! — бормотал он.

Ночь все чернела, и все больше виделось.

Наконец, бросив все, скрючившись, как лягушка, он — на четвереньках — присел около Арины Варваровны, пристально всматриваясь в ее новый, появляющийся лик. И Арина Варваровна тоже пристально вглядывалась в этот лик, застыв непонятной головой. Так оцепенели они на несколько мгновений. Тень другого лица, ушедшего в иной мир, с неба приблизилась к ним, повиснув близко, как крылья птицы. Кругом из стороны в сторону скакал Николай Семенович — Валерий. Угрюмо молчал Самойлов.

И тут Загоскин, опередив змеевидный лик Арины, который мог бы уже оторваться от нее, яростно исчез... Но сама Арина ничего не заметила. Загоскин пропал, словно утонув в новом лике.

— Где родное, родное?! — выла Арина Варваровна, всматриваясь в себя, как вампир.

И вдруг вскрикнула:

— А... А!! — точно что-то увидела, и разгадка мелькнула на ее несуществующем лице. И наверное, это видение было решающим, возможно, утвердительным ответом, потому что она тут же забыла его не то от ужаса, не то от бездны.

— Нет, нет родного!! — закричала она потом, точно очнувшись.

По существу, его и действительно не было.

И тогда все закричали, завывли и полетели. Одного Самойлова не было. Первая полетела Арина Варваровна. Точно ее лики смешались друг с другом и она смотрела на Землю уже одним глазом, упоенным и настойчивым.

В стороне от нее, как веера, разлетались жирные, в пиджаках, дядьки с крылышками и мясистыми затылками. Сталкиваясь задками, они как бы совокуплялись, отчего мелькали искры. Но сами они были еще неприятнее этих искр, хотя в то же время устойчивы. Двигалась тьма, словно совсем живая. Валерий вылетел из тела Николая Семеновича. А последний, оседлав камень, тот камень, который пред-

ставлял несуществующий лик Арины, летал на нем, облюбовывая его и дивясь миром.

Так летали они долгие дни и ночи¹.

В данном рассказе Мамлеева и субъект, и действующие лица представляют собой существ, населяющих не-мир русских сказок. Обычные сказки написаны от лица людей и имеют дионисийскую структуру: человек встречается с антропологическими гибридами леса (Преисподней) и описывает их так, как видит. В рассказе Мамлеева «Титаны» и в большинстве других произведений раннего и центрального цикла повествование ведется от лица самого населения «леса», то есть ада. Это не попавшие в ад люди, но его коренное население делится друг с другом и с оказавшимися рядом с ними свидетелями (читателями, слушателями) своими философскими заключениями. Мамлеев описывает внутренние монологи Титана, особого подземного гештальта, ставшего доступным в силу уникального момента Ноомахии, которому в русском историале соответствуют последние века. Мир, описанный здесь Мамлеевым, это феноменология Кибелы. То, что герои носят характерные для русских имена и отчества, не должно вводить читателя в заблуждение — речь идет о жителях Преисподней, но только эта Преисподняя отныне находится не внизу, а везде. Эта Преисподняя и есть современная Россия. Поэтому так знакомо и звучат имена демонов — Николай Семенович, Арина Варваровна, Валерий, Василий, Самойлов, Загоскин... Они обыдены до отвращения, и в то же время открываются здесь как страшные искорканные слова черного гримуара — *Samoilov, Zagoskin...*

Рассказ «Титаны» точно передает переживание инфернальной вечности: все, что происходит в нем, пронизано сверхвесомой бессмысленностью. Здесь тяжесть Земли переходит от онтологической значимости, заключающей в себе могущества Ветра, в самодовлеющую автореферентную замкнутость, откуда нет выхода. Слова, имена, существа, стихии, предметы, страхи, ожидания, смерти, рождения и состояния оказываются запертыми в подземных силках, уловленными в лабиринты отражающих самих себя фраз и мыслей — без выхода, без ориентаций, без малейшей возможности возвращения. Мамлеев передает глубинное метафизическое отчаяние сказочного героя, отправившегося на трудное задание в потусторонний мир и не сумевшего отыскать выхода, безнадежно потерявшего путь назад. Таких сказочных сюжетов не знает русский миф, неизменно завершающийся хорошим концом. Но Мамлеев свидетельствует о фунда-

¹ Мамлеев Ю.В. Титаны // Мамлеев Ю.В. Черное зеркало. М.: Вагриус, 1999. С. 208 – 212.

ментальном и необратимом смещении в ходе напряженной Ноомахии: Логос Кибелы — в данном случае трехликой Арины Варваровны (обратите внимание на то, что отчество здесь женское — титанида Арина как продукт партеногенетического порождения от другой титаниды Варвары) — возобладал и воцарился в мире, залив его своей вязкой гипохтонической тьмой.

Здесь Мамлеев прорывает цензуру люциферического Модерна, тщательно скрывающего свою сущность под покровом тезисов о «прогнесе», «справедливости», «развитии» и обнажает феноменологию советского ада, достигая его центральных инстанций, проникая в сознание самого титанического субъекта и подслушивая его мысли — «К Самойлову...», «Сорвать, сорвать гробы...», «Хо-хо-хо»... «Есть ли там, за виселицами и звездами, родное, мое родное?», «Нет, нет родного...» и т. д.

Тексты Мамлеева представляют собой не темные галлюцинации индивидуального художника, но прозрение в сущность третьей версии русской философии, которая отражает в себе Логос Кибелы и в которой древнейшие и глубиннейшие пласты русского народного бессознательного встречаются с модернизированной и вестернизированной, урбанистической, пролетарской и советской Россией, где черная философия низвергла светлый Логос аполлонической элиты и жестко подавила свободную стихию дионисийского крестьянского сознания. И в этом смысле Мамлеев является уникальной фигурой, ближе всех остальных подошедшей к секрету черного Логоса — без цензурных изъятий или идеологических эвфемизаций.

Заключение. Русская идентичность и диалектика русского историала

Герменевтический круг: Dasein и историал

Русскому историалу посвящена отдельная книга «Ноомахии»¹, которая прослеживает трансформации русской идентичности в структуре времени и формы выражения этой идентичности в религии, идеологии и философии на каждом этапе. Ноологический анализ секвенции русской истории проясняет и саму идентичность, поскольку она сама по себе дана только в истории, то есть в конкретном становлении. Но тем не менее эта история утратит смысл, если мы упустим из вида ее неизменный полюс, ее ядро и ее ось, которыми и является русская структура, русская идентичность, русский Дазайн².

Между Dasein'ом и историалом (Seynsgeschichte) существует органическая связь, которую можно представить себе в форме «герменевтического круга». Понятие «герменевтический круг» ввел немецкий философ и теолог Фридрих Шляйермахер³ (1768 – 1834), описывая с его помощью отношение части к целому. В основе мысли Шляйермахера лежит наблюдение, что, изучая какой-то предмет, мы не можем никогда заведомо знать достоверно всего ни о нем самом в целом, ни о его частях, и постижение предмета происходит через параллельное и синхронное прояснение и того и другого в их соотношении — понимание целого проясняет смысл частей, а изучение частей проливает свет на целое, но лишь в том случае, если мы неизменно удерживаем внимание сразу на том и на другом, а также на их комплексных и подчас парадоксальных взаимосвязях. В отношении Dasein'a и историала принцип «герменевтического круга» будет означать нечто иное, нежели соотношение целого и части, поскольку ни Dasein не является целым в отношении историала, ни историал —

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

³ Шляйермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004.

в отношении Dasein'a. И Dasein, и историал могут выступать в обоих ролях: Dasein есть часть историала в его моментальном выражении, то есть в конкретном отрезке историала, а историал, в свою очередь, может быть представлен как часть Dasein'a, поскольку каждая его фаза и даже все они в целом никогда не выражают всего Dasein'a целиком. Но при этом мы не можем рассматривать ни то, ни другое по отдельности: историала нет без Dasein'a, поскольку семантическая секвенция складывается лишь на определенной логической интерпретации, с необходимостью основанной на конкретике экзистенциального горизонта, но и Dasein не представим без историала, так как он не является асинхронической абстракцией, а экзистирует во времени и более того, экзистирует как время, феноменологически конституируя время своим экзистированием. В терминах Хайдеггера термин интенциональность передается как *die Sorge*, «забота» и интерпретируется как главный экзистенциал Dasein'a¹. В древнеславянском языке тому же индоевропейскому корню соответствовало забытое слово «сорога»² означавшее «болезнь», а также «строгость», «суровость», откуда значение «заботы». В принципе историал и выражает собой «заботу» Dasein'a, так как историей становится лишь то, на что падает вектор интенциональности Dasein'a, но это и порождает содержание истории, будучи выхваченным из поля возможного и став цепочкой событий или семантических конфигураций. История как забота Dasein'a проясняет его структуры, и в тоже время объясняется ими. Отсюда «герменевтический круг» несколько меняет свое качество: здесь он применяется не к целому и части, но к двум фундаменталь-онтологическим явлениям — Dasein'у и историалу (*Seynsgeschichte*)³, что и является основой метода экзистенциальной интерпретации истории.

Следовательно, описанные в первом приближении в этом томе «Ноомахии» структуры русского Дазайна являются лишь начальным — и отчасти гипотетическим — тезисом, которым мы руководствуемся при исследовании русского историала, но который, в свою очередь, этим исследованием и проясняется, корректируется или даже трансформируется (в том случае, если мы замечаем в русской истории нечто, что заставляет нас вернуться к началу и внести в наши представления о русском Дазайне, русской структуре определенные коррекции).

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М.: Прогресс, 1987. С. 722.

³ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

История как поэма, интенциональность и ноология

История в ее привычном понимании состоит из «исторических фактов», что само по себе уже отражает позитивистский подход гносеологии Нового времени, как правило, отказывающейся углубляться в саму природу «факта», избегая логического и лингвистического вопроса: если нечто является «фактом» (латинское *factum*, дословно, «сделанное» — пассивное причастие от глагола *facere*, «делать»), то кем, *когда* и *как* этот факт был «сделан»? При этом достаточно обратиться внимание на то, что в греческом языке и латинское *facere* (делать) и *agere* (действовать, откуда акт, *actum*, «совершенное») передается одним глаголом *ποιεῖν*, который, в силу первенства именно греческой философии, и является корневым для обоих латинских терминов, чтобы увидеть семантическую близость *factum* и *ποίημα*. *Факт есть поэма*, то есть продукт творческой деятельности. В этом смысле история есть произведение искусства или совокупность таких произведений, поэтический сборник. В Новое время творческий аспект был полностью забыт, и фактом было признано любое строго зафиксированное явление в полном отрыве от того творческого импульса, который его конституировал. Далее в материалистической оптике такое оторванное от стихии творческой активности явление полностью отделялось и от субъекта, приобретая статус чистого внеположного субъекту объекта, становясь «позитивным фактом», что окончательно лишало его семантической связи с «поэмой». Предел философии, построенной на подобном признании атомарных фактов, исследовал Людвиг Витгенштейн (1889–1951), придя в конце жизни к выводу, что таких фактов самих по себе нет, и что любое значение вещи рождается из конкретной «языковой игры» (*Sprachspiel*)¹. Таким образом, «исторический факт» сам по себе приобретает значение только с учетом «языковой игры» данной эпохи и данной культуры, а следовательно, является «поэмой». На этот характер истории обратили внимание философы-постмодернисты, — в частности, М. Фуко² (1926–1984), — предложившие рассматривать историю как совокупность нарративов, каждый из которых всегда основан на том или ином идеологическом коде, определяющем параметры и парадигмы интерпретации.

¹ Витгенштейн Л. Голубая и Коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям». Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2008.

² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994; Он же. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010; Он же. Забота о себе. История сексуальности. Т. 3. Киев: Дух и Литера, 1998.

Эта поправка необходима для адекватного прочтения русской истории даже в самом первом приближении. Это особенно важно, поскольку в XX веке в исторической науке преобладал коммунистический нарратив, до 1917 года существовала синодально-православная и монархическая цензура, а после 1991 года в России утвердилась доминация либеральной интерпретации, тогда как все остальные версии русского историала, прежде всего наиболее близкие к русской структуре — славянофильство, евразийство, национал-большевизм, софиология, византизм, традиционализм и т. д. — оказались смещенными на периферию. Поэтому массив «исторических фактов» чаще всего интерпретировался в контексте тех нарративов, которые находились на определенной дистанции от русского начала, а подчас и в прямой ему оппозиции (большевизм, либерализм).

Эти замечания относятся к любому историческому исследованию, но чаще все игнорируются, когда доходит до написания истории как таковой. В случае построения полноценного историала (русской *Seynsgeschichte*) требуется уже не просто учитывать «языковые игры» и рефлексировать идеологические установки самого историка, а следовательно, априорную парадигму нарратива, но соотносить «русскую поэму» с экзистенциальным горизонтом, то есть строить *Dasein*-историю или историю русского *Дазайна*. Это уже напрямую связано с актуализацией возможности русской философии, поскольку такая *Dasein*-история возможна лишь при проведении полноценного экзистенциального анализа русского начала. Мы подошли к этой проблеме в отдельной работе («Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии»¹), и в дальнейшем опираемся на ее выводы и методологию в практическом применении к построению русского историала. Такой экзистенциальный подход является более глубоким уровнем и выступает как основание корректной интерпретации исторической феноменологии, которая, однако, может быть достоверной и без него. Более того, поскольку историческая феноменология в русской исторической науке в полном смысле слова не сложилась, и даже отдельные представители этого направления остаются под сильным влиянием редуционистских идеологий (либерализм, марксизм) или трансгрессивной (нигилистической) этики Постмодерна, говорить о ее глубинном экзистенциальном обосновании *Dasein*-историей явно преждевременно. Здесь отсутствует фаза полноценной ревизии исторических реконструкций славянофильского и евразийского толка, которые совокупно могли бы основать начальный уровень полноценной феноменологии, которая и должна

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

была бы возводиться на этом основании с использованием структуралистских и феноменологических методов. Но этому препятствует общерусофобская установка исторической науки последних ста лет. Здесь мы ясно видим проявление «герменевтического круга», о котором шла речь: интерпретация истории, зависящая от исторического периода, меняет структуры и прошлого, и настоящего, и будущего. Таким образом, неаутентичный режим экзистирования Dasein'a порождает нормативную интерпретацию истории, основанную возведенным отныне в канон еще большим отчуждением от русского начала. При этом если посмотреть на спектр исторических школ в горизонтальном ключе, этому будет соответствовать постанковка в центре внимания позитивистских версий (в либеральном или марксистском издании), и смещение на периферию православных, софиологических и славянофильских (евразийских) моделей.

Поэтому построение экзистенциального историала несколько форсирует порядок процессов, не следуя за полноценным обобщенно русскоцентричным нарративом в исторической науке, но выстраиваясь параллельно ему и даже забегая вперед. Это значит, что между ними с необходимостью возникнет определенный зазор, который можно преодолеть впоследствии, когда обе методологии будут достаточно развиты.

Почти также обстоит дело и с ноологией, которая представляет собой еще один уровень в понимании истории и основана на теории трех Логосов. В «Ноомахии» мы приоритетно следуем именно этой стратегии, но поскольку данная методология построена на полностью оригинальных предпосылках, то между ней и позитивистской исторической наукой вообще нет никаких пересечений — разве что формальных или случайных. Отсюда вытекает определенная сложность анализа русского историала, отталкиваясь от ноологической структуры русской идентичности, намеченной в этом томе «Ноомахии». Чтобы говорить о ноологическом измерении, где происходит борьба трех Логосов, необходимо уже заведомо оперировать с русской феноменологией и с русским историалом, возведенным на тщательном исследовании русского Дазайна в его временном экзистировании. Но ни того ни другого в полной мере не существует, и следовательно, мы вынуждены довольствоваться весьма приблизительными, подчас фрагментарными и часто гипотетическими реконструкциями, что чревато издержками. Русская идентичность, осмысленная как сочетание государственного Логоса Аполлона и народного (крестьянского) Логоса Диониса, служит фундаментальным ноологическим тезисом, с которого и начинается герменевтика русского историала — в его связи с Dasein'ом и в его феноменологии (русская поэма). Далее

это проецируется на сам русский Дазайн, который (как мы пояснили в «Геософии»¹) может быть уподоблен полю, засеянному Логосами. Если Логос Диониса представляет собой мистирию зерна и отражает Дазайн русского народа, то в случае Государства это же поле открывается под иным углом — как пространство, захваченное и упорядоченное носителями солярной аполлонической миссии, установившими на нем вертикальную иерархическую структуру. В определенном смысле носители государственного Логоса приходят на русскую Землю, в народный восточнославянский Dasein «сверху», «с небес», что, возможно, и воплощено в древнем гербе Рюрика и первых Рюриковичей, изображающем трезубец², который можно интерпретировать как схематическое изображение птицы (сокола, ястреба и т. д.), падающей с высоты на свою жертву. Это можно расшифровать и как нисхождение отеческого небесного Духа. Таким образом, в русской структуре идентифицируются два полюса идентичности, сосуществующие в контексте общего экзистенциального горизонта, но ноологически строго различающиеся. Это дает нам ноологически обоснованную пару — народ и государство. С помощью такого ноологического ключа мы и описываем русский Дазайн, лежащий в основе развертывания (конституирования) собственного историала. И далее — на следующем уровне — это уже должно быть отражено в корректно осмысленной фактологии русской истории, которая с учетом феноменологической интерпретации и является русской поэмой.

Именно такая комплексная стратегия и составляет особенность следующего (логически) тома «Ноомахии»³, где мы с необходимостью обращаемся ко всем трем уровням. Прежде всего рассматривая диалектику собственно «борьбы Логосов», мы уделяем особое внимание двум полюсам русского Дазайна, идентифицированными нами как народ (крестьянство) и государство, а также стараемся выделить именно те «факты» («поэмы»), которые ярче всего иллюстрируют основанный на русофильском (а не русофобском) отношении к восточным славянам нарратив.

Две линии русского историала

Выделяя в русском Дазайне два полюса, мы вынуждены в определенной мере — как минимум, ноологически — расщепить этот

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

² Стилизованный герб Рюрика и первых Рюриковичей является гербом Украины.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

Дазайн, несколько обособив народ и государство. Это вполне соответствует общему подходу этносоциологии¹, где, как правило, политически организованный народ (лаос в этносоциологической терминологии) рассматривается как продукт взаимодействия двух гетерогенных этносов, один из которых становится правящим над другим², что обычно называется «теорией аллогенных элит»³. Однако в момент создания «народа» (лаос этносоциологии) оба этноса перестают быть собственно этническими — то есть простыми — коллективами, трансформируясь в нечто новое. Обычно и элита, и массы начинают говорить на одном языке (иногда заимствованном у правящей элиты, иногда, напротив, перенимаемой элитой у масс), имеют общую религию, а также идеологию и культуру. Однако полярность сохраняется и позднее, после утраты наиболее ярких этнических черт у обеих групп общества, и проявляется в дуальности прочтения (интерпретации) одних и тех же установок, а также в сохранении определенных специфических черт, которые помогают провести строгую границу между верхами и низами.

Все это в полной мере характерно и для русского общества, где контрастно выделяется политическая элита, представленная носителями воинственной андрократической индоевропейской (туранской) культуры, и собственно народное большинство, состоящее из оседлых восточнославянских земледельцев. Очевидно, что и те и другие относятся к русскому Дазайну, но неодинаково и даже не гомологично. Для политической элиты еще с дорюриковских времен характерно значительное отчуждение от крестьянского земледельческого экзистирования. Политическая элита экзистировала в ином режиме и в ином ритме. В этой экзистенции преобладает воинственность и вертикаль, резкие разрывы и жесткие антагонистические оппозиции. Это своего рода экзистирование государства, которое далеко не всегда (хотя и довольно часто) представляет собой продукт отчуждения народной жизни, но в определенных случаях, напротив, выступает источником солярного лучезарного бытия, просветляющего и оживляющего народ. Но и в этом случае речь идет о «небесном экзистировании» солярного начала в элитах, в русской истории сопряженного преимущественно с христианством

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

² Широкогоров С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений // Широкогоров С.М. Избранные работы и материалы. Кн. 1. Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2001.

³ Gumplowicz L. Der Rassenkampf, soziologische Untersuchungen. Innsbruck: Wagner, 1883.

и его мистико-созерцательным измерением («политический исихазм»¹).

В целом возможно построение государственного историала, который отражал бы преимущественно развертывание Dasein'a русских политических элит и его диалектику. В принципе именно этот уровень и описывает прежде всего конвенциональная история, вспоминая о народе лишь в тех случаях, когда он вторгается в политическую сферу в форме восстаний, бунтов и революций, или когда о государстве не сохранилось достоверных сведений. Однако с самых древних времен при том, что политическая элита на Руси представляла собой чаще всего потомков неславянской знати, сохраняющей свою инородную природу табуированием гипогамии, она находилась в непрерывном диалоге с народным Дазайном, что и составляло важнейший элемент ее исторического бытия. Даже тогда, когда государство забывало о народе и не учитывало его, оно все равно оставалось с ним в определенных отношениях, не только политических, правовых и экономических, но и экзистенциальных. Заведомо однозначно описать эти отношения невозможно, поскольку они менялись на разных этапах русского историала (снова «герменевтический круг»!), и параллельно этому в своем ритме менялись и параметры, а также природа самой элиты. И хотя в народе сдвиги и смещения структуры были менее заметными, а сам народный Дазайн более устойчивым и стабильным, и там проходили определенные изменения, особенно наглядные в последние столетия. Поэтому теоретически можно построить отдельный историал и для самого народа, своего рода подробную и основательную историю русского крестьянства, что, однако, представляет собой направление, гораздо менее развитое, нежели описания истории государства. Такой народно-крестьянский историал должен стать фундаментальной основой полноценной русской исторической поэмы, и определенные шаги в этом направлении делались (прежде всего в разночинскую эпоху и под влиянием славянофилов и народников). Но и в этом случае говорить о его полной автономии от государства невозможно, так как народ не мог не считаться и не соотносить свое бытие с государством и элитой, оказывавшей на него постоянное и подчас чрезвычайно сильное воздействие.

Следовательно, на уровне самого русского Дазайна мы можем выделить два экзистенциальных ядра: государство и народ, каждое из которых имеет свою историческую секвенцию трансформаций внутри общей идентичности, и в то же время остается в состоянии

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

непрерывного диалога с другим ядром. Этим ядрам соответствуют две относительно самобытные линии историала, два узора, совместно образуя чрезвычайно комплексную экзистенциальную текстуру.

Время государства: версии линейности

С самого начала важно обратить внимание на то, что на уровне государства и на уровне народа мы имеем дело с двумя моделями времени. Государство оперирует с линейным временем, отраженным в летописях и встроенным в общехристианскую структуру. Семантика этого времени определяется его телеологической направленностью, что в христианский период осмысливается как течение времени в направлении конца света, прихода Антихриста, а затем Второго Пришествия Христа и Страшного Суда. Эта эсхатологическая ориентация и структурирует государственное время, предопределяя его семантику. По мере модернизации и секуляризации под воздействием западной идеологии Нового времени этот эсхатологический ориентир постепенно ослабевает и стирается, и линейность становится автономной, сводясь к ритмике геополитической экспансии России и к имитации Западной Европы в процессе «социального прогресса» и Просвещения. В 1917 году большевики, захватив власть в государстве, утвердили в качестве официальной коммунистическую идеологию, где преобладала особая материалистически-имманентная эсхатология (строительство коммунизма), вытекающая из учения о смене «политико-экономических формаций». И наконец, либералы, пришедшие к власти после 1991 года, полностью приняли западноевропейский либерально-капиталистический историал, основанный на прогрессизме и глобализме, где телеологическое измерение (то есть цель развития) интерпретировалось в техноцентричном и индивидуалистическом контексте.

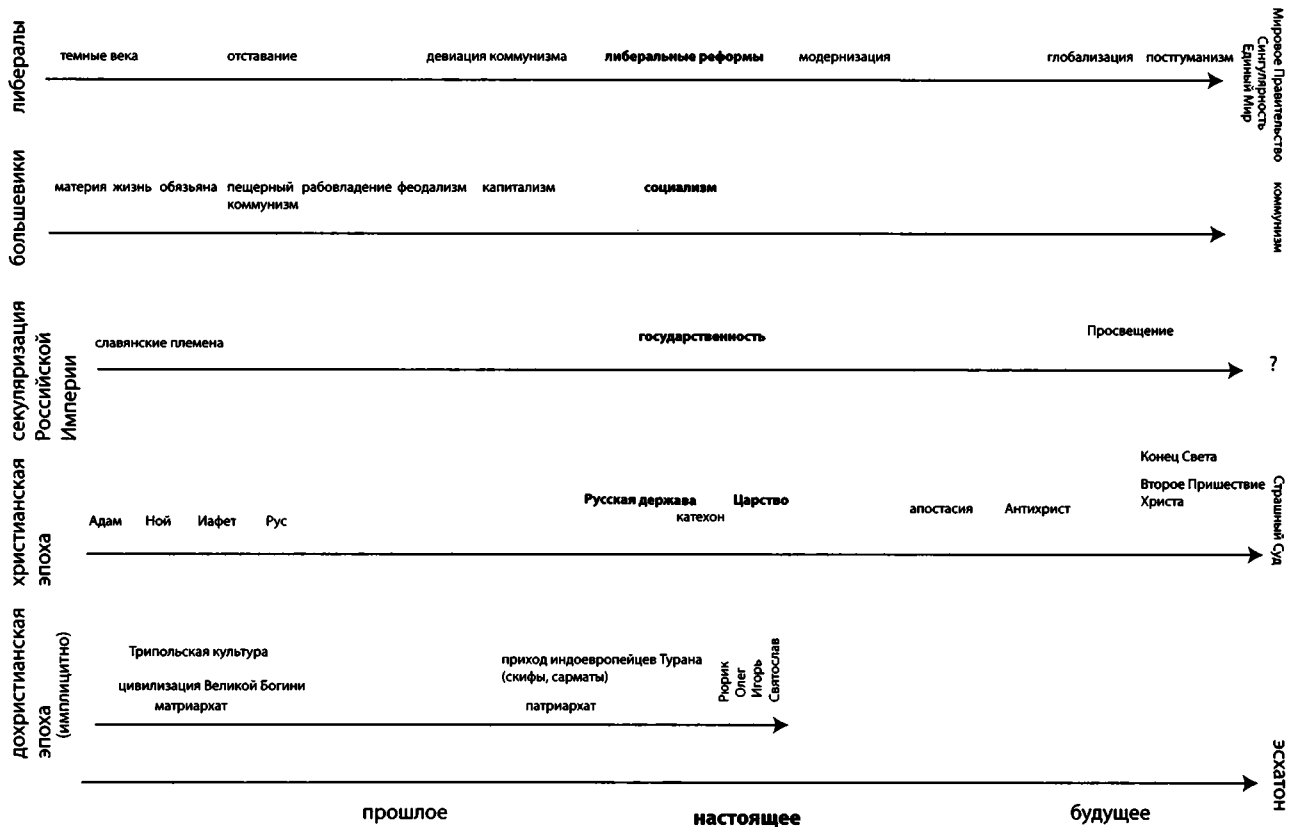
На каждом витке государственное время, меняя свои структуры, устанавливало не просто цель своей линейности, но и семантику всех трех составляющих времени — прошлое, настоящее и будущее. Приняв христианство, интеллектуальная элита эпохи великого князя Владимира снабдила русских библейским прошлым — происхождением от потомков Иафета и утвердила апокалиптическое будущее, что и обосновывало структуру летописей, описывающих в том числе и события настоящего. Иными словами, крещение Руси принесло с собой всю историю целиком в ее христианской семантике, где Русское государство и русские князья, метонимически представляющие и русский народ, становились субъектом истории, интерпретируемой в христианском ключе.

Вестернизация элит с конца XVII века постепенно вела к размыванию библейско-эсхатологического нарратива, так стала складываться историческая наука XVIII века, в целом повторяющая рационализм и материализм западноевропейских исторических школ. Секуляризация государства означала и введение новой нормативной истории: больше внимания уделялось дохристианской эпохе, делались попытки реконструкции истории древних славян в духе общеевропейских представлений об этносах и культурах, эсхатологическая перспектива размывалась и постепенно заменялась теориями прогресса.

Эту секулярную модель линейного времени существенно видоизменили большевики, превратившие материализм и теорию эволюции видов в догмат, а историю России встроив в контекст «всеобщих законов развития» от пещерного коммунизма через рабовладельческое общество и феодализм к капитализму и социализму. Снова государственная элита принесла с собой все три времени: материалистическое прошлое (эволюцию видов и смену формаций), коммунизм как цель и неотвратимое будущее и между ними — как ключевое переходное звено — советское настоящее, воплощенное в СССР.

Конец СССР закономерно стал концом и большевистского историчала, а либералы, пришедшие к власти, отменили учение о смене формаций и представили историю России как историю отставания от развития западных обществ, то есть снова поменяли и прошлое, и будущее. В прошлом было замедленное развитие и отклонение от западных стандартов, в будущем — глобальное общество под началом Мирового Правительства с доминацией индивидуалистической космополитической либеральной идеологии, а между ними — власть либералов, стремящихся наверстать отставание и встроить ускоренными темпами Россию в глобальные процессы.

Таким образом, на каждом этапе время политических элит оставалось линейным, но структура этой линейности и ее семантика, включая интерпретацию одновременно прошлого, настоящего и будущего, менялись скачкообразно. Здесь следует обратить внимание на то, что в русской истории каждая новая политическая элита не считала себя продолжением предыдущей эпохи, а приносила с собой все три времени, заменяя не только будущее, но и прошлое, исходя из идеологии тех, кто оказывался у власти. Так, одно время замещало собой другое сразу во всех трех измерениях, что и предопределяло идеологическую структуру нарратива. При этом важно подчеркнуть существующий *разрыв интерпретаций*, делающий даже на уровне только государственного времени русскую историю наложением дискретных идеологизированных (чаще всего противоречащих одна другой) моделей, а не единым и непрерывным повествованием.



Парадигмы линейного времени Русского государства

Время народа: перифора́

Несколько иначе обстоит дело с народным историалом. Изначально он отражает циклическую и нелинейную модель, отражающую структуры крестьянского быта. В философском смысле эта модель была типологизирована Платоном и Аристотелем, которые считали круговое движение планет и смену суток и сезонов выражением не просто божественных законов, но формой бытия самого Логоса, Ума. В своей антропологии, изложенной, в частности, в диалоге «Тимей», Платон говорит о божественном начале в человеческой душе — даймоне, который составляет ее небесное измерение и который пребывает в уме человека. Говоря о том, как человек должен культивировать божественное начало, Платон обращается к теме символизма круговых движений:

Вообще говоря, есть только один способ пестовать что бы то ни было — нужно доставлять этому именно то питание и то движение, которые ему подобают. Между тем если есть движения, обнаруживающие сходство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена¹.

θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι. τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί: ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

¹ Платон. Тимей. С. 498.

Бытие земледельца и есть это перифора́, то есть включенность в ход круговращений, отраженных в культуре и сознании. Крестьянин собственно и стремится «исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении», то есть культурным образом замкнуть линейную логику рождение — детство — юность — взросление — старение — смерть в повторяющийся и непрерывный цикл. Этот цикл есть основа крестьянского труда, а также его мировоззрения, где культ непрерывно возвращающихся мертвых — предков — играет важнейшую роль. Это — «мистерия зерна». В приведенном фрагменте Платона мы видим, что сам он рассматривает практику интеллектуального круговращения как этический идеал и цель настоящего и будущего, а следовательно, соблюдение в неизменности циклического порядка вещей представляется не просто как данность или свойство «природы», но как этический долг, задание, завет и судьба.

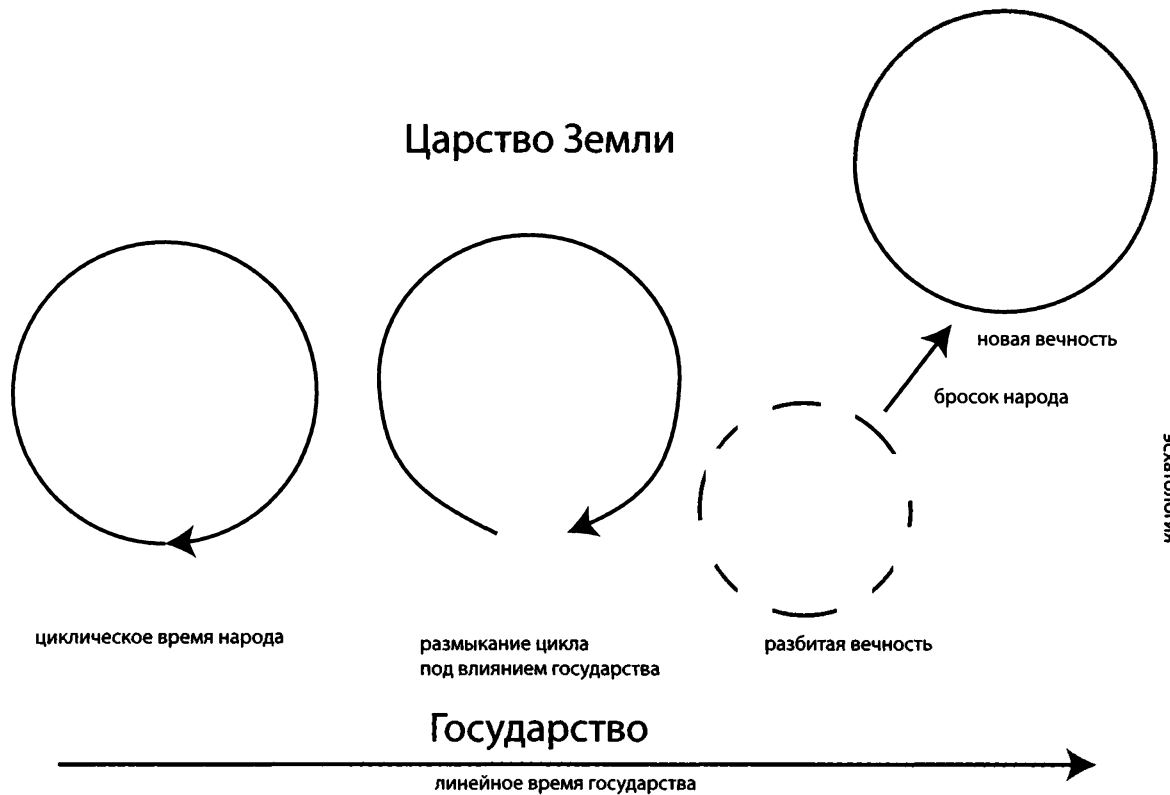
Приблизительно так строится корневой историал русского народа, призванного *блюсти вечность*, исправляя линейные отклонения в торжестве непрерывной цикличности. Соответственно, это измерение можно считать константой народного историала, поскольку русский Дазайн на этом глубинном уровне стремится к тому, чтобы обеспечить платоновскую перифора́, наделенную этическим и ценностным значением. Прекрасно и благо не то, что было раньше или что будет позднее, но что *есть всегда*. Поэтому целью времени является его возвращение к вечности, а следовательно, в определенном смысле народное время входит в оппозицию с государственным: народный историал стремится сомкнуть все измерения времени (прошлое, настоящее и будущее), а государственный историал основан на утверждении разомкнутой линейности (в разных версиях) в качестве доминирующего норматива. Это предопределяет хрономахию двух полюсов русского Дазайна: циклическая вечность Диониса противостоит линейности стрелы (копья) Аполлона — необратимости солнечного луча. Эта хрономахия длится на всем протяжении русской истории и вполне обоснованно может считаться методологическим ключом к русскому историалу в целом: какова бы ни была конкретная структура линейного времени у политической элиты, у русского народа — всегда! — есть свое прочтение, которое стремится (чаще всего незаметно и мягко) замкнуть вектор государства в крестьянский круг. При этом речь идет не о непонимании властного норматива (приказа), а о довольно осознанном и интеллектуальном его саботаже: различие в осознании структуры времени у русского народа (что часто воспринимается как его косность и консерватизм) проистекает не из его «глупости», но из альтернативной организации

его ума, довольно точно описанной в приведенном пассаже Платона. Нежелание перемен может быть следствием не страха перед будущим, но проистекать из иной интерпретации времени как такового — в том числе и будущего (как вечного).

Однако в некоторых случаях государственной линейности удается проникнуть в глубины народного сознания, и в этом случае семантическое кольцо перифорá размыкается. Тогда народное сознание пробуждается к факту разомкнутости, к пронзительно переживаемой необратимости. В этот момент народ (наконец-то) осознает «свою изгнанность из рая вечности», и это порождает в нем сильнейший импульс к возврату, что выражается в обостренной эсхатологии, которая становится главным содержанием духовной и культурной жизни. Если политической элите удается пробудить народное сознание к линейному времени, не оставив ему возможности его переинтерпретировать, то в нем происходит *эсхатологическая имплозия*. Чаще всего это выражается в становлении той или иной формы апокалиптического культа — от восстания волхвов в Новгороде до стригильников, жидовствующих и вплоть до русского старообрядчества, а также хлыстовства и скопчества. Во всех случаях линейное время переживается народом как катастрофа, и тогда Царство Земли как круговращение вечности мыслится уже не как данность, а как предел вожделения, обращенного в будущее. Так, через эсхатологию и «миллениаризм» государство сближается с народом в интерпретации времени, но при этом чаще всего это сближение сопровождается эскалацией конфликта между элитами и массами: пробужденный к линейности народ именно в элите чаще всего видит главный источник проблемы и стремится в акте эсхатологического восстания опрокинуть ее власть как ритуальный шаг к тому, чтобы эсхатологический момент смог бы наступить. Именно в этом ключе народные массы и прочли народничество и даже ранний большевизм (особенно это ярко описано у А. Платонова¹).

Таким образом, народное представление о семантике времени, то есть структура народного историала, может иметь две версии — строго циклическую и эсхатологическую, которые имеют общую парадигму (Логос Диониса), но в одном случае круг экзистирования (перифорá) остается замкнутым, а во втором размыкается и порождает тем самым импульс русского бунта. Именно это мы и видели в случае Элевсинского сценария, спроецированного на структуру времени и эсхатологический горизонт.

¹ Платонов А. П. Собр. соч.: В 8 т. М.: Время, 2009 – 2011.



Граф соотношения двух историслов русского Дазайна — народного и государственного

В кадре Великой Матери

Завершая переход от исследования русской структуры в ее синхроническом состоянии к следующему тому «Ноомахии», где рассматривается русский историал¹, следует обратить внимание на то, что ноологическая картина всего историала русского Дазайна в целом — вплоть до настоящего времени — отличается интересной симметрией, которую можно различить лишь при отступлении от русского историала на максимально возможную дистанцию.

На протяжении известного сегмента русской истории мы видим явную доминацию двух Логосов: Логос Аполлона выражен в Русском государстве и правящей элите, а Логос Диониса — в русском народе (в крестьянстве). Этому соответствует и та диалектическая хрономатия, которую мы только что отметили. Однако за кадром известной и даже реконструируемой искусственно истории русской государственности, которую можно продолжить в прошлое далеко за эпоху Рюрика с допущением наличия весьма сходных, хотя быть может и менее централизованных политий, — скифских, сарматских (одной из них вполне могла бы Империя антов²) или еще более древних, а позднее германских, — мы видим доиндоевропейскую эпоху Трипольской культуры и ее следы в пережитках некоторых обрядов и гештальтах аграрной культуры. Иными словами, Логос Кибелы и его продолжение в самых архаичных слоях гештальта русской Матери, кадрирует со стороны условного прошлого ноологический историал русского Дазайна в целом, предваряя индоевропейскую эпоху в целом, включая ее хорошие известные и наиболее поздние периоды.

Но обзор русской истории последних столетий начиная с XVII века показывает, что в это время под влиянием западноевропейской цивилизации Модерна — на сей раз извне, а не изнутри — постепенно и неуклонно снова наползает Логос Кибелы, являющийся ноологической осью Нового времени. Влияние Логоса Кибелы резко усиливается вместе с подъемом дворянства — особенно в XVIII веке в ходе Петровских реформ, когда западноевропейская наука, отражающая картину мира Нового времени, постепенно становится нормативной для русского мировоззрения в целом (прежде всего на уровне политических элит). Этот процесс продолжается даже параллельно определенному консервативному повороту в государственной идеологии XIX века и достигает кульминации в догматическом

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта.

² Там же.

и тоталитарном атеизме, материализме и сциентизме большевиков. Не менее кибелической является и идеология российских либералов 90-х годов. Так, Логос Кибелы, вытесненный на самую далекую периферию русского Дазайна много тысячелетий до Нового времени, снова дает о себе знать. Но на сей раз его носителями выступают не крестьяне (народ), а само государство, вестернизация и модернизация политических элит которого и привносит основные темы титанизма и материализма из области доминации Великой Матери. Таким образом, в контексте русского историала в целом с учетом трансформаций русского сознания и русского Логоса последних веков мы видим, что Логос Кибелы фиксируется *дважды* — в условные эпохи Трипольской культуры в контексте палеоевропейской цивилизации Нави и в самые последние века русской истории — вплоть до XX и XXI. Таким образом, Великая Мать кадрирует русский историал и со стороны будущего, то есть его наиболее поздних периодов. Конечно, русская история не завершена и остается отчасти открытой, но именно в самом общем рассмотрении нельзя на увидеть эту ноологическую симметрию: начало и конец восточных славян сопряжены с Великой Матерью, а драматический диалог аполлонического государства и дионисийского крестьянства занимает в этой картине промежуточное положение и составляет основу известного нам и наиболее насыщенного и одновременно парадоксального историала — от Рюрика до конца Российской Империи.

С Кибелы началось славянство, вернее, его прообразы, Кибелой его историал, по всей видимости, и завершается. Но это замечание не учитывает Элевсинский сценарий, согласно которому нисхождение в ад представляет собой не что иное, как мистериальное испытание, поиск Дочери, Нижней Софии, за чем должно последовать великое Воскрешение и брачное созерцание никогда не гаснущего Света. Поэтому русский историал принципиально открыт. Какая структура времени окажется в конце концов победившей, от того и будет зависеть не только русское будущее, но и русское прошлое, и, соответственно, русское настоящее.

Литература

Алексеев Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998.

Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

Бахофен И.Я. Материнское право. Т. 1. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2018.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986.

Бенуа А. де. Против либерализма. К четвертой политической теории. СПб.: Амфора, 2009.

Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.

Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1 – 4: XI – XII века. СПб.: Наука, 1997 – 1999.

Булгаков С.Н. Невеста Агнца. Париж: YMCA Press, 1945.

Вернадский Г.В. Древняя Русь. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 2000.

Вернадский Г.В. Киевская Русь. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 2001.

Вернадский Г.В. Монголы и Русь. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 1997.

Вернадский Г.В. Московское царство. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 2001.

Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М.: Алгоритм, 2008.

Вернадский Г.В. Россия в Средние века. М.; Тверь: Аграф; ЛЕАН, 1997.

Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем, 2017.

Витгенштейн Л. Голубая и Коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям». Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2008.

Гегель. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

Генон Р. Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005.

Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008.

Генон Р. Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2003.

Генон Р. Царь мира. Очерки о христианском эзотеризме. М.: Беловодье, 2008.

Геродот. История: В 9 кн. Л.: Наука, 1971.

Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.

Гириц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.

Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М.: Терра-Книжный клуб, 1999.

Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI – XIX веков. М.: Московский рабочий, 1991.

Григорий Богослов. Творения: В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2007.

Гумилев Л.Н. От Руси до России. М.: Айрис-пресс, 2008.

Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М.: Мысль, 1989.

Гумилев Л.Н. От Руси до России: очерки этнической истории. М.: Айрис-пресс, 2003.

Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М.: АСТ, 2008.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: ИЦ «Древнее и современное», 2002.

Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Домострой. СПб.: Наука, 2007.

Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 12 т. М.: Мир книги; Литература, 2007 – 2008.

Дугин А. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 1998.

Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2015.

Дугин А.Г. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2011.

Дугин А.Г. (под ред.). Евразийский Взгляд. М., 2002.

Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2010.

Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.

Дугин А.Г. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.

Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014.

Дугин А.Г. Евразийская миссия. М.: Международное Евразийское движение, 2005.

Дугин А.Г. Евразийский путь. М.: Арктогея-Центр, 2002.

Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический проект; Трикта, 2010.

Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011. Там же.

Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Международное Евразийское движение, 2007.

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

Дугин А.Г. Проект Евразия М.: Яуза, 2004.

Дугин А.Г. Русская Вещь: В 2 т. М.: Арктогея-Центр, 2001.

Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2011.

Дугин А. Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева. М.: Арктогея-Центр, 2004.

Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

Дугин А.Г. Война континентов. М.: Академический проект, 2012.

Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.

Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого начала. М.: Академический проект, 2010.

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. 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. Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин. М.: Академический проект, 2018.

Дугин А.Г. Ноомахия. Образы русской мысли. Блик Софии и Русь Подземная. М.: Академический проект, 2019.

Дугин А.Г. Ноомахия. Океания. Вызов Воды. М.: Академический проект, 2018.

Дугин А.Г. Ноомахия. Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта. М.: Академический проект, 2019.

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. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект, 2010.
- Дугин А.Г. Теория многополярного мира. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.
- Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.
- Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986.
- Дюмезиль Ж. Религия Древнего Рима. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2018.
- Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995.
- Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2004.
- Иванов Вяч. И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 2000.
- Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства и науки. М.: Языки славянских культур, 2007.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. М.: Наука, 1965.
- Кардини Ф. Истоки Средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987.
- Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
- Кереньи К. Элевсин. М.: Рефл-бук, 2000.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Кн. 1 – 4. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2000 – 2011.
- Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
- Коринфский А. А. Народная Русь. Смоленск: Русич, 1995.
- Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010.
- Лесков Н.С. Повести. Рассказы. М.: Художественная литература, 1973.
- Максимов С.В. Нечистая, невѣдомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903.
- Малькова Т.Н. Учетное и экономическое наследие Великого Новгорода. СПб.: СПбГУСЭ, 2011.

- Мамлеев Ю.В.* Голос из ничто. М.: Московский рабочий, 1991.
- Мамлеев Ю.В.* Черное зеркало. М.: Вагриус, 1999.
- Мамлеев Ю.В.* Шатуны. М.: Терра, 1996.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956.
- Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М.: КДУ, 2011.
- Номокано́н при Большо́м Требни́ке. М.: Типография Г. Лиснера и А. Гешеля, 1897.
- Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002.
- Памятники старинной русской литературы. Вып. 1. СПб.: Типография П.А. Кулиша, 1860. С. 307 – 308.
- Петрухин В.Я.* Русь в IX – X веках: от призвания варягов до выбора веры. М.: Форум; Неолит, 2012.
- Пирс Ч.С.* Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года. М.: РГГУ, 2005.
- Пирс Ч.С.* Принципы философии. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
- Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1990 – 1994.
- Платонов А.П.* Собр. соч.: В 8 т. М.: Время, 2009 – 2011.
- Плотин.* Эннеады. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995.
- Полное собрание русских летописей. Т. II. М.: Языки русской культуры, 1998.
- Пропл В.* Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). М.: Лабиринт, 1999.
- Пропл В. Я.* Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001.
- Пропл В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000.
- Пропл В.Я.* Русские аграрные праздники. СПб.: Азбука; ТЕРРА, 1995.
- Пропл В.Я.* Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 2006.
- Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 1995.
- Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М.: Академический проект, 2013.
- Савицкий П. Н.* Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.
- Славянская мифология. Энциклопедически словарь. М.: Эллис Лак, 1995.
- Сологуб Ф.* Собр. соч.: В 8 т. М.: НПК «Интелвак», 2004.
- Стоглав. СПб.: Воскресенье, 1997.
- Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 1 – 2. М.: Типография товарищества «Общественная польза», 1863.
- Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. М.: Художественная литература, 1978 – 1985.
- Топоров В.Н.* Балтийские и славянские языки. Кн. 1 – 2. М.: Языки славянских культур; Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
- Трубачев О.Н.* Indoarica в Северном Причерноморье. М.: Наука, 1999.

Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.

Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во МГУ, 1982.

Устрялов Н. Национал-большевизм. М.: Эксмо, 2003.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1986 – 1987.

Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. М.: Прогресс-Традиция; Evidentis, 1995 – 2004.

Фирдоуси А. Шах-Наме. Критический текст. Т. 1 – 9. М.: Академия наук, 1960 – 1971.

Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989.

Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Т. 3. Киев: Дух и Литера, 1998.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сad, 1994.

Хара-Даван Э. Русь монгольская. Чингисхан и монголосфера. М.: Аграф, 2002.

Чередникова М.П. «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М.: Лабиринт, 2002.

Широкогоров С.М. Избранные работы и материалы. Кн. 1. Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2001.

Шляйермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004.

Шмитт К. Диктатура. СПб.: Наука, 2005.

Шпенглер О. Закат Европы. М.: Наука, 1993.

Эвола Ю. Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016.

Эвола Ю. Йога могущества. М.: Тотенбург, 2017.

Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2016.

Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.

Элиаде М. Окультизм, колдовство и моды в культуре. Киев; М.: София; ИД «Гелиос», 2002.

Эткинг А. Хлыст. Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 1998.

Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: Когито-Центр, 2010.

Юнг К.Г. ЭОН. Исследование о символической самости. М.: Академический проект, 2009.

Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006.

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

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

Dumézil G. Le festin de l'immortalité. Étude de la mythologie comparée indoeuropéenne. P.: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1924.

Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: Dunod, 1993.

Gasparini E. Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi. V. 1 – 3. Firenze: Firenze University Press, 2010.

Gumplowicz L. Der Rassenkampf, soziologische Untersuchungen. Innsbruck: Wagner, 1883.

Jakobson R. Selected Writings.. The Hague: Mouton, 1962 – 1985.

Lamb Harold Albert. Genghis Khan: The Emperor of All Men. L.: Thornton Butterworth Ltd, 1936.

Lévi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. P.: Mouton, 1967.

Łowmiański H. Religia Słowian i jej upadek VI – XII. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1979.

Pokorny J. Indogermanische etymologisches Wörterbuch. Bern; München: Francke Verlag, 1959.

Symeon Neos Theologos. Hymnen. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1976.

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

Xiaofei Kang. The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China. N.Y.: Columbia University Press, 2006.

Summary

Russian identity consists of two different poles — the state and the people. The peculiarity of the Russians is that these poles are arranged in accordance with two completely different paradigms — connected with logos of Apollo and logos of Dionysus. In the Russian state until the beginning of the era of modernization and westernization in the 18th century, the Apollo Logos undoubtedly prevailed. At the same time, the overwhelming majority of the Russian peasant population was a carrier of an alternative culture built on the principle of Logos of Dionysus. The Russian dream was to unite these two Logos in the paradoxical project of the Kingdom of Earth, combining both — the immanent and transcendental horizons in the Russian union of Apollo and Dionysus.

Оглавление

Часть I. Русский горизонт

Глава 1. На подступах к русскому Логосу	5
Русское начало и «Ноомахия»: завершение проекта	5
Влияние различных цивилизаций и наложение горизонтов	6
«Обществоведение для граждан Новой России»	12
«Социология русского общества»	13
«Археомодерн»	14
«Метафизика Благой Вести»	15
«Русская Вещь»	16
«Этносоциология»	17
«Основы геополитики» и «Геополитика»	20
«Геополитика России»	21
Основы евразийства	22
«Теория многополярного мира» и «Международные отношения»	24
«Четвертый Путь»	25
«Возможность русской философии»	29
К ноологии русского общества	31
Глава 2. Дедукция русского горизонта и контуры самобытности	34
Восточные славяне в горизонте Восточной Европы	34
Цивилизация Великой Матери: Вселенная русского крестьянства	39
Мать-Сыра Земля: ключевой гештальт «русского матриархата»	41
Индоевропейский фактор	42
Русский вампир	45
Иранские влияния	48
Крестьянский Бог и русский гендер	50
Туранский фактор	52
«Цивилизация Деметры»	60
Мир как фундаментальный экзистенциал русского Дазайна	67
Глава 3. Русское христианство и его историал	72
Христианизация Руси и русское православие: двойная семантика	72
Фазы русского православного историала	75
Глава 4. Россия и Европа — ноология модернизации	84
Европейский Модерн: Англия и Франция	84
Европейский консерватизм: католицизм и пруссачество	86
Модерн: пришествие Кибелы	88

Глава 5. Русская структура и русский историал — предварительная версия	91
У истоков русской истории	91
Народ и Государство: семантическая секвенция	96
Гипотеза русской структуры	101
Глава 6. Русский Элевсин: крестьянский историал и мистерия зерна ...	109
Элевсинский сюжет	109
Закрывать глаза, чтобы увидеть свет	110
Два дара и тайна того, что в корзине	115
Бездна скорби и неожиданный Сын	120
К Элевсинской полночи: народный историал	122
Часть II. Русская Мать	
Глава 7. Основания: Русская Мать	131
Следы матриархата: русская Навь	131
Навь становится Матерью	136
Мокошь: двойная герменевтика	138
Женский календарь Древней Руси	144
Баба-Яга: Великая Мать Смерти	147
Бабы богомерзкие: языческое сопротивление русских женщин	153
Русские ведьмы и матриархальные таксоны	156
Глава 8. Дурак и Змей: русский ноктюрн	163
Гештальт идиота: Иван-дурак и его палимпсест	163
Змей: огонь и вода	167
Змей из яйца	171
Трансформации образа Змея (офиомахия)	175
Кощей Бессмертный — традиции русского вампиризма	177
Календарь мертвецов	183
Микула Селянинович: крестьянская важность	191
Язык русской Ночи: отношение к Смерти	193
Глава 9. Женские гештальты в народном христианстве	198
Христианство: атаки против Нави	198
Вавилонская Блудница и «душительница детей»	199
Пресвятая Богородица: небесная женственность	202
Женские святые и календарь	206
Общая морфология женских гештальтов	211
Часть III. Русский Отец	
Глава 10. Индоевропейская вертикаль в древнерусской религии	217
Славяне и трехфункциональная структура	217
Иван-царевич: царь-жрец	222

Русь богатырская.....	224
Святогор, Волотомон и чуды.....	228
Пантеон Владимира	231
Глава 11. Патриархальные гештальты в народном христианстве	239
Христианизация: укрепление Логоса Аполлона	239
Слои народного христианства	242
Трое святых	246
Святой Никола: русский экзистенциальный святой.....	250
Никола — русский Бог	255
Егорий: русский демиург	258
Илия: грозный гештальт Неба.....	266
Михаил-архангел.....	270
Русская структура	272
Часть IV. Морфология русской структуры	
Глава 12. Русское пространство: территория или Земля?	279
Герменевтический дуализм: метафора сумерек	279
Суперпозиция уровней: Земля и Государство.....	283
Двоеверие: границы концепта.....	286
Пространство как административная территория для сбора налогов: закрепощение крестьян.....	290
Пространство как жизненный мир: народ и Земля.....	293
Дань: сакральная жертва или материальный сбор	295
Глава 13. Государственное время и крестьянская вечность.....	299
Государство как время и их метаморфозы.....	299
Сожжение времени	306
Глава 14. Русский субъект и архетипы русского пола.....	312
Государственный человек: индоевропейская субъектность высших сословий.....	312
Человек Земли: антропология Предка	316
Буйный Ветер: русский субъект.....	319
Гендер русской элиты: аполлонический стиль.....	322
Русские бастарды: свидание с духами.....	323
«Домострой» и крестьянство	325
Дионисийская парадигма русского крестьянства	328
Матриархат как новое явление русского историаля.....	334
Часть V. Мир, существование, бытие	
Глава 15. Суперпозиция двух русских вселенных.....	339
Свет или мир: экзистенциальная драма русского Дазайна.....	339
Язык Государства	345

Тезаурус и семантика русского света	347
Всеобщность крестьянского мира	352
Метафизика дома	355
Народный ангел и Мать-Суббота (метафизика избы в поэзии Н. Клюева)	357
Царство леса (каннибальские метафизики)	363
Люди-медведи: диалектика перспектив	366
Внечеловеческая антропология русского народа	370
Русский миф	375
Морфология Проппа: русское прочтение секвенции волшебной сказки	379
Глава 16. Русский телос: бытие-к-смерти и бытие-к-свадьбе	386
Человек и его смысл	386
Тройственная семантика венца	388
«Путь богов» и «путь предков»	391
Вертикальная телеология: смерть как трансфигурация	392
Русский крестьянин: брак как телос	395
Бытие-к-свадьбе	399
Свадьба и русский историал: к брачному Концу Света	405
Глава 17. Русская феноменология и русское бытие	411
Русское начало: экзистенциальный анализ и ноология	411
Три слоя русской философии: рестроспекция и программа	416
Логос русской элиты	422
Философия Ветра и диалектика Софии	424
Мысли русского демона: Юрий Мамлеев	426
Заключение. Русская идентичность и диалектика русского историала	433
Герменевтический круг: Dasein и историал	433
История как поэма, интенциональность и ноология	435
Две линии русского историала	438
Время государства: версии линейности	441
Время народа: перифора	444
В кадре Великой Матери	448
Литература	450
Summary	457

**Книги издательства
«Академический проект»**

Дугин А.Г.

Ноомахия: войны ума.

Русский Логос II.

Русский историал. Народ и государство в поисках субъекта

(967 с.)

Во втором томе трилогии, посвященной русскому Логосу, исследуется русский историал. Историал — это последовательность смыслов, тогда как история есть последовательность фактов и событий. Автор выстраивает структуру русской истории как сложное, подчас противоречивое, русское высказывание, представляющее собой миссию, ориентированную в Русское Будущее, чье содержание обусловлено и обосновано русским прошлым. В соответствии с представлением о двух полюсах русской идентичности — Государстве и народе — автор разбирает эволюцию и взаимоотношения между собой двух субъектов (государственного и народного). На основании реконструируемой диалектики выдвигается проект семантики Русского Будущего.



Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

- Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела
- Геософия: горизонты и цивилизации
- Эллинский Логос: Долина истины
- Византийский Логос: Эллинизм и Империя
- Латинский Логос: Солнце и Крест
- Германский Логос: Человек апофатический
- Французский Логос: Орфей и Мелюзина
- Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект
- Восточноевропейский Логос
- Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала
- Цивилизации Нового Света
- Логос Турана: индоевропейская идеология вертикали
- Горизонты и цивилизации Евразии: индоевропейское наследие и следы Великой Матери
- Иранский Логос: Световая Война и Культура Ожидания
- Великая Индия: Цивилизация Абсолюта
- Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай
- Хамиты. Цивилизация африканского Норда
- Логос Африки. Люди черного солнца
- Океания. Вызов Воды
- Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль
- Неславянские горизонты Восточной Европы: Песнь упыря и голос глубин
- Русский Логос I. Царство Земли. Структура русской идентичности
- Русский Логос II. Русский историа. Народ и государство в поисках субъекта

Ноомахия — война в сфере ума. Автор «Ноомахии» рассматривает человеческую историю и современность как непрекращающуюся войну многообразных цивилизационных проектов, основанных на трех ноологических парадигмах (трех Логосах — Аполлона, Диониса, Кибелы). Панорама человечества предстает в полноте и многообразии диалогов, комбинаций, юстапозиций, взаимных поглощений и аннигиляций указанных Логосов, рождающих множественные типы рациональности, мифологии, философии, религии, метафизики, плюральность цивилизационных конструкций...

Русская идентичность состоит из двух различных полюсов — Государство и народ. Особенность русских в том, что эти полюса устроены в соответствии с двумя совершенно различными парадигмами. В русском государстве до начала эпохи модернизации и вестернизации в XVIII веке безусловно преобладал Логос Аполлона. При этом подавляющее большинство русского крестьянского населения было носителем альтернативной культуры, построенной по принципу Логоса Диониса. Русская мечта заключалась в том, чтобы объединить эти два Логоса в парадоксальном проекте Царства Земли, сочетающем и имманентный и трансцендентный горизонты в русском союзе Аполлона и Диониса.