



А.Г. ДУТИН

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

ЛОГОС ЕВРОПЫ



АНГЛИЯ
ИЛИ
БРИТАНИЯ?

●
МОРСКАЯ
МИССИЯ
И
ПОЗИТИВНЫЙ
СУБЪЕКТ



А.Г. Дугин

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

АНГЛИЯ ИЛИ

БРИТАНИЯ?

МОРСКАЯ МИССИЯ

И ПОЗИТИВНЫЙ СУБЪЕКТ

«Академический проект»

Москва, 2015

Печатается по решению кафедры социологии
международных отношений социологического факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова

Рецензенты:

В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;

Э.А. Попов, доктор философских наук

Научный редактор:

Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук

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

Дугин А.Г.

Д 80

Ноомахия: войны ума. Англия или Британия? Морская миссия
и позитивный субъект. — М.: Академический проект, 2015. — 595 с.
ISBN 978-5-8291-1795-5

Книга посвящена исследованию английской идентичности, которую автор рассматривает как продукт интенсивного и драматического диалога между кельтским и германским началами в контексте англо-британской цивилизации. Англо-британский Dasein, согласно автору, не конституирует самостоятельного Логоса (в отличие от немецкого и французского Логосов), но представляет собой уникальное, подчас конфликтное сочетание того и другого. Согласно автору, ведущая роль Англии в выработке и продвижении в планетарном масштабе парадигмы Нового времени является логическим следствием внутренней конфликтности англо-британской цивилизации, на определенном этапе сформулировавшей набор главных принципов Модерна: номинализм, научно-материалистическая картина мира, либерализм, рынок, индивидуализм, талассократия.

Книга продолжает серию работ «Ноомахия», которая ставит своей целью исследовать соотношение трех Логосов (Аполлона, Диониса, Кибелы) сквозь историю различных цивилизаций. Эта работа конкретизирует и дополняет второй раздел («Логос Европы») проекта «Ноомахия».

УДК 1/14;008

ББК 87;71

© Дугин А.Г., 2015

© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2015

Введение. Англия: родина «современного мира»

Книга «Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект» входит в проект «Большая Ноомахия» и продолжает серию более подробного исследования Логоса Европы, который в общих чертах описан в работе «Ноомахия. Логос Европы»¹ и далее развит в книгах «Германский Логос. Человек апофатический»² и «Французский Логос. Орфей и Мелюзина»³. Европа с эпохи Средневековья по настоящее время строилась вокруг двух главных исторических полюсов — германского (на Востоке) и французского (на Западе). Они предопределили внутреннее семантическое напряжение европейского историаля в последнее тысячелетие, составили основу его структуры. Мы видели, что германская идентичность и французская идентичность нашли свое выражение в двух своеобразных и самобытных Логосах — германском и французском. Оба этих Логоса представляли собой два варианта развития индоевропейской парадигмы и по мере своего развертывания привели к довольно различным финальным формам. Из диалектики германского и кельтского начала сложилась семантика всей западноевропейской истории вплоть до того момента, когда обе эти линии — становление Западной Европы в целом — достигли критической точки и состоялся разрыв с древнейшей индоевропейской (аполлоно-дионисийской) традицией, составлявшей ядро средиземноморской, греко-римской, а позднее христианской культуры. Новое время стало началом конца Европы и моментом проявления изнутри европейского культурного пространства обратной парадигмы — анти-Европы, создаваемой на основе Логоса Кибелы, титанизма, материализма и структур из цикла Великой Матери. Как анти-Европа рождалась из французского гештальта Орфея и Мелюзины, и как германский эсхатологический героизм и апофатическая антропология трансформировались постепенно в архетипические фигуры, сюжеты и метафизические

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Европы. М.: Академический проект, 2014.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.

процедуры Нового времени, мы рассмотрели в предыдущих работах. В данной книге мы обратимся к изучению историала, Dasein'a и ноологической идентичности Англии.

Порядок рассмотрения внутренних полюсов западно-европейской культуры не случаен. Германцы были создателями главной, магистральной линии западно-европейской государственности, начиная с королевства франков и династии Меровингов. Их влияние решающим образом повлияло на политическую структуру Европы с эпохи Средневековья и падения Империи Запада. Германский элемент составил ядро политических элит большинства (если не всех) европейских Государств, и Логос Германии¹ стал метафизической осью, воплощающей на новом этапе магистральную линию развертывания вертикальной индоевропейской традиции, суммируя собой (как это ясно показывает М. Хайдеггер) судьбу (западно-) европейского Логоса в целом. Кельты были другим, не менее важным по культурному значению компонентом западно-европейской идентичности и во многом повлияли на ее структуры также с эпохи Средневековья, постепенно увеличивая влияние своих архетипических фигур по мере наступления Нового времени. Чем ближе к Новому времени, тем отчетливее мы видим в Западной Европе влияние кельтского фактора. Это явление мы назвали кельто-Модерном. Как мы видели в книге «Французский Логос»², кельтская модернизация имела в то же время глубоко архаические корни и была парадигмально созвучна древнейшим культурным пластам и мифологическим (психологическим) слоям населения Старой Европы (М. Гимбутас) до прихода на ее территорию индоевропейских народов.

Том «Ноомахии», посвященный Англии, логически оказывается третьим в этой последовательности, так как история и народ Британских островов отчетливо обнаруживают наличие двух внутренних полюсов — германского (англосаксы) и кельтского (бритты, галы). Таким образом, англо-британский историал представляет собой наложение двух Логосов и двух идентичностей — германской и кельтской, чьи наиболее полные выражения мы находим в континентальных культурах Германии и Франции. Два этих полюса и диалектические отношения между ними станут основной темой данного исследования. Мы дали ему название в форме вопроса, поскольку баланс соотношения между германским и кельтским началами и эволюция их содержания в историческом процессе является проблематичным. Этот вопрос не должен получать однозначного

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

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

ответа, так как именно открытость данной проблематики и составляет нерв англо-британского историала, который продолжает быть дьящимся процессом и сегодня (актуальная борьба Северной Ирландии, Шотландии и Уэльса за независимость от Лондона). Вместе с этой открытостью финального результата в отношении англо-британской идентичности, что не позволяет говорить собственно о наличии самостоятельного «английского Логоса», культура Англии, ее геополитическая мощь и ее цивилизационные установки и ориентиры оказали на европейскую — и шире, мировую — историю колоссальное влияние. Это влияние неуклонно росло в Новое время, достигнув своего апогея в XX веке. Кельто-Модерн дошел до своей высшей точки именно в Англии, и Новое время в значительной мере стало проекцией английской идентичности на обширные массивы человечества, через колониальные практики достигнув самых далеких уголков планеты. Англия стала родиной «современного мира» (Модерна), предопределив его контуры геополитически, политически, стратегически (с одной стороны) и культурно, идеологически, экономически, философски, социально (с другой). Модерн во всех его проявлениях, включая политику, экономику и науку, имеет ясно различимые английские корни, а доминирующая с конца XX века в мировом масштабе идеология, либерализм, является воплощением английского духа в его эсхатологическом оформлении. Поэтому значение Англии для всей Западной Европы начиная с XVI века становится ключевым и центральным. Это масштабное планетарное измерение и подчеркнуто в формуле «Морская Миссия», что отражает глобальность влияния английской идентичности в колониальную и постколониальную эпохи. Морской эта миссия является не просто с точки зрения географии Британской империи, но с точки зрения талассократического содержания. Англия является самой успешной и влиятельной формой «Морского Могущества» (Sea Power) в истории, что отражает не просто «историческую случайность» (на самом деле, исторических случайностей не бывает, если мы говорим об истории, то имеем в виду семантическую секвенцию, то есть что-то принципиально неслучайное), но цивилизационную закономерность. А раз так, то у этой закономерности должно иметься метафизическое обоснование, которое можно выразить на языке философии и антропологии. Это мы и предполагаем, вводя понятие «позитивного субъекта» как антропологический ключ к своеобразной английской метафизике, предопределяющей процессы становления английской философии (номинализм), религии (англиканство и пуританизм), науки (Королевское общество), идеологии (либерализм). Английская идентичность имеет дело с закрытым субъек-

том, то есть с индивидуумом, надежно защищенным от вызовов двух бездн — внешней и внутренней. Внешняя бездна конституирует, как мы видели, основу французского Логоса. Внутренняя — немецкого. Английский субъект оказывается строго между двух этих полюсов, что и составляет его уникальность и особенность, обосновывающая метафизически центральность фигуры индивидуума, к которой сводится и из которой разворачивается все содержание английской версии Модерна (либерализм), постепенно выигравшей битву за смысл современности у других (континентальных, левых или правых) его версий.

Важность данного тома «Большой Ноомахии» состоит в том, что он позволяет локализовать и идентифицировать историческую и географическую (геополитическую) структуру того, что мы сегодня воспринимаем как «универсальное», «само собой разумеющееся» или «всеобщее». Концепты «либерализма», «демократии», «прав человека», «рынка» и т. д., ставшие безусловными нормативами для всего человечества, имеют строго фиксируемые английские корни. Именно Англия породила ту цивилизацию, которая вначале утвердилась на Западе, а затем стала восприниматься как нечто «всеобщее», «общечеловеческое». Но мы видели в других томах «Ноомахии», что современность строится на принципах и основаниях, прямо противоположных тем, которые лежат в основе изначальной европейской идентичности. Современная Европа по своей семантике есть анти-Европа. Следовательно, Англия, как родина «современного мира», в решающей мере ответственна за фундаментальную смену ноологических парадигм: от Европы к анти-Европе, от традиции к Модерну, от аполлоно-дионисийского Логоса к Логосу Кибелы. Англия, изначально будучи явлением локальным и историческим, сегодня начинает представляться чем-то глобальным и универсальным, так что мы постепенно забываем, что имеем дело не с общечеловеческими ценностями, но с ценностями специфически английскими. Отсюда вытекает особое значение углубленного изучения английской идентичности, ее экзистенциальной и метафизической структуры. Исследуя диалектику англо-британского историала, мы исследуем генезис самой современности, а значит, и самих себя в той мере, в какой мы принадлежим — тем или иным образом — к стихии современного мира.

Часть 1. Англия или Британия?

Битва Драконов

Морская миссия

Позитивный субъект

От Британии к Англии: этноты и Государства

Британия vs Англия: ключ к дешифровке историала

Англия, ставшая одной из главных европейских держав в новой истории, в отношении средиземноморской цивилизации представляла собой в древности далекую северную периферию.

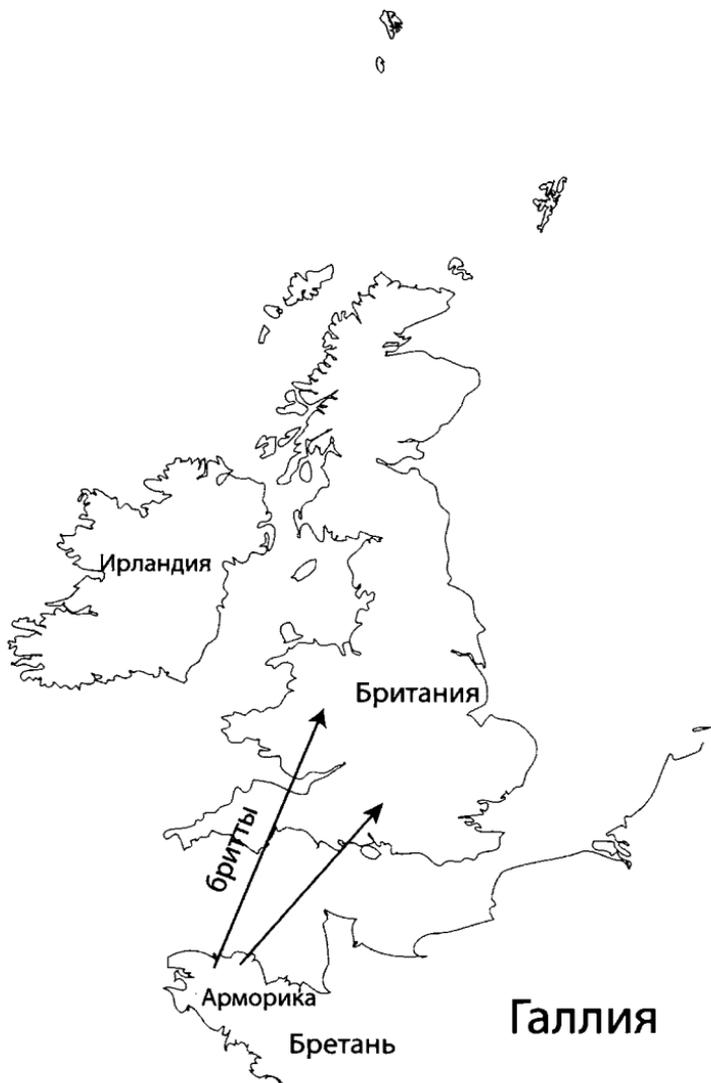
С середины II тысячелетия и в течение всего I тысячелетия от Р. Х. кельтские народы расселились по всему пространству Западной и Центральной Европы и полностью заняли территорию Британских Островов (в том числе Англии, Шотландии и Ирландии). Возможно, до кельтов на этих землях проживало автохтонное доиндоевропейское население, относимое М. Гимбутас и Р. Грейвсом к категории «Старой Европы»¹ и к матриархальной культуре, а О. Шпенглером — к Атлантической протоцивилизации. По одной из версий, их потомками были пикты, у которых сохранился обычай передачи королевской власти по женской линии, и ирландские круитни.

В любом случае в истории первым отчетливо различимым этническим и культурным слоем Британии были кельтские племена. От бриттов скорее всего и пошло название «Британия», «страна бриттов». По другой версии название «Британия» ведет от Pryden (как валлийцы называли пиктов) и, соответственно, от «страны пиктов» — Prydain.

Кельты появляются в Британии и примыкающих к ней островах с IX – VIII веков до Р.Х., прибывая с континента и расселяясь по территории острова. Последним кельтским племенем, переселившимся в Британию в 70-е годы до Р.Х. были белги.

Британия и Франция представляли собой вплоть до XV века общее социально-политическое и этнокультурное пространство, в котором различались только пропорции соотношения кельтских масс и германских элит (франков у галлов, англо-саксов и ютов,

¹ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОСС-ПЭН, 2006; Грейвс Р. Белая богиня. Поэтическая мифология. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.



Распространение бриттов в Британии, согласно «Англосаксонским хроникам»



Древнейшее население Британии

а позднее романизированных норманнов в Англии) — во Франции возобладали «народная латынь», в Англии — версия германского языка, на основе которой позднее сложился современный английский. Британия, таким образом, была изначально *органической частью Великой Кельтиды*, и кельтские мифы, обряды и символы относились почти в равной степени к галлам и британцам (то есть ко всему кельтскому населению Британских островов).

Территории Британии с древних времен были населены тремя древнейшими группами племен — кельтами бриттами (бригантами и белгами, включающими множество племенных подгрупп¹), также кельтами скоттами/гэлами² и пиктами, чья этническая принадлежность достоверно не установлена. Некоторые исследователи полагают, что пикты были также кельтами, но большинство считает их докельтским населением. Бритты населяли остров в южной и центральной его частях. Скотты расселились к северу и западу (включая Ирландию) от бриттов, а на самом севере обитали пикты.

В «Англосаксонских хрониках», составленных по велению короля Альфреда Великого (ок. 849—899/901), начиная с 890 года по Р.Х. о первых жителях Британии говорится: «Первыми обитателями острова были бритты, которые пришли из Арморики»³, полуострова на северо-западе Франции, где находится современная Бретань.

В истории Англии огромную роль сыграло ее северное местонахождение. В I веке по Р.Х. Британские острова были завоеваны римлянами, за исключением Шотландии, оставшейся независимой. Но при этом контроль Рима над этими землями был гораздо менее плотным, чем над расположенной ближе к Италии Галлией (особенно Нарбонной или Провансом), и это сказалось на том, что латынь и римская культура как таковые среди местного населения были не так распространены.

В III по Р.Х. веку начались набеги англов с континента. Тем не менее владычество Рима длилось до начала V века.

После этого римские легионы покинули землю Британии и ее территория разделилась на множество относительно независимых политических образований — бриттских Государств.

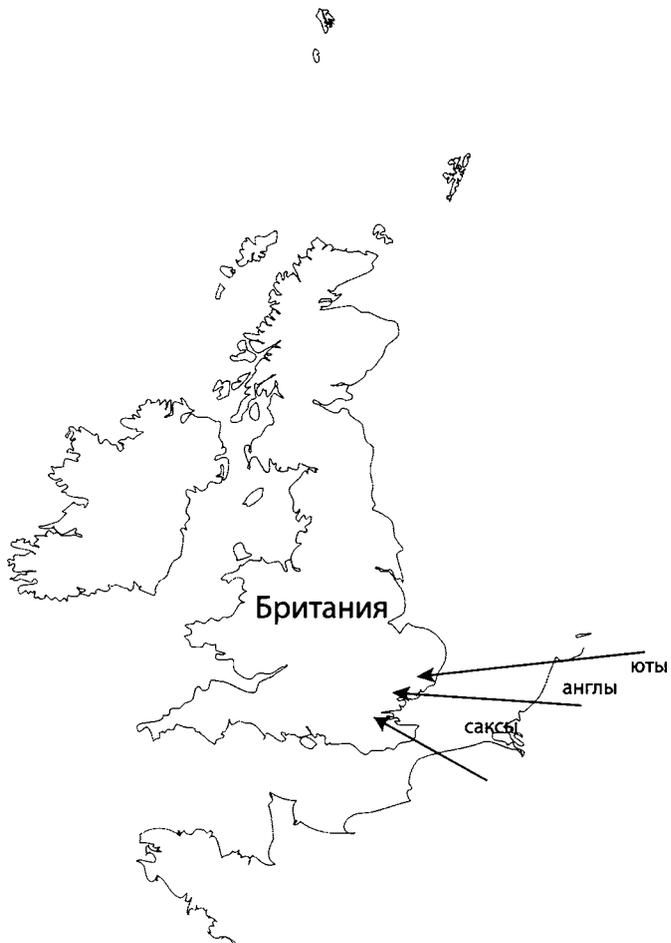
¹ Они, как и галлы Франции, относились к категории п-кельтов, отделившись от другой ветви — к-кельтов, еще до прибытия на Британские острова.

² Гэлы, коренное население Ирландии и Шотландии, относятся к группе к-кельтов.

³ *Бега Достопочтенный*. Церковная история народа англов. СПб.: Алетей, 2001.



Древние Государства на территории Британии и Ирландии



Вторжение германских племен (англов, саксов, ютов) с III века по Р.Х.

Эти Государства враждовали между собой вполне в духе традиционных для кельтов нравов.

Принципиально важным для истории Британии было вторжение германских племен на территорию острова. Оно происходило в Юго-Восточной части, приблизительно соответствующей современному расположению графства Кент.

С 477 года германские племена англов, саксов и ютов постепенно захватили значительную часть территории острова, образовав 7 германских королевств — Гептархию, куда входили:

- Уэссекс (королевство западных саксов), основанный Сердриком и Синдриком;
- Суссекс (королевство южных саксов), первым королем которых был Эла, победивший кельтов у Меркредесбурна (485 год);
- Эссекс (королевство восточных саксов — столицей его был древний кельтский город Каэр-Лундин, переименованный германцами в Люнденберг, что позднее дало Лондиниум и Лондон), основанный саксонским вождем Сэксой около 527 года, когда саксы победили кельтов;
- Кент (королевство ютов со столицей в Кентербери), первое германское королевство, основанное в 475 году вождями саксов (по другой версии — ютов) Хорсой и Хенгистом, приглашенными как союзники для защиты от скотов и пиктов бриттским королем Вортингером, позднее взявшим в жены дочь Хенгиста, Ровену;
- Восточная Англия (королевство восточных англов), небольшое королевство, управлявшееся с VII века династией Вуффингас;
- Нортумбрия (королевство северных англов), возникшая на основе двух королевств Берниции и Дейры;
- Мерсия (королевство западных англов), первым королем которого был легендарный Икел и его брат Винта.

Государство Уэссекс, образовавшееся в 519 году, стало центром интеграции Государств Гептархии в единое королевство, Англию, как политическое ядро всего острова под властью англосаксонской аристократии. В VII веке Уэссекс был обращен в христианство королем Кенвалом. А в IX веке Альфред Великий стал первым королем Англии, объединившим под своей властью как территории Гептархии, так и значительную часть бриттских Государств.

На первом этапе однако параллельно Гептархии на территории Британии продолжали существовать кельтские Государства — Дал Риада (включающая Западную Шотландию и часть Северной Ир-



Гептархия англосаксов и соседние Государства в V веке

ландии), Гододин (с центром в Дин-Эйдин, современный Эдинбург), Стратклайд (на юге Шотландии), несколько политических королевств Уэльса, пиктское Государство Фортриу (на Северо-Востоке Шотландии) и многие другие.

Таким образом, уже в V – IX по Р.Х. веках в Британии сложилась политико-территориальная структура, частично сохранившаяся и в последующие столетия. Юго-Восток острова был основным плацдармом высадки германских племен; отсюда они распространялись вглубь Британии, в конце концов образовав политическое ядро под властью германской знати (англов, саксов, ютов). При этом важно подчеркнуть, что германцы правили населением, преимущественно состоящим из кельтов, и в пространстве Гептархии мы имеем дело с германо-кельтским этнокультурным полем. С точки зрения языка, постепенно в англосаксонской зоне начинает доминировать немецкий язык, вытесняя кельтский. До какой степени этот процесс сопровождается пропорциональным ростом собственно этнического населения англов, саксов и ютов, определенно судить сложно. Так, в Государстве франков немецкая элита отчасти растворялась в латинизированных галлах (Франция, Нормандия), отчасти правила над территориями с германским населением (Голландия, Фландрия и, собственно, Германия), а отчасти существовали смешанные зоны, причем в них могли идти противоположные (этнические, культурные и лингвистические) процессы — как германизации кельтов, так и кельтизации германцев. В Древней Англии германским ядром (то есть собственно «Англией» — как Государством англов, а значит, германцев) были территории Юго-Востока и Центра.

Параллельно Гептархии на западе и севере острова сложились устойчивые анклавы кельтских политических образований, то есть Государств, населенных преимущественно или исключительно кельтами и управляемых автохтонными кельтскими династиями. Они представляли собой несколько иную этносоциологическую структуру — «Британию», состоящую из нескольких кельтских Государств. «Британия» была менее консолидирована, нежели «Англия» (Гептархия), и состояла из нескольких, в свою очередь, разделенных политически зон:

- Пиктское Государство Фортриу, позднее объединившееся со шкоттами в пикто-шотландское Государство Альба;
- собственно Шотландия (Стратклайд);
- Дал Риад, представляющий собой особую политическую и этнокультурную зону, куда входили часть территорий Западной

Шотландии, ряд островов (в частности, остров Мэн) и отдельные зоны Северной Ирландии — здесь было сильно влияние ирландской культуры, языка и этноса;

- Бриттские государства Уэльса, расположенные на юго-западе острова — Гвент, Повис, Гвинедд, Дюфед и т. д.;
- Корнуэльская Думнония и т. д.

К «Британии» следует причислять автохтонов острова пиктов, контролировавших север острова и часто совершавших набеги на остальные территории — как во времена римлян, которые построили для защиты от них оборонительные валы, так и после их ухода — в эпоху бриттов и англосаксонских завоеваний. «Британия» и «Прайден» (совокупное название пиктов) представляли собой архаическую культуру острова. Англия строилась как проекция германских племенных политических форм. При этом четких границ друг с другом Британия и Англия не имели. Довольно однородное кельтское в своем большинстве население проживало на всей территории острова, а постепенная политическая централизация развивалась по линии нарастания могущества англосаксонской элиты, которой отчаянно и много столетий сопротивлялась более древняя кельтская вольница. Таким образом, *диалектика британского и английского начал оставляет ключ к дешифровке историчала Британии/Англии*. Она предопределяет отношение Англии с Шотландией и Уэльсом, а также британско-ирландские конфликты и противоречия. Определенным образом эти тенденции мы видим вплоть до настоящего времени, например в борьбе ирландцев с англосаксами за освобождение Северной Ирландии (включая вооруженные формы, практикующиеся Ирландской Республиканской Армией), в этносепаратистских тенденциях Уэльса или мирных попытках Шотландии получить политическую независимость. Хотя этот конфликт сегодня не является острым, он дает о себе знать и сегодня, он отражает глубинные линии судьбы всей англо-британской цивилизации. *Британия vs Англия является формулой английской идентичности*, с которой мы будем неоднократно сталкиваться при обзоре идентичности той культуры, которую мы рассматриваем в этой книге.

Формула «Британия vs Англия» указывает на два типа политической организации. Обе они представляют собой версии трифункционального индоевропейского общества, но трактуемого несколько различно: *кельты более анархичны и менее склонны к централизации, нежели более дисциплинированные, тяготеющие к порядку и вертикальной организации немцы*. В социологии воображения

Ж. Дюрана¹ это различие фиксируется на примере контраста режимов воображения (имажинэра): диурна — для германцев, драматического ноктюрна — для кельтов². Диурн жестко консолидирует свою собственную идентичность, не ставя под вопрос конституентность субъекта и, экстериоризируя негатив (смерть — ничто) в образе *врага*, ведет с ним как с «другим» беспощадную войну на уничтожение. В этом состоит английский (германский) аспект англо-британского *Dasein'a*. Здесь мы легко можем распознать базовый импульс к *политической централизации*, столь ясно прослеживаемый в истории средневековой Европы на примере создаваемых германскими племенами династий и Государств: после падения Рима и его особой *латинской* формы порядка (также диурнической) германское начало (германский диурн и более того — германский Логос) стало ядром и основной парадигмой создания подавляющего большинства (если не всех) европейских политий.

Драматический ноктюрен склонен к более нюансированной организации. В нем отсутствует как строго консолидированный субъект, так и целиком негативный «другой», поэтому политическая организация становится более *полицентричной*, обратимой и амбивалентной; вместо привативной оппозиции (Я vs не-Я) вступает в силу градуальная оппозиция с акцентированным промежуточным термином — Я — не-совсем-Я — совсем не-Я, где опосредующий термин (не-совсем-Я) сглаживает остроту противостояния, а также расширяет рамки Я, включая в них отчасти «другого». В контексте английской истории можно четко различить эти две экзистенциальные линии: английский (германский) привативный диурн и британский (кельтский) градуальный драматический ноктюрен. Из этих компонентов на каждом этапе в разных пропорциях складывалась историческая культурная идентичность англичан/британцев.

И сразу, несколько забега вперёд, можно сказать, что в отличие от Франции и Германии мы не можем говорить здесь о существовании «английского Логоса» как самостоятельного явления. Германский Логос *есть*, и он структурно един для всех германских народов, включая скандинавов, австрийцев, нидерландцев, германоязычных

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

² См.: *Hachet Pascale*. Les structures anthropologiques de l'imaginaire chez les Celtes et les Germains. <http://www.4pt.su/fr/content/les-structures-anthropologiques-de-limaginaire-chez-les-celtes-et-les-germains> (дата обращения 01.07.2015); Дугин А. Г. Ноомагия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015; Он же. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический проект, 2010.

швейцарцев и самих немцев. Но он же является, в конечном счете, и Логосом англо-саксов, ютов и норманнов, то есть английскую составляющую англо-британского Dasein'a он в значительной мере предопределяет. В какой — это более сложный вопрос, но тем не менее англо-саксы и юты своего Логоса не основали и основать не могли: они — самобытная и особая — но *часть германской культуры*. Французский Логос тоже *есть*. Он есть как кельтский Логос. И именно как кельтский Логос он присущ всем культурам, которые имеют кельтские корни — в том числе британской и ирландской. Поэтому в книге о Логосе Франции мы, в поисках выявления архаических структур французской идентичности, обращались к валлийским легендам или ирландским монахам. Британия — это нераздельная часть Большой Франции (как Галлии), хотя можно сказать и наоборот: Франция — часть Большой Британии (как страны бриттов, кельтов). Это одно этнокультурное поле, и на всем его пространстве преобладает французский Логос, понятый как галльский, и еще точнее — кельтский. О Франции и Британии вместе (включая Ирландию) можно говорить как о полюсах Великой Кельтиды.

Существует, несомненно, английский историзм, английская идентичность, английская культура, английский Dasein и английская рациональность, строго отличные от соответствующих французских и немецких. В этом нет сомнений. Но *особого английского Логоса нет*. Английская рациональность есть производная от двух автономных и могущественных Логосов — кельтского и германского. Поэтому формула этой рациональности может быть записана в следующем структурном виде: германский Логос/кельтский Логос, где «/» указывает на отношение, реляцию во всех смыслах, подобно тому, как в структурной лингвистике знак есть отношение означающего к означаемому.

С конца VIII века Англию постоянно атаковали скандинавские викинги, которым удавалось время от времени установить свой контроль над различными частями острова и отдельными малыми островами всего архипелага. Тем самым к англосаксам добавились новые германские завоеватели — норманны.

В начале XI века Англию ненадолго захватил датский король Свен Вилобородый (960 — 1014), сделав ее частью Датской Империи, включающей собственно Данию, Норвегию и Англию. Также какое-то время ею правил его сын Кнуд II Великий (994/995 — 1035), при котором Датская Империя превратилась в огромное Государство, включающее в себя «большое пространство» европейского Севера — от Скандинавии до Англии. Сын Кнуда Великого Хардекнуд (1018/1019 — 1042) стал последним датским королем Англии, после

чего корона вернулась к англосаксам (Эдуарду Исповеднику), но спустя немного времени после его смерти в Англию вторглись норманны во главе с Вильгельмом Завоевателем (1027/1028 – 1087), открыв тем самым новую страницу английской истории.

Концепт Англо-Британии и англо-британская рациональность

Как только мы идентифицировали принципиальный и фундаментальный дуализм англо-британской идентичности, все основные линии развертывания историала Англии приобрели четкую и однозначную структуру, в которой этот дуализм не просто присутствует (эксплицитно или имплицитно), но и является герменевтическим ключом и основой семантической интерпретации. *История Англии есть непрерывный непрекращающийся диалог между двумя Логосами — германским и кельтским (французским).* Этот диалог может быть конфронтационным, а может быть синтетическим, причем пропорции в каждую эпоху, и даже при каждом повороте английской истории меняются, и подчас довольно радикально. Но тем не менее ноологическое содержание английской истории, культуры и политики открывается через выявления в ней синхронного и диалектического действия германского и кельтского начал. Как только мы идентифицируем их и выявляем структуру их отношения, взаимодействия, конфликтов и сближений, мы можем достоверно восстановить культурную семантику этой перекрестной зоны европейской цивилизации, судьба которой стала начиная с определенного момента для всей Европы и даже для всего мира предопределяющей.

Определив этот дуализм Англии и Британии, мы столкнулись с терминологической трудностью: как отразить ее в обобщающем понятии? Если мы говорим о Британии, то невольно ставим акцент на кельтском полюсе, а если об Англии — то на германском. Позднее (в 1707 году) сходный вопрос решался в момент объединения Англии и Шотландии, в результате чего было принято наименование «Объединенное Королевство» (United Kingdom). Но использовать этот термин для более ранних этапов истории было бы необоснованным анахронизмом. Поэтому для описания того цивилизационного и исторического феномена, который мы здесь рассматриваем в оптике Ноомахии, мы предлагаем концепт «Англо-Британия». Этот концепт прекрасно вписывается в саму стилистику Ноомахии, выявляющую структуру войны Логосов. В целом в Ноомахии речь идет о борьбе трех Логосов, соотношения между которыми имеют верти-

кальную метафизическую структуру, часто, однако, трансформирующуюся в мифах и истории в более сложные и причудливые фигуры и позиции. Но принцип столкновения между собой Логосов и, соответственно, социокультурных, этнических, религиозных и политических зон, находящихся под их влиянием, распространяется и на более частные уровни, например на уровень цивилизаций и даже отдельных народов внутри общей цивилизации. И в этом смысле мы также имеем дело с оппозициями, хотя и другого масштаба и другой природы. Так, в истории Европы в целом мы видим на раннем этапе определенный ноологический дуализм между эллинским и римским началом, а с эпохи Средневековья ось Греция/Рим сменяется другой осью Германия/Франция или, иначе, германцы/кельты. Граница по Рейну, о которой говорил Лео Фробениус, выясняя картографию пола Солнца и Луны в разных цивилизациях, и которая, согласно ему, отделяет жестко патриархальную евразийско-туранскую структуру (представленную в Западной Европе ярче всего германцами) от «Старой Европы», с сильными матриархальными чертами (представленной кельтами)¹, соответствует линии разлома ноологии и является одним из важнейших моментов европейской Ноомахии, представляющей собой *битву германского Логоса с Логосом французским*. В лице Англо-Британии эта же ноологическая граница превращается в основное содержание историала, становится частично внутренней, а частично внешней (в отношениях Англии с Шотландией и особенно с Ирландией). Но в целом *Англо-Британия и есть поле кельто-германской Ноомахии*, вошедшей в самую сущность идентичности и предопределившей логику развертывания англо-британского историала.

При этом важно, что англо-британская культура и история не порождают свой особый «третий» Логос, который был бы автономным и от французского, и от германского. Англо-Британия есть ноологическая граница, цивилизация фронта, в которой мы видим диалектическое сочетание германского и кельтского Логосов в их оппозиционной динамике. Эта природа «пограничья» заложена в самой сути Англо-Британии как исторического явления. Вероятно, это предопределило и многие эпизоды колониальной истории, в ходе которой Англо-Британия как кельто-германский цивилизационный фронт способствовала появлению такой масштабной «цивилизации границ», как северо-американская, где, так же как и в самой Англо-Британии, мы снова встречаем все основные компоненты той же составной идентичности — англосаксонский, французский

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Европы.

и ирландский (кельтский). История США и Канады в значительной степени вписываются в общую логику Англо-Британии, являясь ее внешней проекцией.

Не представляя собой отдельный Логос, Англо-Британия тем не менее строит *уникальную культуру*, основанную на специфической рациональности, имеющей ряд существенных отличий как от германской, так и от французской. Эта англо-британская рациональность складывается постепенно и драматично, но, в конце концов, становится основой самостоятельной философской матрицы, не совпадающей ни с французской, ни с германской версиями. Нашей задачей будет как раз выяснение параметров этой рациональности, выявление и описание ее структур.

Миф об истоках: титаны и девы

Одной из первых систематизированных версий англо-британского историала, содержащей много мифологических сведений о происхождении культуры Древней Британии была появившаяся в XII веке «Истории британских королей»¹ (Historia Regum Britanniae) уэльского монаха Гальфрида Монмутского (ок. 1100 — ок. 1155). При этом он опирался на более ранние исторические тексты — на «Церковную историю народа англов» Беда Достопочтенного (VII века), хронику «О гибели Британии»² Гильды Премудрого (VI века), «Историю бриттов» Ненния³ (IX века), а также на кельтские генеалогии и легенды.

Согласно «Истории британских королей», изначально Британские острова были населены титанами или гигантами, чьим вождем был великан Альбион, по имени которого в древности называлась Британия, что сохранилось вплоть до названия шотландско-пиктского королевства Альба (с IX по XIII век), созданного после объединения гэльского Дал Риادا с пиктским Фортриу. В греческой мифологии говорится о титане Алебионе (или Альбионе) и его брате Бергионе (известном также как Деркинус), с которыми Геракл и его войско сражались в Лигурии после выполнения десятого подвига, когда гнали назад в Элладу стада Гериона из Иберии. Титаны описаны в хронике как жестокие и грубые существа, истреблявшие друг

¹ Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина. М.: Наука, 1984.

² Гильда Премудрый. О гибели Британии. Фрагменты посланий. Жития Гильды. СПб.: Алетейя, 2003.

³ Nennius. History of the Britons. London: Society for promoting Christian knowledge, 1938.

друга. Альбион же вышел из этой «гражданской войны титанов» победителем.

О появлении первых человеческих существ в Британии есть несколько разноречивых версий. Одна из них рассказывает о том, что правнук основателя Рима троянца Энея Брут, случайно убивший на охоте своего отца, был изгнан из своего царства. Во время ночевки в храме лунной богини Дианы он получил знамение искать в западном океане обетованную землю. Так, он вместе с верными спутниками добрался до острова титанов и победил Альбиона и уничтожил титанический род. После этого он, будучи прямым потомком троянцев, основал город Новая Троя, позднее переименованный в Лондон. Сам же остров стал называться в его честь — Британией. Это возведение своих истоков к Трое копирует римскую историю¹, и мы встречаем этот мотив во многих европейских раннесредневековых хрониках, например применительно к происхождению франкских королей² и т. д.

Другая версия повествует о дочерях Диоклетиана. Согласно ей, впервые Англия была заселена 33 «порочными дочерьми Императора Диоклетиана»³. Отец выдал их замуж за порядочных граждан, но они не хотели отказываться от своих порочных привычек и, сговорившись, ночью перерезали горло своим мужьям. Когда преступление вскрылось, их посадили в лодку, снабдив провизией на полгода, и отправили в открытое море. В конце концов они достигли берегов Британии и основали там свое царство (все признаки классического матриархата). На острове они вступили в связь с демонами и породили расу гигантов, населившую Британские острова. В библейском контексте британское племя гигантов было отождествлено с расой Гогов и Магогов (возможно, на основании фонетического сходства этих имен с кельтскими корнями).

Эта история созвучна греческому мифу о 50 дочерях египетского царя Данаая, Данаидах, которые также убили своих мужей, за что им предстоит вечно мучиться в царстве мертвых, наполняя гигантский сосуд без дна. Показательно, что имена жен царя Данаая включают в себя части света — Европа, Атлантия, Элефантида и т. д., что явно указывает на связь этой истории с сакральной географией. По Бахофену, миф о Данаидах (а равно и о 33 дочерях Диоклетиана) указы-

¹ Вергилий. Энеида // Вергилий. Собр. соч. СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», 1994.

² Хроники длинноволосых королей. СПб.: Азбука-классика, 2004.

³ У исторического римского императора Диоклетиана (245–313) была только одна дочь.

вает на культ Великой Матери, позднее несколько переработанный в патриархальном ключе.

Показательно, что фигуры двух великанов, по традиции отождествляющихся с Гогом и Магогом, то есть с двумя представителями коренной расы Британии, до сих пор фигурируют в символической архитектуре старого Лондона. Вплоть до настоящего времени их можно увидеть при входе в лондонский Гилдхол. Они считаются покровителями Британии и особенно благосклонны к морской торговле. На щите Магога изображен феникс. Это трактуется как указание на то, что ранняя деревянная (а точнее, плетёная) статуя была испепелена молнией, и факт ее воспроизведения в более поздние эпохи и обозначен фигурой умирающей и воскресающей птицы¹. То, что ранее великаны Гог и Магог были представлены плетеными статуями, отсылает нас к кельтскому обычаю древних весенних сакральных процессий, на которых несли плетеные статуи, которые позднее, в ходе праздничной оргии, ритуально сжигались. Считается, что это отголоски аграрных культов, в ходе которых в дохристианскую эпоху совершались человеческие жертвоприношения.

Легенда о Бруте и о 33 дочерях Диоклетиана переплетаются между собой, несмотря на полный анахронизм, и потомки этих «порочных дочерей» и демонов оказываются как раз теми титанами Альбиона, которых побеждает Брут.

Эти сюжеты чрезвычайно важны для понимания метафизической сущности Англо-Британии. Мы видим в этом мифологическом комплексе прямые связи между:

- «демонической женственностью» (порочные дочери Диоклетиана),
- противозаконным браком с демонами,
- расой гигантов как автохтонами Англии,
- библейскими фигурами Гогов и Магогов как воплощениями темных демонических сил, которые должны вырваться на поверхность в конце времен,
- человеческими жертвоприношениями,
- английской государственностью,
- морской торговлей,
- «вечным возвращением» хтонических гигантов (феникс),

¹ На другом уровне это можно интерпретировать как возрождение древней цивилизации, «цивилизации гигантов» в Англии Нового времени, то есть непрерывность и древнейшие корни традиции того, что мы называем «кельто-Модерном».

- и наконец, с малоазийской Троей, которая уже в Гомеровском эпосе имеет некоторые символические связи с хтоническим и матриархальным началом.

Летающий король-философ и слабый король Лейр

У Гальфрида Монмутского прослеживается линия британских королев, потомком Брута, разделивших после его смерти остров на три царства — Локрия (историческая Англия), Камбрия (Уэльс) и Альбания (Шотландия и земли пиктов), названные так по имени трех сыновей Брута — Локрина, Камбера и Альбанакта. Десятым царем был легендарный Бладуд¹ (или Блайдудд — дословно, «король-волк», от уэльского *blaidd*, «волк» и *iudd*, «король», «правитель»), излечившийся от проказы (с помощью свиней) и привезший из Афин четырех философов. По преданию, именно он основал Стэмфордский университет в Линкольншире, так как был почитателем богини мудрости Афины. Бладуд описывается как «летающий король»; согласно мифу, он обладал сверхъестественными способностями, вызывал мертвых, которые сообщили ему секрет полетов в воздухе. Во время одного из них он однажды и погиб. Этот последний полет Бладуда устойчиво связывается в мифе с Аполлоном: он то ли взлетел из его храма, то ли направился к нему. Фигура короля Бладуда имеет типичные черты солнечного архетипа — Афина, Аполлон, полет, философия, волшебство, символическая связь со свиньями (символами жреческой касты) и волками.

Сын короля Бладуда Лейр (или Лир), по преданию, был связан с драматической историей про трех дочерей, положенной Шекспиром в основу его знаменитой трагедии «Король Лир». По Гальфриду Монмутскому, у короля Лейра было три дочери — Гонерил, Реган и Корделия. Не имея мужского наследника, он был вынужден оставить страну им. Первые две дочери были льстивы и вызвали тем самым благосклонность отца, им он и завещал Британию. Третья дочь — Корделия — была правдива, но за это Лейр лишил ее доли в наследстве, и она вынуждена была удалиться в Галлию. Однако неблагодарные дочери, захватив власть, изгнали своего отца, который вынужден был спасаться у Корделии, простившей ему несправедливость и вставшей на его защиту. С помощью Корделии король Лейр вернул себе царство. Позднее Корделию все же свергли ее племянники, и в горе она была вынуждена покончить с собой в заключении.

¹ *Levis Howard C. Bladud of Bath: the British King who tried to fly. Bath: West Country Editions, 1973.*

Этот сюжет также указывает на матриархальные корни древне-британской культуры, выраженные в сюжете о захвате дочерьми отцовской власти.

Кроме того, фигура короля Лейра как слабого правителя символически связана с важнейшей фигурой цикла легенд о короле Артуре — Королем-Рыбаком.

Империя Артура и трехфункциональная структура англо-британского общества

Традиция Англо-Британии в дохристианский период отличалась следующими принципиальными социологическими чертами.

- Общим для бриттов, скоттов и германцев являлась *индоевропейская* структура общества, с обязательной для нее *трехфункциональностью*. Поэтому социальные модели кельтов и англосаксов были принципиально *одинаковыми*: во главе общества стояли жрецы (друиды у кельтов, сакральные короли у германцев) и воины (аристократы, короли), а основное население было представлено крестьянами, которые, возможно, были потомками еще более древнего доиндоевропейского населения Британии, прошедшего фундаментальную кельтизацию. Не исключено, что последними сохранившимися этническими носителями этой культуры (с рядом ярко выраженных матриархальных черт) были пикты, хотя и их общество было построено по трехфункциональному принципу, возможно, заимствованному у кельтов.
- Сближало германцев, вторгшихся с континента с кельтами и та деталь, что в обоих случаях *третьей функции* — *крестьянству* — *большой роли на уровне мифологической репрезентации не отводилось*. Эта неполная интегрированность аграрного типа является, как мы видели¹, отличительной чертой воинственной кельтской культуры, предопределившей во многом неустойчивость ее патриархата («хрупкий патриархат»). В случае англосаксов (а позднее норманнов) это не было устойчивой культурной чертой, но следствием их исторического вторжения на остров с континента, в котором участвовали только профессиональные воины, а в качестве крестьян оказывались подчиненные народы. Отсюда контрастная черта англо-британской идентичности, всячески подчеркивающая

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

благородство происхождения, что станет одной из главных характеристик рыцарской культуры. Человек, *нормативный* для англо-британской культуры, это *gentleman*, то есть *аристократ, воин, рыцарь*. Классическими архетипами в этой культуре поэтому были рыцари Круглого стола из цикла мифов о короле Артуре, воплощающие в себе парадигму англо-британской социальной антропологии.

Трехфункциональная структура, причем с особым акцентом, поставленным на вторую функцию (воинов, королей, рыцарей), была общей и для кельтской, и для германской мифологии, что облегчило их синтез. При этом следует отметить важную деталь. Традиция *сакрального жречества* (первая функция индоевропейского общества) была разработана в кельтской традиции гораздо *полнее, чем в германской*. Хотя о ранних этапах эпохи англосаксонских завоеваний и Гептархии (особенно в дохристианский период) существует не так много исторических свидетельств, можно предположить по ряду косвенных признаков, что собственно германское жречество было у англосаксов либо вообще не представлено (и в этом случае вожди, как неоднократно бывало в случае древних германцев, совмещали в себе воинские и жреческие функции — по образцу бога Одина), либо было довольно незначительным. В это же время у кельтов, напротив, институт друидов и бардов был развит в высшей степени и представлял собой наряду с воинами одну из двух главных опор кельтского общества. Отсюда можно сделать важное заключение: *жреческая линия в общем англо-британском культурном синтезе была представлена приоритетно кельтским началом и являлась прерогативой кельтского аспекта общей идентичности*. Позднее это сказалось на том, что с потусторонним миром, областью волшебства, колдовства и магии были, в первую очередь, связаны персонажи именно кельтского фольклора. Магия в англо-британской культуре — удел кельтского ядра.

Парадигмальной парой для мифологической модели мира у древних англо-британцев может служить круг легенд о короле Артуре и маге Мерлине¹, которые имеют в основном кельтское происхождение, но были в полной мере ассимилированными и англосаксонской элитой. При этом если король Артур является фигурой социологически близкой и кельтам, и германцам, то Мерлин и все сюже-

¹ *Higham N.J. King Arthur: Myth-making and History. London; New York: Routledge, 2002.*

ты, связанные с ним в этом цикле, имеют подчеркнута и уникально кельтскую природу и относятся исключительно к кельтскому культурному кругу.

Королевская функция у германцев олицетворялась фигурой Одина. Одним из классических мифов, с ним связанных, является миф о «дикой охоте». «Дикая охота» происходит ночью, обычно осенью или зимой, в ней участвуют боги, души погибших воинов и потусторонние гонимые псы, а также женские демонические персонажи. «Дикая охота» движется по небу, по земле и над землей. Позднее она стала связываться с миром фей и христианским адом, а также с дьяволом. Показательно, что этот сюжет в Англо-Британии представляет собой две смыкающиеся линии — германскую и кельтскую. Главной «дикой охоты» может выступать как типично германский Воден или Херла (откуда французский Арлекин — *Herla cyning*), описанный в мифе как «король бриттов», но имеющий германские корни, так и чисто кельтские образы — король Артур, Гвидион, первый король племен богини Дану Науада, владыка загробного мира Гвинн ап Нудд и т. д.

Король Артур в преданиях выступал как король бриттов V или VI веков, который возглавлял войну кельтов против англов и саксов. Он впервые упоминается в одной из древнейших валлийских поэм «И Гододдин», приписываемых знаменитому барду Анейрину¹. С XII века он становится фигурой, популярной во всей Англо-Британии и общим для всего народа символом. Особое распространение тема короля Артура приобрела после появления «Истории британских королей» Гальфрида Монмутского. У Гальфрида Монмутского, развивающего ряд сюжетов, заимствованных из более ранней валлийской поэмы Килух и Олвен, Артур предстает сыном короля бриттов Утара Пендрагона. Основные войны он ведет со скоттами и пиктами, а позднее, победив их, создает *Империю бриттов*, куда входят, кроме самой Британии, Ирландия и Оркнейские острова. Далее он выступает в поход на завоевание Норвегии, Дании и Галлии, где побеждает войска римского Императора. Таким образом, король Артур воплощает в себе идеал кельтского мирового монарха, заново оживляя образ древнего Императора Великой Кельтиды Амбигатоса, короля битургов².

Когда Артур, вдохновленный военными успехами в деле построения Всемирной Кельтской Империи, задумывает поход на

¹ *Jarman A. O. H. Aneirin: Y Gododdin, Britain's Oldest Heroic Poem. Llandysul: Gomer, 1988.*

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

Рим, он узнает, что его жену Гвиневу и трон в Британии захватил его племянник Мордред. Он вынужден вернуться и дать бой Мордреду. В ходе битвы войско короля Артура побеждает, но сам король получает смертельную рану. Феи — в частности его сестра Моргана — переносят его, смертельно раненного, на остров мертвых Авалон, где он жив до сих пор. Позднее эта линия получает многообразное развитие в английском фольклоре и во Франции (в том числе Кретъен де Труа¹), где о короле Артуре складывают многочисленные истории, романы и куртуазные баллады (лэ). В XV веке систематизировал все основные сюжеты, связанные с циклом легенд о короле Артуре, в книге «Смерть Артура»² сэра Томас Мэлори (ок. 1405–1471).

В легендах и литературных произведениях король Артур почти всегда выступает не просто как героический и отважный представитель второй функции (воины), но как *сакральный правитель*, вмещающий в своей фигуре характерные признаки короля и ряд жреческих черт и магических могуществ. В этом он соответствует именно германским представлениям о сакральной власти, резонируя с фигурой и атрибутами Одина. Он есть парадигмальный Император, то есть тот, чья власть является *трансцендентной* по отношению к обычным светским властителям. Более того, объединяя верных ему рыцарей в братство Круглого стола, где в центре внимания, в некоторых версиях, становится обретение священной реликвии, Святого Грааля, король Артур придает светской власти высшее духовное значение, миссию, тем самым распределяя свою сакральность между другими правителями духовного рыцарства, закладывая основу «сакральной аристократии» (отдаленно напоминающей сословие стражей-философов из «Государства»³ Платона или будущих рыцарей-монахов тамплиеров и иоаннитов). В Империи короля Артура мы видим парадигму предельного воплощения Великой Кельтиды, как бретонской версии универсального царства. О существовании аналогичной централизованного политического «большого пространства», объединенного под властью единого правителя, исторических данных не сохранилось (кроме смутного предания об Амбигатосе, короле битургов), хотя область расселения кельтов от Британии до Малой Азии очерчивает этнокультурные горизонты великой европейской цивилизации.

¹ Chrétien de Troyes. Œuvres complètes. P.: Gallimard, 1994.

² Мэлори Т. Смерть Артура. М.: Наука, 1974.

³ Платон. Государство // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.

В истории о короле Артуре этот образ приобретает зримые черты, имеющие символические связи с историей разных народов Европы. *Империя короля Артура* — это одновременно и воспоминание, и проект, поэтому она имеет и эсхатологическое измерение, воплощенное в том, что по преданию король Артур, пребывающий на острове Авалон и по настоящее время, в «конце времен» исцелит свою рану и *вернется в мир*. Тогда Кельтская Империя будет восстановлена и достигнет мирового уровня. Власть бриттов над Европой не только возвратится к масштабу завоеваний Артура у Гальфрида Монмутского, но и под его власть перейдет Рим и вся Вселенная. Поэтому тема короля Артура приобретает проективное измерение, становится кельтским проектом, остро осмысленным и пережитым в Средневековье — поэтами и политиками кельтского (и даже шире, всего европейского) мира.

Важно при этом, что география Империи Артура своим ядром имеет *Британию*. В данном случае, при всей созвучности теории вселенского царства и германскому Логосу, мы имеем дело именно с *британской*, а не с англосаксонской версией политической эсхатологии. Эта линия рыцарей Круглого стола, чрезвычайно популярная в Англии в целом, воплощает в себе, в первую очередь, именно британский полюс ее идентичности.

Пророчество Мерлина: битва Драконов

Это еще яснее заметно в фигуре Мерлина, которая, как мы видели, представляет собой парадигму жреца, в англо-британской культуре приоритетно сопряженную именно с кельтским полюсом. Мерлин (или по-валлийски *Murddin*) выступает в легенде как ребенок, родившийся от чистой девы и темного духа, которого от его темной стороны избавил волшебник Блез (позднее в христианских версиях легенды Блез становится священником и очищает Мерлина через Святое Крещение). Мерлин описывается как отшельник, живущий в лесу и понимающий язык зверей. Он философ, волшебник и пророк. Часто он предстает как *Murddin Wyllt*, то есть «дикий Мерлин» или «безумный Мерлин», и оба свойства становятся семантически линиями различных версий повествований о нем. Одно подчеркивает его связь с диким миром природы и удаленностью от культуры и общества (отсюда его тесные связи со зверьми, фантастическими существами, цвергами, драконами, феями); другое — его безумие, которое делает его поведение асоциальным, вызывающим, непонятным. Он не ищет славы, но лишь мудрости, и обладание этой мудростью делает его только печальнее.

Возможно, в основании фигуры Мерлина лежит фигура древне-кельтского бога лесов Цернунноса.

В самом раннем произведении Гальфрида Монмутского «Пророчества Мерлина»¹ Мерлин предстает как прорицатель, который по просьбе короля бриттов Вортингера объясняет ему причину трясения его дворца и судьбу Британии. Очень важно, что в этом случае Мерлин выступает как носитель самого духа Британии, вещающий от его имени. Мерлин говорит, что замок трясется от того, что Вортингер спустил озеро, под которым в полостях земли спали два дракона — Белый и Красный. Оставшись без воды, они проснулись и принялись драться друг с другом. В свою очередь, это является ключом к истории бриттов. Красный Дракон — это кельты, то есть бритты, и, соответственно, их король Вортингер. Белый Дракон — англосаксы, которые начали вторжение в Британию. Их ожесточенная битва — судьба кельтских Государств, противостоящих германцам. В других версиях сам король Артур, как и его отец Утар Пендрагон, ведет бой за Британию именно с саксами. Мерлин предрекает, что Белый Дракон победит Красного, и это символизируется разрушением замка Вортингера, который погибнет от рук саксов. Далее Мерлин описывает различные эпизоды истории времен Гептархии и создания Королевства Англия, а затем падение власти саксонских королей (что и произошло при Вильгельме Завоевателе, а несколько ранее в эпизоде датских нашествий). При этом Мерлин говорит о том, что в один момент не только падет Белый Дракон, но и возродится Красный, то есть власть в Британии вновь перейдет в руки кельтских родов, что и произошло в XV веке.

«Пророчество Мерлина» дает, таким образом, мифологические имена для двух полюсов англо-британской идентичности: *Красный Дракон — это Британия, Белый Дракон — Англия*. Кельтское прочтение английской истории основано на *герменевтике Красного Дракона*, хотя Белый Дракон, проявляющий себя как доминирующая сила и локальная гегемония со времен Гептархии и сопряженная во многом с распространением и нормативизацией англоязычия, остается чрезвычайно сильным на всех этапах, а в некоторых из них открыто преобладает над Красным Драконом.

Таким образом, в структуре общей для кельтов и германцев индоевропейской трифункциональной системы и основанной на ней мифологии мы видим *англо-британский историа́л как битву двух Драконов*. Эта битва протекает «под озером», то есть внутри самого англо-британского Dasein'a, и выражает его пограничную сущность,

¹ Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина.

идентичность наложения друг на друга двух Логосов — кельтского и германского. Англо-британский Dasein есть *фронтир* этой битвы, ее поле и ее пространство. И именно эту роль играет Англия в контексте европейской и мировой истории.

Беовульф: битва с матерью Гренделя

Если многочисленные кельтские мифы описывают структуру британской (кельтской) идентичности, то структура англосаксонского (германского) полюса (Белый Дракон) емко отражена в древней англосаксонской эпической поэме «Беовульф»¹, составленной в своем ядре, скорее всего, до вторжения англов, саксов и ютов в Британию, но получившей окончательное оформление около VIII—IX веков по Р.Х. Имя главного героя «Беовульф» состоит из германских корней beo — «пчела» и wulf — «волк»; это типичный кенинг (сакрально-ритуальная загадка), указывающий на медведя. Медведь — это символ воинской касты, и в кельтской традиции само имя Артур, по одной из версий, восходит к валлийским корням arth, «медведь» и (g)wt, «человек». С этой же символической линией связаны и скандинавские берсерки, воины, превращающиеся в момент битвы в медведей.

Эпическая поэма о Беовульфе состоит из двух частей. В первой главный герой, воин из племени гётов, родственного данам, бьет с великаном — чудовищем Гренделем², который каждый год осуществляет нападения на пирующих в «медовом чертоге» (Хеорот) воинов-данов конунга Хродгара и безжалостно их уничтожает. Грендель, антропоморфный великан, живущий «под болотами» или «на дне озера», воплощает в себе классический архетип титана. После того как Беовульф в ожесточенной схватке отрубает Гренделю руку, тот убегает в свое логово и там умирает. Из глубины озера, стремясь отомстить за сына, поднимается мать Гренделя (сама Кибела). Мать Гренделя утаскивает Беовульфа на дно озера, но его спасает меч, находящийся в озере, с помощью которого он убивает мать Гренделя, а затем снова воскресшего после ее смерти самого Гренделя³ (эта тема связана с демонической и хтонической верси-

¹ Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975.

² Грендель называется в поэме «Sceadugenga» — «бродящий во тьме», «Schattengänger», shadow goer, что напоминает фразу из Псалтыри (90-й Пс.) о «вещи, в ночи преходящей». Христианское влияние в поэме проявляется, в частности, в том, что Грендель называется «потомком Каина».

³ Беовульф отрубает Гренделю голову и возвращается с ней как с трофеем. Этот сюжет отрубленной (и часто живой после этого) головы является устойчивым и чрез-

ей «умирающего и воскресающего бога», сына/возлюбленного Великой Матери — Адониса или семитского Ваала). Снова мы видим параллель с циклом Артура — тема меча в озере, связанного с женщиной (Озерная Фея), центральна в сюжете об обретении Артуром права на королевскую власть. Также и в «Беовульфе» — после победы над матерью Гренделя Беовульф во второй части эпоса выступает уже как конунг гётов. Здесь он бьется с драконом, охраняющим клад. Эта тема постоянно повторяется в германских легендах, в частности в бургундской «Песни о Нибелунгах», где с драконом Фафниром сражается Зигфрид¹. В «Беовульфе» герой побеждает и убивает дракона, но и сам получает смертельную рану и на погребальном костре восходит на небо к богам.

Фигура «матери Гренделя» вызвала бурные филологические споры, так как она характеризуется трудным для понимания древнескандинавским термином *aglǽc-wif*, что переводится дословно как «сверхъестественная, могущественная, героическая» (*aglǽc*) «женщина» (*wif*) или даже «женщина-воин», «женщина-рыцарь»². Тем самым она еще больше сближается с кельтской «Озерной Феей». Другое применяемое к ней имя — *ides*, «идиза», означает в германском контексте «женских божеств» или «валькирий». Ряд исследователей интерпретируют фигуру «матери Гренделя» как древнескандинавскую богиню земли и океана Гевьюн.

Для классической германской мифологии свойственна жесткая демонизация хтонического начала и бескомпромиссная солярная титаномахия, составляющая сущность германского Логоса. Все это в кристальной форме мы и видим в «Беовульфе»: жесткая война с тремя воплощениями хтонического материального начала:

- 1) титаном-великаном (Грендалем);
- 2) водно-земной хтонической женщиной (мать Гренделя, Кибела, Гевьюн);
- 3) змеевидным драконом.

Ярким признаком собственно германского подхода является радикальная и недвусмысленная демонизация хтонической стихии,

вычайно архаическим сюжетом, который мы встречаем в кельтских легендах о Бране, греческих мифах об Орфее и даже в христианских преданиях о голове Иоанна Крестителя.

¹ Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах.

² *Klaeber Fr. Beowulf and the Fight at Finnsburg. Boston: Heath, 1950.*

с которой небесно-солярный патриархальный герой ведет непримиримую войну.

«Беовульф» является древнейшим мифологическим преданием англосаксов и в этом качестве может быть взят за образец английского, германского полюса, безусловно, наличествующего в англо-британской идентичности, наряду с чисто кельтским (британским, п-кельты, и гэльским, к-кельты).

Англо-Британия в Средние века: две церкви

Кельтская церковь: архаика и симфония властей короля Артура

Англо-британский дуализм в полной мере проявляется в процессе христианизации. Здесь мы снова видим два очага распространения христианской религии — кельтский в Ирландии, Шотландии и Уэльсе (Армаг в Ирландии, Айона на Гебридских островах) и саксонский, собственно, в Англии (Кентербери, Йорк). Кельтское христианство иногда определяется как самостоятельная церковь (Кельтская церковь), но исторически, скорее, представляет собой самобытное развитие западно-христианской католической традиции в сочетании с множеством заимствований из области ирландского фольклора.

Главной фигурой в обращении населения Ирландии был святой Патрик, католический миссионер и епископ Ирландии V века. Он был британцем, чьи родители были обращены в христианство еще при римлянах. В юности он был захвачен ирландцами в рабство, потом освобожден и вернулся в Британию, а затем снова отправился в Ирландию, чтобы крестить ее население. Истории про святого Патрика тесно переплелись с мифологическими сюжетами, где действуют друиды, с которыми св. Патрик ведет сложные теологические дискуссии и даже соревнования в волшебстве, древние герои из сакральной истории (Каилте мак Ронаин, Ойсин и т.д.), возвратившиеся, чтобы обсудить с ним судьбу Ирландии, волшебные существа, феи и т.д. Ряд мифологических черт, связанных со св. Патриком, указывает на его особые отношения с женским началом. Во-первых, основной паствой св. Патрика были женщины аристократических родов Ирландии, многие из которых приняли под воздействием его христианской проповеди монашество. Св. Патрик проповедь христианского учения как бы освобождал глубинное женское начало кельтской и, возможно, до-кельтской культуры от жесткого патриархата, что и отразилось в сюжетах об огромном количестве ирландских женщин, всегда сопровождавших св. Патрика

и бывших самой верной паствой, внимавшей его проповеди. Женский символизм (хотя и в инверсивном виде) выступает в истории об изгнании св. Патриком змей с территории Ирландии, в силу чего св. Патрик устойчиво связывается со змеями. В Ирландии св. Патрик стал символом идентичности и парадигмальной фигурой для всего ирландского историала.

Святителем Шотландии был ирландский монах из королевского рода Уи Нейллов, святой Колумба (он же святой Колумкилле), светское имя Кримтан (521 — 597), основавший в 563 году в стране скоттов и пиктов первый монастырь. Его авторитет был чрезвычайно высок в Государстве гэлов Дал Риаде и среди пиктов (Фортриу). В Кельтской церкви его называли «Ангелом Церкви». Св. Колумба — один из трех наиболее почитаемых ирландских святых наряду со св. Патриком и св. Нинианом (ок. 360 — 432). Святой Колумба, происходивший из знатного королевского рода, имел даже право претендовать на королевский престол, но светской власти предпочел власть духовную, которой обладал в пределах Ирландии в полной мере. Святой Колумба был защитником и покровителем филидов, древнеирландских певцов и сказителей, игравших в структуре дохристианского и раннехристианского общества весьма почетную и значимую роль. Очевидно, и сам обладал изрядным поэтическим дарованием. По преданию, святой Колумба проклял Диармайта, последнего язычника на престоле Тары, после чего тот погиб¹.

Основанный Колумба на Гебридских островах монастырь Айона стал центром миссионерского обращения в христианство (т. н. Гиберно-Шотландская миссия) не только жителей близлежащих территорий, но и всей Британии, включая англосаксонские земли. В дальнейшем монастыри возникали и за пределами острова, и ирландский миссионер св. Коломбанус (563 — 615) развернул активность по обращению галлов Франции и германцев Ломбардии, распространив влияние Кельтской церкви на огромные территории вплоть до Северной Италии.

Св. Колумба принадлежал к «Двенадцати апостолам из Ирландии», ученикам св. Финниана², с которыми предания связывают христианизацию всего кельтского (и пиктского) населения Англо-Британии. Еще одним «апостолом» и учеником св. Финниана был св. Брендан (ок. 484 — ок. 577), истории о путешествиях которого (ирландский стиль *imram*) были излюбленными сюжетами сред-

¹ См.: Йейтс У. Б. Кельтские сумерки. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998.

² В последнее время историки выдвинули гипотезу о том, что св. Финниан и св. Ниниан — одно и то же лицо.

невековой христианской литературы и содержат множество параллелей с кельтским фольклором, в частности с ирландским циклом о путешествиях Брана.

По одной версии, 12 апостолов Ирландии, ученики св. Финниана, собрались вместе для молитвы, и в это время среди них чудесным образом появился и распустился волшебный цветок. Увидев чудо, они приняли решение отправиться на поиски родины цветка. Жребий выпал старому Брендану из Бирра, но его заменил молодой Брендан из Клонферта, позднее ставший известным как «св. Брендан». По другой версии, св. Брендан, услышав о том, что другой ирландский святой Баррид посетил Острова Блаженных, решил повторить его подвиг. Св. Брендан вместе с 16 спутниками, среди которых был еще один святой — Мало, отправляется в плавание по Атлантическому океану, в целях найти Сад Эдема.

Острова Блаженных представляют собой контаминацию христианского представления о рае с кельтскими мифами об Авалоне. По пути на Острова Блаженных св. Брендан и его спутники посещают множество других чудесных мест:

- остров с собакой, полный приготовленной еды, но без местных жителей, где жил только эфиопский дьявол;
- остров, представляющий собой морское чудовище Яскониуса;
- остров, который был птичьим раем, где птицы поют псалмы Создателю;
- на пути им встречаются морские чудовища, разрывающие друг друга, чьи останки св. Брендан с товарищами съедают;
- острова, где грифоны бьются с птицами;
- острова, населенные молчаливыми монахами, над которыми не властно время;
- острова, представляющие собой кита;
- серебряную колонну, запутанную в рыболовной сети;
- остров с кузнецами, бросавшими в них огромные глыбы;
- вулканы, служащие входом в ад;
- озеро с плотной водой;
- мокрую глыбу посреди океана, на которой сидел Иуда;
- остров, где жил Павел Отшельник, не имевший никакой одежды, кроме своих волос, которого кормила водяная крыса;
- наконец, Острова Святых, побывав на которых они вернулись и св. Брендан умер.

Еще одной парадигмальной фигурой ирландского христианства была св. Бригитта Ирландская, бывшая игуменьей монастыря

Кильдэра, который она же и основала в бывшем священном дубовом урочище друидов. Св. Бригитта была дочерью ирландского короля Лейнстера. С ней связаны чудеса приготовления чудесного и некончающегося пива, а также умножения запасов еды. Многие черты св. Бригитты повторяют дохристианские мифы о дочери Дагды, кельтской богини плодородия Бригит (в Британии Бригантия).

Кельтская церковь обладала в целом следующими чертами:

- была относительно независима от Рима, хотя и признавала авторитет римского епископа (в этом ее можно сравнить с Православной церковью до формального раскола с Западом);
- вобрала в себя множество элементов кельтской мифологии, гармонично сочетавшейся с христианскими догмами;
- крайне деликатно — начиная со св. Патрика и св. Бригитты — относилась к женщинам, резко повысив их социальный и религиозный статус;
- строго сохраняла сакральное понимание окружающего мира.

В Шотландии древнейшим центром христианства был Уитхорн, где проповедовал еще в конце IV века св. Ниниан. В Уэльсе сохранялись христианские общины римского периода. Первым святым был св. Дифриг (ок. 425 — 505). В Корнуолле существовала миссия, основанная ирландским монахом св. Петроком, последователи которого успешно обратили в христианство корнуольских королей. И снова, как во всей Кельтской церкви, в распространении Евангелия здесь особенно активны были женщины — в частности св. Энеддиента, дочь уэльского короля Врикана.

Особенностями Кельтской церкви стали:

- специфика подсчета Пасхалий, весьма архаичная и постепенно разошедшаяся с практикой Римской церкви;
- отличная форма tonsury монахов (так как бритье головы у кельтов означало признак раба);
- особенности обряда покаяния (причем именно кельтско-ирландская модель личного покаяния и эпитимьи была принята, в конце концов как общекатолический обряд на Четвертом Латеранском соборе), а также
- обычай «ссылки во имя Христа», предполагающей оставление дома и даже Родины с целью освобождения от всяких связей с миром.

Позднее в лоне Кельтской церкви сложилось устойчивое предание, что христианство в Британию принес сам Иосиф Аримафейский, и что король Артур, похороненный, по одной из версий, в Гластонберийском аббатстве, был единственным легитимным носителем императорской власти после падения Рима. В этом мы видим одну из версий *translatio imperii*, на которой строилась религиозно-политическая система многих поствизантийских народов (болгар, русских, сербов, румын) и которая отчасти была положена в основу Империи Карла Великого и позднейших религиозно-политических образований германских императоров — вплоть до Штауфенов и австро-венгерских Габсбургов. В случае кельтов мы видим ярко выраженную модель священной христианской Империи, осмысленной как *Вселенская кельтская монархия* с опорой на ирландское (гэльское) и бриттское христианство. Цикл легенд короля Артура в этой версии приобретает характер *религиозно-политического имперско-христианского проекта*, составлявшего сущность кельтско-христианской миссии. Отголоски этого кельтского проекта мы видим и в последующие эпохи вплоть до радикального антиримского течения лоллардов (последователей Джона Виклифа¹) в XIV веке, первого периода правления династии Тюдоров, определенных аспектов английской Реформации и даже до Уильяма Блейка, в своем знаменитом стихотворении 1804 года «Иерусалим» («И эти стопы в древнее время», *And did those feet in ancient time*), воспроизводившего древнюю легенду о том, что однажды территорию Британии посетил сам Христос.

Кульминацией влияния Кельтской церкви на континенте можно считать деятельность монаха, богослова и крупнейшего неоплатонического мистика Иоганна Скота Эриугены (ок. 810–877), который стал центральной фигурой при дворе Карла Лысого, основателя французской государственности.

Англосаксонская миссия: Кентерберн

По примеру Кельтской церкви и ее миссионерской деятельности в Ирландии, Шотландии, Уэльсе и Британии в целом, в германской зоне острова также начались процессы христианизации. Начало этому положил в 597 году бенедиктинец архиепископ Кентерберийский Августин (? – 604). Он был послан в Англию Папой Григорием Великим с миссией обращения англосаксов, что ему и удалось осу-

¹ Лолларды противопоставляли видимую и извращенную Римскую церковь истинной и невидимой Церкви, часто ссылаясь при этом на кельтские традиции.

ществовать после крещения короля Кента Этельберта I (ок. 552 — 616), чья супруга Берта, дочь меровингского короля Хариберта I (ок. 520 — 567) была христианкой. Основанная Августином Кентерберийским миссия была ориентирована преимущественно на англосаксов, ранее, в первые века после вторжения, исповедовавших германский политеизм. При этом, несмотря на указания Папы Григория, многие кельтские епископы отказывались подчиняться Кенту, сохраняя свою независимость. Так, его попытка подчинить себе епископов Уэльса и Думнонии (Корнуолл) окончилась ничем.

Из Кентербери христианство начало постепенно проникать в среду англо-саксов и ютов Гептархии, где на первых этапах соседствовало как с Кельтской церковью, так и с массово распространенным язычеством: германским — в аристократии, кельтским — в массах. Еще ранее во времена кельтской Британии епископская кафедра существовала в Йорке¹, которая прекратила свое существование после англосаксонского нашествия, но позднее, в 664 году, с помазанием св. Уилфрида (634 — 709), Йорк снова становится влиятельным религиозным центром. В 735 году епископ Эгберт Йоркский был возведен Папой Григорием III в сан архиепископа. Тем самым англосаксонское христианство имело два полюса — главный в лице архиепископа Кентерберийского, и второй по значению — в лице архиепископа Йоркского.

При короле Берниции и Нортумерленда Освиу (ок. 612 — 670) в 664 году состоялся Синод Уитби, где победила позиция св. Уилфрида, который настаивал на принятии жесткой римской традиции, обряда, манеры подсчета Пасхалий и прямого подчинения епископов архиепископам, а тех — напрямую Риму, минуя любые инстанции Кельтской церкви. При этом параллельно Кельтской миссии и независимо от нее Англосаксонская миссия, с центром в Кентербери, принимала активное участие в христианизации Королевства франков на континенте. Это еще раз подчеркивает тесную связь Англо-Британии и Франции: в вопросе распространения христианства кельтская и англосаксонская традиции снова идут параллельно друг другу в рамках *общего англо-французского пространства Великой Кельтиды*.

Крупнейшим представителем англосаксонского христианства был монах из нортумберийского монастыря Св. Петра Беда Достопочтенный (672 или 673 — 735). Беда Достопочтенный был автором первой английской исторической хроники — «Церковная история

¹ Епископы из Йорка присутствовали на Арльском (в 314 году) и Первом Никейском соборе.

народа англов» (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*¹), посвященной распространению христианства в Кенте, Нортумбрии, Мерсии и Сассексе, где сообщались также бесценные сведения о самых ранних этапах Англо-Британии. Беда переводил на англосаксонский язык греческих и латинских учителей церкви, чем заложил основы английской учености и теологии. Беда перевел множество текстов классических античных авторов — Цицерона, Плиния Старшего, Овидия, Горация, Вергилия и даже материалиста Лукреция, а также трактаты по грамматике, метрике, риторике, музыке и т. д.

Во второй половине X века на фоне усилившихся атак викингов бенедиктинец архиепископ Кентерберийский св. Дунстан (909 — 988) сильно поколебал единство англосаксонского христианства, попытавшись провести реформу церкви, ужесточающую определенные практики в сторону еще большей подчиненности Риму и его строгой вертикали. Его поддержали короли и аристократы Восточной Англии, но жестко против выступили правители Уэссекса. Это раскололо Англию и ввергло ее в кровавый гражданский конфликт.

Хотя ареалы распространения Кельтской церкви, с главным полюсом в Ирландии, и Англосаксонской церкви, с полюсом в Кенте, не полностью совпадали с границами этнической карты Англо-Британии, несомненно, Красный и Белый Драконы из «пророчества Мерлина» нашли свое проявление и в этом дуализме. Кельтская версия христианства воплощала в себе особые архаические черты, в чем-то напоминающие византийскую симфонию властей, представленную в христианизированном издании циклом короля Артура и жреца Мерлина, включая имплицитный концепт «Священной Кельтской Империи» (*translatio imperii*). Англосаксонская версия в этот период была на противоположной стороне и взяла курс на римский универсализм и вертикаль папской власти, тогда как кельтское христианство, напротив, подчеркивало необходимость сохранять неизменными местные традиции — в том числе и политические. Снова Британия и Англия оказались во внутреннем конфликте.

Англосакс Алкуин, Каролингское возрождение и *Filioque*: Ахен — Второй Рим

Влияние Англосаксонской миссии на континентальную Европу ярче всего проявилось в конце VIII века в лице англосакса Алкуина (735 — 804), ставшего главным вдохновителем реформ Карла Великого и центральной фигурой Каролингского возрождения. В круг Ал-

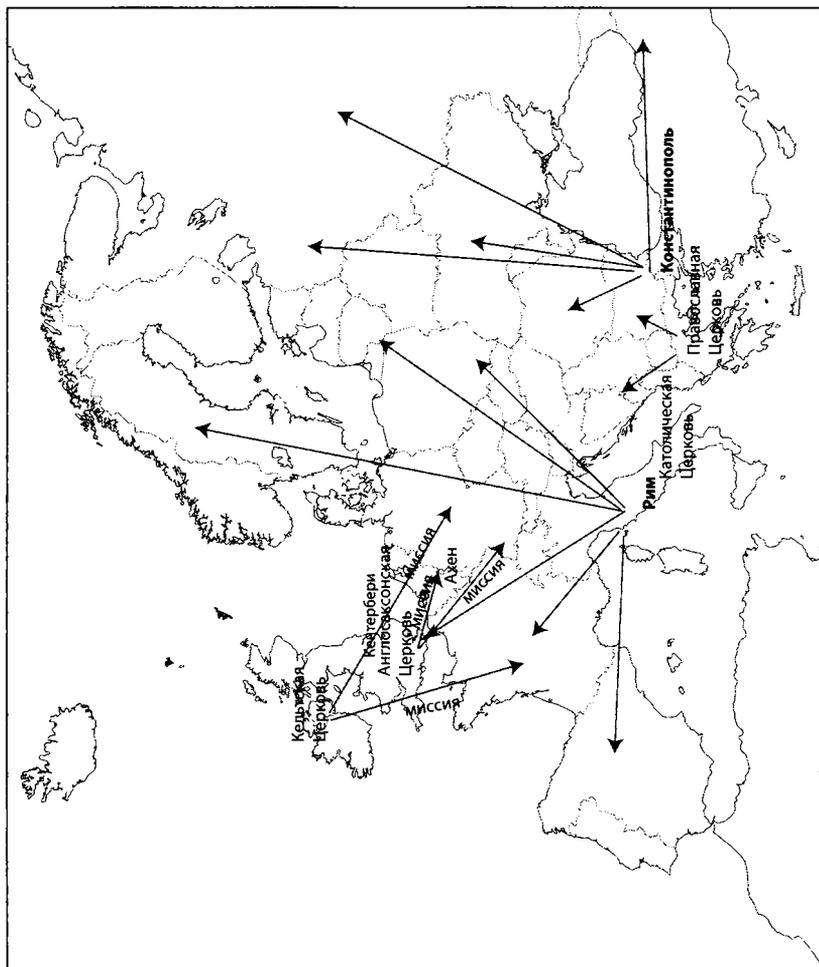
¹ *Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов.* СПб.: Алетей, 2001.

куина входили поэт и в будущем христианский святой Ангийберт (740 или 750—814), биограф Карла Эйнгард (ок. 770—840) и другие англосаксонские интеллектуалы. Алкуин происходил из Йорка (Нортумбрия). Формирование Алкуина проходило под влиянием архиепископа Эггберта, ученика Беды Достопочтенного, что повлияло на его широкий культурный кругозор и обширное знакомство с латинской и греческой классикой. Это классическое наследие, включающее семь свободных искусств (тривиум — грамматику, диалектику, риторику и квадривиум — геометрию, арифметику, астрологию и музыку), было положено Алкуином в основу масштабной программы образования, которая стала основой новой средневековой европейской культуры и интеллектуальным ядром для всей Империи, включая ее прямых наследников — Францию, Германию и Лотарингию.

Алкуин был вызван в Рим Папой и вошел в круг придворных ученых двора Карла Великого. Вскоре он стал учителем в светских и богословских науках самого Карла Великого и его детей Пипина и Людовика. Алкуин оказывал на Карла Великого огромное влияние, что проявилось, в частности, в том факте, под влиянием Алкуина Карл Великий отменил принудительное обращение язычников в христианство под страхом смертной казни.

В вопросах теологии, возможно, именно Алкуину принадлежит формулировка пункта о Filioque, то есть об исхождении Святого Духа не только от Отца, на чем настаивает православная традиция восточного византийского христианства, но и от Сына. Достоверно известно, что именно Алкуин ввел пункт о Filioque в официальный текст Ахенской литургии. А так как Ахен был столицей Империи Карла Великого и, по мысли Алкуина, *Вторым Римом*, то это означало, что добавление Filioque приобретает статус вселенского догмата для всей Католической церкви. Кроме того, Алкуин утверждал, что имя «первоначало» применимо не только к Отцу, как считали православные богословы, но и к Сыну и Святому Духу, что стало основанием для его обвинения в «полиархии».

Таким образом, роль Алкуина как самого яркого и влиятельного представителя англосаксонской миссии в Европе оказывается напрямую сопряженной с расколом имперско-религиозного единства Востока и Запада, который позднее в 1054 году окончательно оформился во взаимное анафематствование друг другом греков и латинян. Алкуин был главным теоретиком Империи Западной Европы в ее германоцентричном варианте, противопоставленном византийско-греческому. И в этом смысле в высшей степени показательна изначальная ориентация кентерберийской, равно как



Полюса религиозного влияния в пространстве христианской Европы

и йоркской, кафедры именно на латынь и Рим. Если мы сравним это с основной ориентацией Кельтской церкви, в том числе и в ее влиянии на континент, то увидим совершенно иную версию, воплощенную в ирландском влиянии Иоганна Скота Эриугены на Карла II Лысого. Ирландец (кельт) Эриугена ставит акцент на греческой линии и апофатической мистике Ареопагитик, что снова отсылает нас к типологической близости идеальной Империи короля Артура к эллино-византийской имперской традиции. Между крайним Западом Великой Кельтиды и восточной Империей Византии германская версия Империи франка Карла Великого в сочетании с англосаксом

Алкуином представляет собой нечто качественно отличное и от того, и от другого. Здесь мы видим сочетание, с одной стороны, кельтского с греческим, а с другой — германского с латинским. Таким образом, проекция Красного и Белого Дракона на континент выражается в симметричной паре самых влиятельных придворных мыслителей и теологов Средневековья — англосакса Алкуина при Карле Великом и кельта Скота Эриугены при Карле II Лысом.

Норманнское завоевание и Плантагенеты: франко-английская эпоха

Вильгельм Завоеватель

Начальный этап политической истории Англо-Британии, когда происходит первичное оформление государственности и христианизация, завершается к середине XI века. В 1066 году пророчество Мерлина сбывается, и по результатам битвы при Гастингсе саксов побеждает норманнский король Вильгельм Завоеватель (1027/1028 — 1087). Англия на несколько столетий оказывается под норманнским владычеством.

Герцогство Нормандия возникло в начале X века в результате захвата этой территории датскими (по другой версии — норвежскими) викингами, предводителем которых был Хрольф Пешеход, известный во французских хрониках как Роллон (ок. 860 — ок. 932). Брат Роллона, Турф-Эйнар Рёгнвальдссон, правил Шетландскими и Оркнейскими островами, ранее захваченными викингами, а сам Роллон обосновался на севере Франции, вначале совершая набеги на более южные территории, вплоть до Иль-де-Франс и Парижа. В 911 году он заключил с королем франков Карлом III Простоватым (879 — 929) договор о сюзеренитете, согласно которому обязался принять христианство, и в результате получил в лен обширные территории. Эта область стала называться «Нормандией» по имени захвативших ее норманнских викингов. Элиту Нормандии составляли преимущественно норманнские (германские) аристократы, а население состояло в основном из латинизированных галлов. Постепенно норманнская знать переняла культуру и язык франков, став интегральной частью феодальной системы франкского Государства. Вильгельм I Завоеватель был потомком Роллана, и ко времени его правления герцогство Нормандия представляло собой уже типично французское политическое образование.

Вильгельм I был чрезвычайно успешным правителем и выиграл множество стратегически важных битв у своих конкурентов из Анжу, Мэна, Бретани и других графств Франции, став мощным

и практически суверенным правителем огромных территорий на севере Франции. В Нормандии у Вильгельма провел 25 лет своего изгнания предпоследний английский король Эдуард Исповедник (ок. 1003 — 1066), увезенный из Англии матерью в период ее покорения датскими викингими Свенем Вилобородым и Кнудом Великим. По одной из версий, Эдуард Исповедник завещал английский престол Вильгельму. Но на следующий день после смерти Эдуарда английский совет витенагемот (от англосаксонских слов *witena gemōt*, «собрание мудрых») избрал королем Гарольда II Годвинсона (ок. 1022 — 1066), что и стало для Вильгельма Завоевателя поводом к вторжению в Англию. В этом Вильгельм получил поддержку Папы Римского. Собрав огромную армию, где сами норманны составляли не более трети, а остальные силы были сформированы из баронов графств Мэн, Аквитания, а также из других областей Франции и Фландрии, Вильгельм переправился в Англию и в битве при Гастингсе в 1066 году нанес английский войскам сокрушительное поражение. В ходе битвы погиб последний англосаксонский король Гарольд. После этого Вильгельм покорил всю территорию Англии, но при этом Шотландия и Уэльс (британский контур кельтских территорий) по-прежнему оставались в целом независимыми.

С этого момента Англия оказалась поделенной на владения норманнских и французских баронов под королевской властью потомков Вильгельма, основавших англо-норманнскую династию. В этот период официальным языком в Англии становится англо-нормандский язык, основанный на народной латыни в ее северо-французской версии. На нем говорят элиты и высшие слои населения, ведется официальная и деловая переписка. Со второй половины XII века он несколько трансформируется под влиянием английского языка, на котором продолжает говорить в быту подавляющее большинство германизированного населения Англии, и собственно французского языка, распространенного во Франции. Он получает название «официального французского языка», сохраняющегося в официальном делопроизводстве, юриспруденции, судах, философских и богословских дискуссиях вплоть до XVIII века. При этом на официальный язык с явной доминантой латыни оказывают влияние местные англосаксонские диалекты, и наоборот, огромный массив латинских терминов проникает в английский, существенно изменяя его структуру — лексику и семантику. Важно, что через латынь в Англо-Британию проникает не только католико-теологическая и правовая традиция римского происхождения, но и собственно галльские — в частности, провансальские (окситанские) поэтико-мистические тексты и смысловые и образные массивы, связанные с кельтскими

культурными корнями. Французское влияние резонирует с кельтскими пластами, оказавшимися исторически *с двух сторон от германского начала*, представленного англосаксами и норманнами: французского сверху, и кельтского (бриттского, валлийского и гэльского, ирландского) снизу.

С 1169 года английские монархи начинают колонизацию Ирландии, распространив свое влияние вначале на Дублин, а от него и на другие области.

Плантагенеты: Ангевинская Империя

После правления двух сыновей Вильгельма в Англии вспыхнула настоящая гражданская война между сторонниками внука Вильгельма короля Стефана (1092 или 1096 — 1154) и дочери Генриха I, внучки Вильгельма — королевы Матильды (1102 — 1167), первым мужем которой был Император Священной Римской Империи Генрих V. Сын Матильды и герцога Жоффруа Анжуйского Генрих II (1154 — 1189) стал основателем династии Плантагенетов, которая в силу огромного влияния на обширные территории Франции (от собственно Нормандии до Аквитании, включая графство Анжу) может быть названа *англо-французской*. Сам Генрих II настолько ясно осознавал связь своего Государства с циклом короля Артура, что символически назвал своего первого внука, сына герцога Бретани Жоффруа II Плантагенета (1158 — 1186) Артуром, который стал Артуром I Плантагенетом (1187 — 1203).

Плантагенеты в период расцвета правили огромной территорией Кельтиды, совмещая в своей династии и своем стиле:

- *германскую* знать (франко-норманно-англосаксонскую),
- широкие слои *кельтского* населения,
- *латинскую* культуру (французский язык) и
- католическую религию.

Сыном Генриха II был знаменитый король Ричард I Львиное Сердце (1157 — 1199), возводивший свой Анжуйский род к Лузитаниям и хорошо помнивший о его основательнице — фее Мелюзине¹. Так династии англо-французских королей были включены в контекст мифологического цикла короля Артура с политическим

¹ Св. Бернарду Клервоскому принадлежит изречение, касающееся графов Анжуйских: «От дьявола они пришли, к дьяволу они и вернутся». О гештальте Мелюзины и ее влиянии на кельтскую идентичность см.: Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.



Анжвинская Империя Плантагенетов в 1172 году и территории, входящие в зону гегемонии

проектом Великой Кельтской Империи, одним из исторических воплощений которых вполне можно считать Королевство Плантагенетов.

При Ричарде Львиное Сердце территории его королевства простирались на огромные территории, включающие в себя не только большую площадь самой Англо-Британии, но и Нормандию, Мэн, Анжу, Пуату и Аквитанию, а территории западной половины Ирландии, Шотландия и Уэльса находились под гегемонией Плантагенетов. Это королевство в истории принято называть *Анжевинской Империей*, от латинизированного названия графства Анжу.

Ричард Львиное Сердце лично принял участие в Третьем Крестовом походе, где вместе с королем Франции Филиппом II Августом (1165—1223) отбил у султана Саладина важный стратегический центр Палестины — Акру.

После смерти Ричарда Львиное Сердце по планам Генриха II английский престол должен был перейти к его внуку Артуру. Но Артур I Плантагенет пал в династической борьбе со своим дядей, Иоанном Безземельным (1199—1216)¹, который захватил трон. Эпизод с Артуром I Плантагенетом показателен: его поддерживал король Франции Филипп II Август² (1165—1223), при дворе которого он вырос, тогда как Иоанна поддерживала английская знать. А это могло теоретически кончиться объединением Англии и Франции, то есть собственно восстановлением Империи короля Артура, что, возможно, и предвидел дед Артура Генрих II. Смерть Артура стала для Филиппа II Августа поводом для лишения им Иоанна Безземельного огромных владений — Нормандии, Анжу, Туреня, Мэна и Пуату. Тем самым символического восстановления Империи короля Артура не произошло.

Хотя Иоанн попытался отвоевать свои владения, создав коалицию из германского Императора Оттона IV и правителей Фландрии и Булони. Однако их объединенные войска были разбиты Филиппом в битве при Бувине в 1214 году.

¹ По одной из версий, после того как ему не удалось захватить замок Мирабо, Артур I в ходе своего противостояния с Иоанном Безземельным был взят им в плен и заключен в замке Фалез. Иоанн якобы отдал приказ ослепить и кастрировать Артура, но преданный Артуру вассал отказался его выполнить. Позднее, в 1203 году, Артур был переведен в Руан, после чего упоминания о нем исчезают. Считается, что то ли он был убит по приказу короля, то ли это сделал сам Иоанн Безземельный, а затем сбросил труп в Сену, откуда его через некоторое время выловили и похоронили тайно в аббатстве Бек.

² Филипп II Август участвовал в Третьем Крестовом походе рука об руку с королем Англии Ричардом Львиное Сердце.

В Англии Иоанн Безземельный столкнулся с восстанием баронов и под давлением восставших был вынужден подписать 15 июня 1215 знаменитую «Великую хартию вольностей», к которой англичане обычно возводят истоки своей демократии. Однако этот документ лишь немного ограничивал произвол монархической власти в пользу высшей наследственной аристократии. К тому же сам Иоанн в скором времени денонсировал этот документ, вызвавший отторжение и у Папы Римского. Конфликт с баронами продолжался, и королем Англии был провозглашен (но не коронован) приглашенный ими вместо Иоанна сын Филиппа II Августа Людовик (будущий Людовик VIII). Однако после смерти Иоанна в 1216 году английские аристократы изменили свою позицию и поддержали кандидатуру малолетнего сына Иоанна Безземельного Генриха III Плантагенета (1207 — 1272).

При правлении его сына Эдуарда I Длинного (1239 — 1307) в 1282 году Плантагенеты присоединили к своему королевству Уэльс.

Столетняя война: возможность англо-французской державы

Прямая линия Плантагенетов продолжается вплоть до короля Ричарда II (1367 — 1400). При его отце Эдуарде III (1312 — 1377) начинается Столетняя война между Англией и Францией, в ходе которой решается геополитический статус «большого пространства» Великой Кельтиды («Империи короля Артура»). Ни Англия, ни Франция к тому моменту не являются в полном смысле слова «национальными Государствами». Обе правящие династии — и франко-норманнская в Англии и Валуа во Франции (тесно переплетенные между собой серией династических браков) — и религиозно, и культурно, и этнически, и лингвистически относятся к *общему типу*, где сочетаются германские, кельтские и римские черты с опорой на католическую религию. Германское начало представлено во франкской, норманнской и англосаксонской линиях, кельтское — в подавляющей массе населения обеих частей «большого пространства», а латинское — в языке (на французском говорили в то время не только обитатели Франции, но вся политическая элита Англии) и религии (римский католицизм). Поэтому теоретически исход Столетней войны мог быть одним из трех:

- интеграция Империи Артура под эгидой «английской» (то есть франко-норманнской) династии Плантагенетов;
- интеграция Империи Артура под эгидой «французской» династии Валуа;

- окончательная фиксация двух самостоятельных политических единиц кельтского мира, объединенного германской знатью (Англии и Франции).

Мы знаем, что исторически реализовался именно третий вариант, что и стало концом Средневековья и прелюдией к политической структуре Европы Нового времени и образованию «национальных Государств». Но важно обратить внимание и на то, каким мог бы быть исход этого противостояния в случае первого или второго варианта. Это отнюдь не было бы завоеванием Франции Англией или Англии Францией: речь шла о возможности интеграции принципиально единого кельтского мира — либо под эгидой Севера (Бретань), либо под эгидой Юга (Галлия).

Столетняя война завершилась в 1453 году (после капитуляции английского гарнизона в Бордо) и по ее результатам Плантагенеты утративали почти все свои бывшие владения (кроме Кале) на территории Франции, которыми английские короли владели со времен Вильгельма Норманнского.

На последнем этапе Столетней войны — третий и последний представитель династии Ланкастеров¹, младшей ветви рода Плантагенетов, английский король Генрих VI (1421 — 1471) официально носил титул Короля Англии и Франции.

Считается, что Генрих VI страдал психическим расстройством и был слабым правителем.

Алая и Белая розы

В 1461 году в Англии начался затяжной конфликт между двумя боковыми ветвями династии Плантагенетов — Ланкастерами и Йорками, в ходе которого Генрих VI был свергнут. Это получило название «война Белой и Красной розы» (1455 — 1485), так как красная дамасская роза была символом дома Ланкастеров, а белая — дома Йорков. Сам символизм цветов снова отсылает нас к «пророчеству Мерлина» о битве Красного и Белого Драконов. Но ситуация с цветовым символизмом на сей раз оказалась более диалектической. Дом Йорков (Йорк — поздняя трансформация имени древней столицы бриттского королевства Эбрук) и его сторонники выступали под

¹ Основателем рода Ланкастеров был Иоанн Гентский (1340 — 1399) — третий сын английского короля Эдуарда III (1312 — 1377). Его сын Генрих Болингброк (1367 — 1413) в 1399 году сверг с престола своего кузена Ричарда II Бордосского (1367 — 1400) и был коронован как Генрих IV. Ему наследовал его сын Генрих V (1387 — 1422), отец Генриха VI.

знаменем Белой розы. И именно победа партии Белой розы (символ Йорков) привела к тому, что слова Мерлина о грядущем возвращении власти от династии Англии к династии Британии сбылись. Однако этот символизм роз имел свое продолжение.

Свергнувший Генриха VI граф Марч Йоркский был коронован королем Англии Эдуардом IV (1442—1483). Так, к власти в Англии пришла Белая роза. Однако после его смерти его дочь Елизавета Йоркская (1466—1503) выходит замуж за графа Ричмонда, представителя по отцу древнего уэльского (кельтского!) рода Тюдоров¹, который после гибели последнего прямого наследника Ланкастеров Эдуарда Вестминстерского (1453—1471) оказался ближайшим претендентом на королевский трон от партии Алой розы. Став королем Англии и сувереном Ирландии, Генрих VII (1457—1509), основатель новой династии Тюдоров, правившей Англией с 1485 до 1604 года, объединил в своем гербе Алую и Белую розы, что и стало отныне символом Англии, воплощая в себе союз Британии и Англии. У его сына Генриха VIII (1491—1547) на фамильном геральдическом гербе мы видим и собственно слева кельтского Красного Дракона, а справа англосаксонской Белой Гончей (субститут Дракона). Иными словами, сам Генрих VII и его современники прекрасно осознавали символизм цветов и ее связь с парадигмальными полюсами истории Англо-Британии. Так, Генрих VII приказал заново выкрасить сохранившийся Круглый стол рыцарей короля Артура заново и нанести в его центре новый объединяющий символ. Своего старшего сына первенца он снова (как и Генрих II Плантагенет своего внука) называет символически Артуром.

Тюдоры: к национальному Государству

Генрих VII, положивший начало правлению династии Тюдоров, создал предпосылки для новой волны централизации и укрепления власти короля. Подобно тому как во Франции по окончании Столетней войны начались процессы централизации и ликвидации феодального порядка, предусматривающего значительные полномочия крупных аристократических родов, последствия чего и были ликвидированы в ходе Столетней войны в обоих Государствах. С Генриха VII в Англии начинается по сути создание централизованного Государства, зона которого теоретически была на этот период

¹ Род Тюдоров, Tudur ap Gornwy, был одной из ветвей рода Койлхена, восходящего к легендарному королю древней Британии Колю Старому, среди потомков которого фигурирует и сам король Артур.

ограничена пространством Британских островов. Только сейчас Англо-Британия впервые по-настоящему *становится островом*, поскольку ранее она была *частью единого западноевропейского пространства* — как в политическом, так и в культурном смысле. Отделение Англии от Франции следует отсчитывать с эпохи Тюдоров.

При Генрихе VII начинается складываться особая форма управления Государством, где в новой роли выступает институт рыцарства и, в частности, наиболее влиятельный в Англии орден — Подвязки (Garter), девизом которого было французское выражение *Honi soit qui mal y pense* — дословно «Пусть будет стыдно тому, кто плохо об этом подумает». Если ранее орден мыслился как духовное братство рыцарей-идеалистов, среди которых король был первым среди равных и выполнял роль объединения участников военных действий, то с Генриха VII и особенно с Генриха VIII орден Подвязки становится своего рода «параллельной иерархией», на которую король опирается как на институт «комиссарской диктатуры» (по определению К. Шмитта¹) в возможном противостоянии с легальными центрами власти — в частности с палатой лордов, политическое влияние и юридический статус которой в Англии были традиционно велики. Эта параллельная иерархия способствовала на начальном этапе созданию *национальной абсолютистской монархии*, и значение этого института в политической жизни стало первостепенным именно в Англии. Король при Тюдорах превратился в двойного суверена: внешне он был таковым по своему правовому статусу, а для верной элиты, объединенной в орден, он был главой и протектором неформальной орденской иерархии, продвижение по которой гарантировало ускоренный рост по властной лестнице.

При первом правителе династии Тюдоров Англия предпринимает пока робкие шаги по освоению мирового океана. *Осознав себя островом*, Англия начинает развивать морской флот, который до этого времени практически отсутствовал. Нельзя исключить, что на это определенное влияние оказал кельтский культурный круг, оживленный Тюдорами, где морские путешествия на Запад в поисках Островов Блаженных или острова мертвых Авалона были мифологической константой — начиная с путешествий Брана и св. Брендана. Так, нанятый Генрихом VII итальянец Джон Кэбот совершает путешествие в Америку и открывает Ньюфаундлэнд.

При Генрихе VIII централизация Англии продолжается. В период его царствования происходит целый ряд принципиальных для

¹ Шмитт К. Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2006.

английской истории событий — отделение от католичества и начало создания независимой Англиканской церкви, половинчатая протестантская Реформация, упразднения монашества, принципиально новые формы правления, фактически представляющие собой «суверенную диктатуру»¹ (по К. Шмитту).

После смерти Генриха VIII Англией по очереди правили трое его детей. Эдуард VI (1537 — 1553) был убежденным протестантом и реформировал богослужebную практику по лютеранскому образцу. Он пытался завершить начатую Реформацию, доведя ее до логических пределов. На смену ему пришла первая английская королева, правившая самостоятельно — Мария I (1516 — 1558), бывшая дочерью Екатерины Арагонской и убежденной католичкой. Она отменила практически все религиозные нововведения брата и начала жестокие преследования протестантов по всей Англии вплоть до массовых сожжений и повешений. Она вышла замуж за Филиппа Испанского, но их брак оказался несчастным и она перед смертью отказала ему в правах на занятие английского престола.

Последней представительницей династии Тюдоров была королева Елизавета I (1533 — 1603). Период ее правления — Елизаветинская эпоха — считается точкой высшего расцвета Англии. При ней Англия превращается в могущественную мировую морскую державу, то есть принимает миссию талассократической Империи. При этом она выигрывает решающее сражение против испанской Непобедимой армады, предопределившее баланс сил в мировой политике не только в контексте своего времени, но и по настоящий момент. В это же время английский пират Фрэнсис Дрейк (ок. 1540 — 1596) создает новый тип военно-политической и экономической системы организации огромных морских пространств, где разбой, резня и работорговля органически сочетаются с национальными, коммерческими и геополитическими интересами английского Государства. Тогда же создается знаменитая Ост-Индская компания. При Елизавете Англия вступает в Новое время, а философ Фрэнсис Бэкон (1561 — 1626) формулирует основные направления развития научной картины мира, также сохраняющие свое значение и сегодня. На Елизаветинскую эпоху приходится жизнь Уильяма Шекспира (1564 — 1616), величайшего творческого гения Европы и человечества.

Ни один из отпрысков Генриха VIII не оставил потомства, и со смертью Елизаветы I прямая династия Тюдоров завершилась.

¹ Шмитт К. Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы.

Наследника престола пришлось искать в побочных ветвях — по линии сестры Генриха VIII Маргариты Тюдор, матери короля Шотландии Якова V (1512 — 1542). По отцу Яков V принадлежал к древнему роду Стюартов (Stiùbhairt), который, как считалось, имел гэльско-бриттские корни, хотя, по другой версии, восходил к норманнским предкам. Внуком Якова V по линии его дочери Марии Стюарт (1542 — 1587) был король Шотландии Яков VI (1566 — 1625). Он-то и стал в 1603 году первым королем Англии Яковом I из династии Стюартов, впервые в истории объединив вместе Англию и Шотландию, т. е. обе части Британских островов, в Объединенное Королевство (United Kingdom).

Английская теология

Ансельм Кентерберийский — влиятельный теолог из Аосты

В средневековый период Англо-Британия стала частью общего европейского культурного пространства, где преобладала схоластика. Одним из первых схоластов считается Иоганн Скот Эриугена, и Кельтская церковь в целом была плодотворной почвой для развития католического богословия. Параллельно кельтской традиции развивается и англосаксонская традиция, связанная Кентерберийской архиепископской кафедрой. Так, в 1093 году во время царствования в Англии сына Вильгельма Завоевателя Вильгельма II Рыжего (1056 или 1060 – 1100) архиепископом Кентерберийским становится уроженец итальянской Аосты Ансельм Кентерберийский (1033 – 1109), который считается крупнейшим представителем средневековой схоластики.

Ансельм является представителем *латонической версии в теологии*. Он утверждает, что бытие Бога может быть доказано на основе интеллектуальных философских построений; в частности через принцип *максимализации блага* — если есть благие (хорошие) вещи, чего никто не станет отрицать, и среди них есть более благие и менее благие, то должно существовать нечто, что было бы благом в максимальной степени и что давало бы нам само представление о том, что такое благо в целом. Это и есть Бог. Таким образом, Ансельм следует за Платоном и в представлении о благе, как о высшем начале, и в признании самостоятельного и первичного бытия идеи (в данном случае идеи блага), которая придает благо как свойство существующим вещам и *позволяет распознать* его именно как таковое. По Платону, благо не просто одна из добродетелей, но синоним первой из идей (в диалоге «Государство»), находящейся выше бытия. Это позволило неоплатоникам отождествить платоновское благо и апофатическое Единое из диалога «Парменид». Поэтому *summum bonum* Ансельма следует понимать не просто как моральную абстракцию, но как высший метафизический и онтологический принцип, допускающий и наиболее радикальное и трансценденталистское (апофатическое) толкование.

Другое определение Ансельма состоит в том, что Бог есть «то, выше чего ничего нет». Причем Бог, настаивает Ансельм, действителен, поскольку если бы Он был только возможным (например, лишь представимым в интеллекте), то выше Него существовало бы нечто — а именно то, что являлось бы действительным, а не только возможным; но тогда «выше чего нет ничего» не было бы таковым. В постановке действительного над возможным Ансельм следует за аристотелевской традицией, в целом признававшейся и неоплатониками.

В споре об универсалиях Ансельм, как и другие средневековые платоники, стоит на позициях последовательного идеализма. Согласно ему, идеи (рода и виды) имеют автономную онтологию, существуют и являются полностью действительными наряду с особями (индивидуума). Таким образом, Ансельм признает формулу *universalia ante rem*. Ансельм жестко критиковал французского номиналиста Росцелина, полагая, что только его чрезмерное доверие к органам чувств не позволяет ему признать бытие сверхчувственных идей.

Хотя Ансельм не был англосаксом, он оказал большое влияние на английскую теологическую традицию, тем не менее не ставшую в Англии доминирующей. Однако в контексте английского платонизма этот итальянский теолог и мистик может рассматриваться как его родоначальник.

Роберт Гроссетест: эмпиризм и проблема двух ничто

К средним схоластам принято относить англичанина Роберта Гроссетеста, Александра Гэльского, Роджера Бэкона и т.д. Все они были францисканцами.

Орден, основанный Франциском Ассизским (1182–1226), представлял собой весьма специфическое явление в сфере католической теологии. Он был не только основан на требовании абсолютной бедности, но сам Франциск уделял большое внимание материи — как космическому выражению нищеты, лишения и привагии, что делало ее в глазах Франциска символом «нищеты духовной», то есть того «ничто», которое человеку необходимо сделать достоянием внутреннего опыта, чтобы в него смог войти Бог. Так, Франциск Ассизский толковал «кенозис», «умаление», «уничужение» Бога, или основанный на нем призыв к «подражанию Христу» (*imitatio Christi*)¹.

¹ Позднее текст с таким названием «Подражание Христу» (*Imitatio Christi*), чье авторство иногда приписывается немецкому мистiku Фоме Кемпийскому (ок. 1379–1471), стал чрезвычайно популярен в Европе.

Эта личная мистика Франциска у его последователей приобрела постепенно характер своеобразного *материализма*, выраженного в позитивном отношении к материи и, напротив, в занижении статуса духовного — эйдетического, универсального, идеального. Так, францисканский орден по всей Европе стал идейной средой для формирования *номинализма*, первые признаки которого проявились ранее — у французского схоласта Росцелина (ок. 1050 — ок. 1122), но в полной мере расцвели именно у последователей св. Франциска. Эти идеи особенно прижились именно в Англии, где постепенно стали *доминирующей тенденцией теологии и философии*, предопределив во многом дальнейшее развитие всей английской философской традиции¹. При этом в большей мере они распространялись в Англии и Шотландии, причем в Шотландии именно под влиянием англосаксонской церковной традиции, тогда как в Ирландии и там, где сохранялось влияние Кельтской церкви, эта тенденция большого развития не получила. Постепенно номинализм, то есть представление о том, что *действительным является только индивидуальное бытие материальной вещи*, и никакой идеи (ей предшествующей — *universalia ante rem*), как и никакого эйдоса в ней наличествующего (томистская позиция *universalia in re*), не существует. Призыв к нищете Франциска мыслится здесь как отказ от введения каких-либо духовных компонентов в окружающий чувственный мир, который должен восприниматься «голым», как голым предпочитал ходить сам св. Франциск.

Идея приоритета экспериментального знания как применения номиналистского подхода впервые со всей отчетливостью появляется у францисканца из Оксфорда, епископа Линкольнского собора Роберта Гроссетеста² (ок. 1175—1253). До этого в схоластике господствовали представления о том, что знание есть либо прямой божественный дар (платоническая точка зрения), являющийся по своей природе откровением, либо результат деятельности чистого сознания, наблюдающего в первую очередь за самим собой, а затем уже, через саморефлексию, и за внешним миром (подход более соответствующий аристотелевской традиции). *Представление о том, что знание о мире можно получать из него самого, было для средневековой мысли совершенно чуждым и экзотическим*. В основе экспериментального подхода должно было лежать *качественное переосмысление статуса материи*, превращенной из чистого небы-

¹ Это полностью противоположно идеалистическому платонизму Ансельма Кентерберийского, бывшего, так же как и Франциск Ассизский, итальянцем по происхождению и занимавшего архиепископскую кафедру в Кентербери.

² Роберт Гроссетест. Сочинения. М.: URSS, 2003.

тия (как в неоплатонизме и ранней схоластике) в нечто более содержательное и онтологически насыщенное. Такой подход к материи встречался в древности у атомистов Демокрита, Эпикура, Лукреция, с одной стороны, и стоиков, учивших о наличии «семенных логосов» и «материальных эйдосов» — с другой. Робер Гроссетест подходит к тому же выводу с другой стороны, развивая парадоксальные идеи Франциска Ассизского и «метафизику нищеты». В его случае это приводит к обоснованию *эмпирических методологий как приоритетных форм познания*. Тем самым мы видим в этой версии английской схоластики провозвестие научной картины Нового времени и предвосхищение материализма. При этом Гроссетест полагает, что свет представляет собой некоторое первовещество, субстанцию, в которой форма и материя слиты.

Идеи Гроссетеста позднее были подхвачены и развиты Галилео Галилеем (1564 – 1642), творцом современной физико-математической картины мира.

Однако вместе с зачатками эмпиризма и материализма для Гроссетеста характерен интерес и к мистическому богословию Ареопагитик¹, комментарии к которым он оставил. Возможно, этот интерес к апофатике, присущий францисканской мысли, связан со сложной и метафизически фундаментальной парой двух ничто — nihil originarium и nihil negativus, где первое есть апофатическое Единое, ёν, содержащее в себе все, а второе — материя, являющаяся внешней границей феноменального мира (πολλά из пятой гипотезы платоновского «Парменида»). Если мы обратимся к разбираемым в предыдущих книгах «Ноомахии» темам, связанным с германским и французским Логосами², то можем заметить следующее соответствие: германский Логос (в версии рейнских мистиков) ориентирован строго на сверхбытийное ничто (nihil originarium), тогда как последним словом французской философии становится в конце концов нигилизм материи (nihil negativus), предопределяющий и дезонтологизацию Модерна, и негативного субъекта философской топики. Гроссетест находится строго между этими двумя полюсами, и, быть может, именно в этом *секрет англосаксонского номинализма: он расположен в зоне пересечения двух ничто — германского и кельтского*. В дуализме Англии и Британии это, вероятно, находит свое проявление.

¹ Mystical theology: The Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on De mystica theologia. P.: Peeters, 2003.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

Александр Гэльский: знание одного

Александр Гэльский (1185–1245), так же как и Роберт Гроссест, был английским францисканцем. Основное образование он получил в Париже и там же основал францисканскую школу. Фома Аквинский считал его одним из самых выдающихся авторитетов схоластики. Он вошел в историю схоластики как *Doctor Irrefragabilis* (Неопрровержимый Доктор) и как *Doctor Doctorum* (Учитель Учителей). Александр Гэльский комментировал в основном работы бл. Августина и Петра Ломбардского (ок. 1100–1160), разработавшего метод схоластических дискуссий, основанных на постановке вопроса и последующего обсуждения. В этом его поддерживал Папа Иннокентий IV, заинтересованный в продвижении идей и методов Петра Ломбардского.

Александр сочетал в своих теологических построениях идеи бл. Августина, св. Ансельма Кентерберийского, популярности учения которого во Франции и в Европе в целом он немало способствовал, и Ареопагитик. При этом он всех этих авторов стремился сочетать с аристотелевским методом, для чего стал переводить ряд работ Аристотеля с греческого, положив тем самым основу нового течения в схоластике.

Сам Александр Гэльский предложил трехступенчатую модель дискуссии, взятую позднее как фундамент классической диалектики. Первым авторитетом выступает тот, кто говорит «да» (тезис), вторым, кто говорит «нет» (антитезис), в третью очередь следует обсуждение и вынесение обобщающего решения, учитывающего и «да», и «нет» (синтез). Этот принцип Александр Гэльский применил к анализу Библии, писаниям святых отцов, а также к истолкованию греческой, латинской и даже арабской поэзии¹.

В метафизике у Александра Гэльского есть один момент, который во многом объясняет логику развития номинализма во францисканской традиции, хотя сам Александр не может быть причислен к этому направлению строго. Он представляет собой, скорее, переходную фигуру, в теологии которой еще преобладает вертикальная аполлоническая топика классического Средневековья. Александр задается вопросом: знает ли Бог нечто одно или многое? В начале он склоняется к тому, что Бог знает сразу все как многое, то есть признает существование идей и в этом смысле прямо продолжает традицию христианского неоплатонизма. Но постепенно он приходит к выводу, что Тому, Кто един, пристало знать то, что близко Его природе, то

¹ *Alexander of Hales. Quaestiones disputatae antequam esset frater. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1960.*

есть нечто одно. В этом случае множество (а значит, множество идей, эйдосов, универсалий), заключает Александр Гэльский, есть чисто человеческое представление, сопряженное с несовершенством человеческой природы и особенно с последствиями грехопадения, наступившего тогда, когда чистая душа соблазнилась порочным и несовершенным телом. Теологический монизм в вопросах знания лишил имена множественных вещей собственного бытия, превращая их в *flatus vocis*, то есть «пустой звук», возникший в силу порченной природы человечества. И хотя здесь познание этой «единой вещи», которую знает сам Бог, еще и выступает как мистический трансцендентный горизонт, в дальнейшей интерпретации францисканской метафизики это «одна вещь» будет все больше и больше сближаться с материей как инстанцией высшей нищеты, и познание материи станет судьбой номиналистского подхода к знанию и основой экспериментального эмпирического метода. Однако у самого Александра Гэльского эта линия лишь намечена, а сам он остается в контексте классического для Средневековья патриархального Логоса.

Роджер Бэкон: восхитительный провозвестник Модерна

Ученик Роберта Гроссетеста францисканский монах Роджер Бэкон (ок. 1214 — после 1292), получивший почетное звание *Doctor Mirabilis* («Восхитительный Доктор»), продолжал развивать основные тенденции своего наставника и придал им широкую популярность.

Роджер Бэкон считается одним из первых мыслителей Запада, ставших на путь экспериментальной науки и принявших систематически обосновывать ее методологию.

Бэкон выделял три типа познания:

- чувственное, на основе прямого телесного опыта;
- рациональное, связанное с математическими и логическими процедурами;
- мистическое, проистекающее из внутреннего озарения.

Все три типа знания достигаются разными путями: первый — накоплением жизненного опыта, наблюдениями и сопоставлениями; второй — освоением навыков математических и логических операций; третий — как исключение приходит спонтанно и не может быть искусственно спровоцирован. В этом он полностью следует неоплатонической традиции. Однако, согласно Бэкону, главной формой

познания является *наблюдение за внешним миром и эксперимент*, в ходе чего мы получаем максимальный объем представлений о мире, который позднее систематизируем с помощью рациональных операций. Бэкон продолжал развивать идею своего учителя Гроссетеста о методе верификации, согласно которому индуктивно полученные в ходе физического эксперимента данные требуют дальнейшей экспериментальной проверки. Тем самым он, по сути, закладывал основы научной картины мира, свойственной Новому времени. По мнению современного историка науки Ф. Майера¹, научные предвидения Бэкона распространялись так далеко, что он предвосхитил изобретение подводных лодок, автомобилей и самолетов. Ему также часто приписывают изобретение пороха, телескопа, линзы, насоса и фосфорных горючих смесей.

Роджер Бэкон активно критикует Александра Гэльского за его догматизм и абстракции, призывая последовательно идти по пути эксперимента. С жесткой критикой он обрушивается и на немецкого доминиканца Альберта Великого (1200 – 1280), другого крупнейшего схоласта, учителя Фомы Аквинского, и на самого Петра Ломбардского, труды которого в тот период считались в католичестве непререкаемым авторитетом.

Бэкон резко критиковал сложившееся в схоластике отношение к авторитетам и настаивал на экспериментальной проверке их утверждений. При этом он был убежден, что Божественное не может находиться в оппозиции к рациональности и данным чувственного опыта, поэтому, опираясь на разум и изучая природу, человек не вступает в противоречие с Богом, но движется в сторону единой истины. Вера, по Бэкону, должна быть отнесена к области морали и личного спасения, а в остальном должны царить правила разума и опыта.

Бэкон на основании своих астрономических подсчетов критиковал юлианский календарь и подготовил теоретическую базу для позднейших календарных реформ в 1582 году Папы Григория XIII. В своих главных трудах *Opus majus*² и *Opus minus*³ Бэкон большое внимание уделяет математике, оптике, механике, логике, лингвистике и т. д., то есть набору дисциплин, которые лягут позднее в основу классической современной науки.

¹ *Mayer F. A History of Educational Thought.* Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Books, Inc, 1966.

² *Bacon R. Opus majus.* London: Samuel Jebb, 1733.

³ *Bacon R. Opus minus // Bacon R. Opera Quaedam Hactenus Inedita.* Ed. J. S. Brewer. Vol. I. New York, 1964.

Вместе с тем в его работах содержатся значительные сведения об алхимии и астрологии. Ученость Бэкона, его яростная полемика со многими церковными деятелями его эпохи, а также занятия алхимией сделали его персонажем легенд, подобным Фаусту — магом, чародеем, создателем механической бронзовой головы, которая отвечала на все поставленные вопросы, изготовителем «философского камня».

В целом он является фигурой, напоминающей классического представителя английской науки на заре Нового времени (в духе Бойля и Ньютона), демонстрирующей личную религиозность, живой интерес к алхимии и астрологии и вместе с тем преданной исключительно эмпирическим и экспериментальным способам получения знаний.

В Бэcone, как и в его учителе Роберте Гроссетесте, мы видим очевидного носителя Логоса Кибелы, который в полной мере даст о себе знать в эпоху Возрождения и особенно в Новое время. Показательно, что одним из важнейших полюсов Европы, где этот Логос приобретет самые яркие очертания, наряду с Северной Италией и Парижем, будет именно Оксфорд и англосаксонское христианство в целом, а внутри него в первую очередь английская ветвь ордена францисканцев, выдвинувшая из своей среды самых последовательных и ярких номиналистов и натуралистов, которым и будет суждено воплотить в жизнь основные парадигмы европейского Модерна.

Дунс Скот: панматериальная унивокальность бытия

Еще один францисканец, представитель поздней схоластики, шотландец Дунс Скот (1265 — 1308) был ярчайшей фигурой поздней схоластики. Он изучал теологию в Оксфорде, а затем в Париже. Изначально его мировоззрение складывалось именно в англосаксонском культурном контексте. Его шотландское происхождение мало сказалось на его английском стиле. Дунс Скот получил в схоластике почетное имя *Doctor Subtilis* («Утонченный Доктор»).

Дунс Скот формулирует теорию «унивокальности бытия», в которой можно усмотреть дальнейшее развитие вывода Александра Гэльского о том, что Бог знает только нечто одно¹. Этим одним является, по Дунсу Скоту, бытие, которое представляет собой нечто общее для всего, что есть. Это и есть «единая вещь», которую знает Бог. Далее, «бытие» проходит формальное различие, которое позволяет усмотреть различное в общем, а затем происходит пере-

¹ Блаженный Иоанн Дунс Скот. Трактат о первоначале. М., 2001.

ход к конкретному, то есть различия фиксируются как отдельные вещи и индивидуальные существа, как «именно эти вещи существа» (haecceitas). Таким образом, многое есть атрибут конкретного, индивидуального, а единое — объект знания Бога.

Но далее следует нечто неожиданное для традиционной схоластики. Дунс Скот утверждает, что «унивокальность бытия» воплощена в материи (*materia prima*), которая есть и не ничто (по Платону и неоплатоникам), и не чистая потенциальность (по Аристотелю). Материя, по Дунсу Скоту, *есть*, и она есть *самое общее и самое единое*, что есть. Она есть общее для всего того, что есть, значит, она и есть *само бытие*, а унивокальность бытия превращается в онтологическую монистическую панматериальность. Таким образом, соотнеся идеи францисканца Александра Гэльского с идеями францисканца Дунса Скота, мы получаем: *единая вещь, которую знает Бог, — это материя*. Все остальное суть оформленные дифференциалы и их конкретные индивидуальные фиксации. Отсюда вытекает и убежденность Дунса Скота в том, что все существующее обязательно должно быть материальным. А значит, материальны и ангелы, и демоны, и души. При этом ангелы, демоны и души не менее материальны, нежели плотные вещи и стихии, но *более* — так как, чем совершеннее форма, тем глубже она проникает в материю и тем более она *есть*.

Если мы внимательно приглядимся к этой картине, становится совершенно понятно, что мы незаметно поменяли регистр метафизики — от аполлоно-дионисийской (платоно-аристотелевской) вертикали классической европейской схоластики к яркому и законченному материализму (в духе Стои). Именно стоики выдвигали идею панматериализма космоса, которую они выводили из специфической трактовки Аристотеля. Тем самым в Дунсе Скоте мы видим наглядное смещение доминирующего Логоса к зоне Великой Матери, что готовилось предшествующими поколениями францисканцев (с их нарочитой любовью к материи и нищете) и что можно было предугадать в англосаксонском христианстве. Но до Гроссетеста, Роджера Бэкона и особенно Дунса Скота — эта черта английской версии христианства *не была эксплицитно проявлена*. Лишь теперь, в конце XIII века, начинает по-настоящему оформляться *специфическая английская рациональность* (видимо, имплицитно наличествовавшая еще в Белом Драконе из пророчества Мерлина), которой суждено впоследствии полностью предопределить судьбу и идентичность Англии и до некоторой степени судьбу Европы и всего мира. Если в политической сфере Белый Дракон победил Красного в ходе успешной борьбы германцев за Британию, то после несколь-

ких веков духовного соперничества между кельтской и англосаксонской христианскими миссиями аналог первой победы дает о себе знать полнее всего именно в Дунсе Скоте.

Полностью следуя логике стоиков, перед лицом панматериальной Вселенной Дунс Скот вынужден дать особое толкование Бога. Бог знает материю, но творит мир. Поэтому форма, дифференциалы и все индивидуальное сопряжены с базовым понятием Божественной воли.

Так, Дунс Скот разрабатывает теорию о том, что выше всего лежит принцип воли¹. Воля стоит выше необходимости, выше разума, выше всякой заданности. В высшем своем проявлении воля есть Божественная воля, представляющая собой чистый произвол.

Принцип воли лежит в основе *индивидуальности*. Воля — это форма и различие. Бог действует на материю тем, что дифференцирует ее единство. Конкретными продуктами такого волевого творящего акта становятся индивидуальные вещи и существа. Их индивидуальное бытие сводится к волевому акту. А их материальное бытие полностью растворено в первоматерии. Поэтому если индивидуум, как продукт воли, зеркало воли и носитель воли, начнет искать общее, он может найти только материю как сразу всеобщее, а не эйдосы или идеи. Все что есть, есть материальное и частное одновременно. Идеи и эйдосы надо понимать как наименования волевых актов, представляющих собой рефракции единого божественного волевого акта. А следовательно, они не имеют вообще никакой онтологической основы, но являются «моментами приказания».

Поэтому индивидуум для Дунса Скота есть не сочетание формы и материи, как у Аристотеля и реалистов, но высшая и последняя реальность, *ultima realitas entis*. Тем самым Дунс Скот стоит на стороне радикального номинализма. Его последователи ввели в философию специальный термин для обозначения именно этой высшей индивидуальной реальности — *haecceitas*, «этовость», в отличие от классического аристотелевского понятия *τὸ τί ἦν εἶναι*, передававшегося на латыни как *quidditas*, «чтойность», соответствующего первой из 10 категорий. *Haecceitas* всегда строго индивидуальное нечто, тогда как *quidditas* отсылает к виду и эйдетическому обобщению².

¹ Эта идея оказала большое влияние на раннего Хайдеггера, который начал свои занятия философией с изучения философии Дунса Скота и защитил диссертацию на тему «Учение о категориях и значении у Дунса Скота».

² *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Избранное: Издательство францисканцев. М., 2001.

При этом и сам Бог мыслится индивидуумом только всезнающим (знающим материю) и всемогущим (способным внедрить дифференциал в материю на любую глубину, то есть сотворить всю совокупность индивидуальных вещей и существ).

Главным источником познания Дунс Скот в духе классического францисканского номинализма считал область чувственного опыта и рационального его обобщения, полностью принимая эмпирический подход Роджера Бэкона, который, в свою очередь, повторяет на новом витке сенсуализм Эпикура.

Дунс Скот отказывается считать философию служанкой богословия, так как в его картине мира теология способна только указать на Бога как на источник волевого созидательного акта и конституировать тем самым область devoционального и этического. В процессе исследования космоса как дифференцированной материи апелляции к Богу излишни, так как не могут ничего добавить к прямому опыту. Человек с помощью чувств и разума способен сам постичь мир окружающих его индивидуальных вещей и существ, ведь каждый из них материален (а поэтому есть) и наделен моментом волевого импульса, позволяющего составить представление о его форме. Философия, таким образом, может самостоятельно познавать мир и человека с опорой на эксперимент, опыт и рациональное размышление.

Показательно, что Дунсу Скоту принадлежит одна из самых ранних в истории христианской схоластической Европы формулировка теории прогресса и развития. Так, он описывает возникновение бытия по аналогии с деревом, берущим свое начало в материи (невидимый корень), открывающим себя через видимую телесность (ствол), достигающим кульминации в ветвях (сами вещи) и листьях (человеческие души), наконец, в плодах (ангелы). Скот рассматривал Вселенную как развивающуюся снизу вверх. Бог же есть воля роста, становящаяся его законом.

Уильям Оккам: научная картина мира

Окончательно сформулировал номиналистскую философскую парадигму другой английский мыслитель, францисканец Уильям Оккам (1285 – 1349). Оккам учился в Оксфорде, где и познакомился с традицией англосаксонской теологии, тяготеющей, как мы видели, ко все более и более отчетливому номинализму и эмпиризму. За свои комментарии к Петру Ломбардскому, найденные Папой еретическими, он подвергался преследованиям со стороны церковных властей и в 1326 году был формально обвинен в ереси. В 1328 году за

нарушение еkkлесиастической дисциплины он был отлучен от церкви. При этом он нашел прибежище при дворе Императора Священной Римской Империи Германской Нации Людовика IV Баварского (1282 – 1347), откуда подверг Папу Иоанна XXII (1244/1249 – 1334) ожесточенной критике (в ответ на нападки того на защищаемый францисканцами принцип абсолютной бедности). Правда, позднее он был реабилитирован Папой Иннокентием VI (1282/1295 – 1362).

Оккам принимает большинство идей Дунса Скота, и в первую очередь его учение о воле, но идет еще дальше. Он утверждает, что воля в Боге не просто соседствует с разумом (как у Скота), но *полностью доминирует над разумом* и не связана в своей реализации ни с каким знанием (что допускает Скот)¹. Поэтому, по Оккаму, Бог волей творит индивидуальные вещи, индивидуумов, которые существуют целиком вне ума, как Божественного, так и человеческого. Но в Боге они имеют свой исток как Божья воля, а в людях, являющихся, в свою очередь, чистыми индивидуальностями, воля ограничена определенными рамками. Поэтому в любом случае познание есть только познание индивидуумами и индивидуумов, а значит, может быть лишь прослеживанием волевой траектории Творца. *Бог знает вещи через процесс их индивидуального творения*. Человек знает вещи через индивидуальный опыт соприкосновения с индивидуальными вещами.

Опыт индивидуальных вещей, которые только и обладают бытием, в сознании соответствует двум типам интенций, которые образуют два класса естественных знаков. Первая интенция есть *естественный знак* ума, понятие (*conceptum*), соответствующее индивидуальной вещи, своего рода «природный знак». Вторая интенция является еще более условной и, в свою очередь, служит для обозначения «природных знаков». Эти две интенции характеризуют логическую деятельность познающего рассудка. И наконец, есть еще и *условные знаки* (*flatus voci*), которые по договору служат для обмена людьми информацией о естественных знаках. К этому разряду относятся языки. При этом никаких «универсалий», по Оккаму, вообще не существует, и все то, что служит для обозначения индивидуальных вещей, есть не что иное, как знаки — того или иного рода.

Так, в номинализме Оккама готовится философская платформа для науки и логики Нового времени. Бытием наделяется исключительно индивидуальная материальная телесная вещь, а ее концептуальный аналог (первая интенция и вторая интенция) помещается

¹ A compendium of Ockham's teachings: a translation of the *Tractatus de principiis theologiae*. St. Bonaventure. N.Y.: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1998.

в область человеческого сознания и рассматривается как конвенция. Оккам еще верит в то, что Лейбниц позднее назовет «предустановленной гармонией». То есть, с его точки зрения, веер волевых актов Бога, творящего совокупность индивидуальных вещей, снабдил человеческого субъекта набором «естественных знаков», сделав мир разумным и поддающимся познанию, но это не означает ничего иного, как еще *одного волевого акта*, направленного на человека, но не обладающего онтологическим статусом: идей и эйдосов не существует вообще, а у концептов нет самостоятельного бытия, они суть рациональные условности, вторичные по отношению к индивидуальному бытию вещей и того, кто с ними сталкивается. Отсюда вытекает знаменитый призыв Оккама «не двойить сущности» (бритьва Оккама). Ему приписывается выражение, ставшее девизом научно-метода в Новое время: *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate* («Не следует умножать сущности, если в этом нет необходимости»).

Отказ интенциям в автономном бытии закладывает фундамент по-настоящему материалистической философии Нового времени, так как отвергает и платонизм (Логос Аполлона) и аристотелизм (Логос Диониса). *Номинализм окончательно и эксплицитно становится приоритетной формой черного Логоса Кибелы*. При этом у Оккама мы видим не просто продолжение идей Росцелина, но и развитие взглядов Абеяра, то есть в принципе здесь наличествует в полной мере прообраз субъект-объектного дуализма, характеризующего всю последующую метафизику Нового времени в целом, как со стороны рационализма (Декарт), так и со стороны эмпиризма (Ньютон). Поэтому Оккама принято считать «отцом современной эпистемологии».

В высшей степени симптоматичны политические идеи Оккама¹. Он был одним из первых европейских авторов, кто выступал за отделение церкви от Государства, формулируя свой идеал в терминах «просвещенного абсолютизма». Исходя из своего представления об индивидуальной онтологии человека и вещи, он дал метафизическое обоснование абсолютной частной собственности, как прямого правового отношения между двумя индивидуальными инстанциями — человеком и вещью, что позднее стало основой экономической философии либерализма. Так как в тот период существовали противоречия между Папой в Риме и папой в Авиньоне, некоторые католики предложили передать высшую власть в Католической церкви от Папы к Вселенскому собору. Эту инициативу Оккам горячо поддер-

¹ *Guillemi de Ockham. Opera Politica*. 4 vols. Manchester: Manchester University Press; Oxford: Oxford University Press, 1940–1997.

жал, выступая тем самым за демократическое перераспределение авторитета церкви в пользу коллективного органа. В целом Оккам по праву считается провозвестником позднейшей *буржуазной либерально-демократической идеологии*, основанной на философии, метафизике и этике, чрезвычайно близкой к взглядам Оккама. К нему обычно возводят свое происхождение как основные течения в эмпирической философии, так и представители современной аналитической философии.

Показательно, что номинализм становится в Новое время догматическим основанием научного подхода и аксиомой, не ставящейся под сомнение. Особенно характерен номиналистский подход именно для английской культуры, являясь вместе с индивидуализмом и либерализмом *отличительной чертой всего английского*. В философской географии современной Европы Англия — территория номинализма по преимуществу.

Джон Уиклиф: эссенциальная избранность

Уникальной фигурой в английской истории в области теологии является богослов из Оксфорда, первый переводчик Библии на среднеанглийский язык Джон Уиклиф¹ (1320/1324 — 1384). Он качественно отличается от всей плеяды оксфордских и в основном францисканских схоластов по целому ряду основополагающих вопросов. В этом он предельно атипичен.

Джон Уиклиф был последовательным представителем неоплатонической традиции, полностью противоположной преобладавшему в Англии номинализму. Его позиции в споре об универсалиях близки к Ансельму Кентерберийскому и идеализму, более радикальному, нежели взгляды Фомы Аквинского и других реалистов². Так, Уиклиф допускает существование *universalia ante rem*, то есть существование идей в Боге. Это является фундаментальным моментом его метафизики, отсылающей нас к Логосу, жестко отличному от номиналистского Логоса Великой Матери. И хотя доктрина Уиклифа чрезвычайно нюансирована и допускает определенное онтологическое содержание и в *universalia in re*, а также семантическую и гносеологическую оправданность в некоторых случаях *universalia*

¹ *Johannis Wyclif miscellanea philosophica*. 2 vols. London: Trübner for the Wyclif Society, 1902.

² *Wyclif J. Purgans errores circa veritates in communi, Purgans errores circa universalis in communi, De intelletione Dei, and De volucione Dei, in De ente librorum duorum excerpta*. London: C. K. Paul & Co. for the Wyclif Society, 1909.

post rem, в целом она строится на последовательном применении платонизма ко всем остальным типам познания, включая аристотелевский реализм. Так же как и неоплатоники, Уиклиф читает Аристотеля глазами Платона, что и сказывается на всей структуре его теологии. Если учение Уиклифа в вопросе об универсалиях и представляется неожиданным, это происходит в основном потому, что спор схоластов давно был смещен к проблеме *universalia in re* (реализм) vs *universalia post rem* (номинализм), а чисто платоническое *universalia ante rem* со времен Иоганна Скота Эриугены, Ансельма или Шартрской школы в поздней схоластике уже почти никто не отваживался защищать. Никто, кроме Джона Уиклифа.

Для Уиклифа идеи существуют в Боге до вещей, и причем актуально¹. В вещах они образуют сущности. А человеческая речь и сопряженные с ней ментальные концепты точно (отнюдь не произвольно, но онтологически обоснованно) соответствуют этим сущностям. Поэтому логика и язык имеют под собой онтологическую основу. Для обоснования своих взглядов в этой сфере Уиклиф строит сложную систему дифференциалов, сводя все различия к трем типам²:

- реальное (сущностное) различие,
- реальное (несущностное) различие,
- формальное различие.

В первом случае дифференциал предполагает фактическую отдельность: причем на всех трех уровнях — родов, видов и особей. Как между собой разделены два человека, так же разделены два вида (животные и растения) и два рода (числа и ангелы). Во втором случае речь идет *не о разделении*, предполагающем наличие абсолютной границы, разрыва, *но о различении*, то есть только намеченном, но не осуществленном разрыве. Примером этому может служить различие между памятью и волей в человеческой душе: будучи различными, они не могут существовать и даже рассматриваться как нечто отдельное и самостоятельное, поскольку у них общая сущность (душа). Формальное различие дает другую ось в одной и той же сущности, но относится к числу акциденций, материи и формы в единой вещи, к большему или меньшему уровню общности также внутри одной вещи. Реально-несущностное и формальное различия структурируют вещь, не разделяя ее. В этом можно увидеть идеи, ко-

¹ Wyclif J. Tractatus de universalibus. Oxford: Clarendon Press, 1985.

² Wyclif J. Summa de ente, libri primi tractatus primus et secundus. Oxford: Clarendon Press, 1930.

торые намного позднее будут развиты немецкой феноменологией, различающей в рамках интенционального акта его моменты и прослеживая внутренние соотношения, не разрушая его целостности (у Э. Гуссерля это будет описано термином *Sachverhalt*). У Уиклифа мы видим прообраз такого нюансированного феноменологического подхода.

Уиклиф выделяет четыре типа сущего:

- идеальное сущее (*esse ideale*);
- сущностное сущее (*esse essentiae*) или сущее в роде (*esse in genere*);
- существующая во времени земная вещь;
- акцидентальное сущее (*modus essendi accidentalis substantiae*).

Все они связаны между собой онтологически и дифференцированы в соответствии с тремя уровнями. В пределе *любая вещь есть ее идеальное сущее*. Но между ней самой и ее идеальной сущностью находится структура причин — родовых, видовых, индивидуальных и прочих, составляющих совокупно структуру сущностно сущего в ней. И наконец, вещи присущи различные акциденции, бытие которых уже зависит от вещи и является отчасти производным от нее, как она сама — от более высоких онтологических инстанций.

В такой иерархии мы легко можем распознать неоплатонический *прóобос*, исхождение градуальных степеней сущего из единого Божественного начала. Отсюда совершенно отличное от Дунса Скота или Оккама, с которым Уиклиф особенно резко полемизирует, представление о воле Бога: по Уиклифу, она не есть производ и безосновательная реализация абсолютной свободы; она представляет собой онтологическую структуру *разумного гара*, сообщающего Любовь и бытие вдоль гармонично развертывающихся сверху вниз сетей духовной благодати, предопределяющей онтологию. Точно так же и в сотворенных вещах для Уиклифа важна не воля, но *соответствие их идеальным сущностям*. На этом он строит свою, казавшуюся многим его современникам экстравагантной и даже еретической этику и сотериологию. Эта этика утверждает, что если человек является святым сущностно, то он может находиться в грехе акцидентально, но сущности его это не затрагивает. Точно так же и с грешниками: если они сущностно грешны, то даже если они временно пребывают в благодати, она рано или поздно оставит их, и они вернуться в грех и проклятие. На этом Уиклиф строит свою радикальную полемику против современной ему церкви, ее иерархии и ее участия в политических земных вопросах.

На основании теории бл. Августина о Двух Градах Уиклиф утверждает, что существует Град Небесный, состоящий из сущностно святых существ, которые являются такими в их *esse ideale*. Это *эссенциально-идеальная Церковь*. Есть Спящая Церковь, соответствующая чистилищу. К ней относится уровень *esse essentiae*. И существует Земная Церковь, которая бьется против мира сего и его зла. Причем Земная Церковь тоже не совпадает с официальной католической иерархией (клиром), но состоит только из тех, кто идеально-сущностно является святым. Поэтому церковь — это общество избранных, которые являются таковыми сущностно. Они узнаются не по формальным признакам, — место в иерархии, статус и т. д., а по своим прямым проявлениям — благому поведению, уму, богопочитанию, справедливости, готовности жертвовать собой ради ближних. Таким образом, Уиклиф учит о сущностной Церкви, в основе которой лежат неотчуждаемые идеи как прямые источники ее земных представителей. И противостоят им в земной битве своего рода анти-Церковь, чья благодать не эссенциальна, а акцидентальна, то есть мнима и ложна. Легко представить себе, сколь радикальные выводы можно было сделать из этих теорий, что и произошло с последователями Уиклифа в Англии (лоллардами) и особенно в Чехии, где распространение его идей во многом повлияло на восстание Яна Гуса, которого сожгли за проповедь сочинений Уиклифа.

Идея истинной идеально-сущностной Церкви привела Уиклифа к необходимости ставить личное постижение Библии выше конвенциональных толкований, так как идеальная эссенциальность избранного была, по Уиклифу, достаточной, чтобы он сумел прозреть сквозь текст истинную Книгу Жизни, о которой говорится в Апокалипсисе ведь слова и особенно слова Священного Писания указывают на действительные сущностные вещи, и они, в свою очередь, священны и спасительны. Для проклятых все равно читать бесполезно, их не спасет ни внешнее послушание, ни конформизм с навязываемой внешней Церковью моралью. Поэтому, заключает Уиклиф, предвосхищая протестантскую Реформацию, каждый должен самостоятельно — желательно на родном языке — постигать Библию с опорой на «внутреннего человека».

Политические взгляды Уиклифа вытекают из его метафизики. Он был сторонником монархии, которую он считал независимым от Церкви институтом. Если Церкви Уиклиф предлагал подчиняться только тогда, когда она действует в соответствии с истинным учением Христа, живет по-апостольски, не впадает в фарисейство, соблюдает заповеди, помогает бедным и т. д., то королю надо подчиняться *всегда*, даже в случае его тиранической природы, так как

монархия — это инстанция мира земного и отражает именно его закономерности. При этом легитимной властью, по Уиклифу, обладают только избранные, строго реализовавшие свою идеально-эссенциальную сущность.

Уиклиф отождествляет власть и собственность в термине *dominium*. Согласно ему, существует три вида *dominium*:

- естественное, являющееся фактическим,
- гражданское, определяемое правом,
- евангелическое, вытекающее из факта благодатности.

Общество строится на подчинении первого типа *dominium* второму. На этом основано Государство и право. Но так как мир строится на основании исхождения божественных идей, а не на основе воли и произвола (ни Бога, ни человека, ни природы), то *гражданская власть должна подчиняться евангельской парадигме*, благодати, даваемой лишь Богом. Тот, кто наделен благодатью, обладает легально всей Вселенной. Но обладая ею, он всегда отдает свою власть и свое состояние всем тем, кто, как и он сам, относятся к этой евангельской сущности. Тем самым, он не хочет ничего для себя, но раздает все другим. И так поступает каждый принадлежащий сущностно к Граду Небесному. Поэтому истинное обладание и истинная власть могут быть только евангельскими. Частная собственность, по Уиклифу, есть чистое зло, заблуждение и последствие первородного греха. Она должна быть упразднена через возврат к простоте и чистоте апостольской жизни. И в этом случае человек вернет себе тот модус бытия, которым он обладал до изгнания из рая.

В лице Уиклифа мы видим последовательного и радикального неоплатоника, весьма близкого к германским мистикам (Экхарту, Сузо и Таулеру)¹. С ними его сближает и любовь к родному языку, и экстремальный идеализм, и даже германская дуалистическая антропология, ориентированная на эсхатологическую битву между двумя Градами — Небесным и Земным, в духе древнегерманской «битвы богов», Рагнарёк². И подобно тому, как «Немецкая теология» стала важнейшим философским подспорьем для Лютера и Мюнцера, идеи Уиклифа станут источником вдохновения для аналогичных течений в Англии. На сей раз в англосаксонском христианстве Уиклифа мы видим ту сторону Белого Дракона, которая ранее была от нас скрыта: *радикальный мистический вертикальный платони-*

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

² Там же.

ческий германский дух, созвучный в чем-то гностическому взрыву французских катаров.

Однако следует заметить, что в отличие от рейнских мистиков, к которым Уиклиф стилистически и метафизически весьма близок, мы не встречаем у него (по меньшей мере, акцентированно и эксплицитно) темы *апофатического человека*. Уиклиф останавливается на признании актуального бытия божественных идей, но и этого довольно для построения жестко вертикальной аполлонической метафизики, столь контрастирующей с оксфордским номинализмом и эмпиризмом.

Трудно сказать, какие философские источники оказали на Уиклифа решающее влияние, так как его биография документирована и изучена неполно, но совершенно очевидно, что он является английским носителем Логоса Аполлона в его глубоко христианской и солнечной версии.

Рыцари, дамы и феи англо-британских лэ

Бретонские лэ Марии Французской

Если идентичность Белого Дракона ярче всего воплотилась в англо-французский период (от Вильгельма завоевателя до последних Плантагенетов) в Оксфордской схоластике и францисканском номинализме, то кельтская — бритто-гэльская — составляющая культуры Англии в эту эпоху проявила в себе в форме поэзии и мифологии, в частности, в форме поэтических лэ. Лэ как особое направление в поэтическом творчестве развивались параллельно менестрелям Прованса и авторам куртуазной поэзии на основании кельтских мифологических сюжетов. Так как при Плантагенетах (в частности, при Ричарде Львиное Сердце) во владения «английских» королей входила вся Аквитания, включая Окситанию, где, собственно, и происходило интенсивное развитие культуры трубадуров, то вполне можно говорить не просто о культурном англо-французском единстве, но о существовании в какой-то период *единого преимущественно кельтского Государства, где французская континентальная составляющая укрепляла собственно кельтский полюс идентичности Англо-Британии*. Легенды о короле Артуре, рыцарях Круглого стола, Тристане и Изольде, Святом Граале циркулировали на всей территории Франции и Англии, укрепляя своей мифопоэтической структурой кельтский культурный код — идентичность Красного Дракона. От этого франко-английского полюса они распространяли свое влияние на всю остальную Европу, в том числе и на Германию.

Так, одной из самых популярных сочинительниц лэ в Англии XII века была Мария Французская, жившая при дворе Генриха II и заложившая во многом каноны этого стиля, где парадигмальными фигурами выступают прекрасные дамы, благородные рыцари и непременно существа потустороннего мира — феи, драконы, говорящие птицы и волшебные ручьи, рощи, горы и холмы, восстанавливающие поэтически структуру сакральной географии дохристианского кельтского мира¹.

¹ Marie de France's *The Lais*. London: Penguin Books, 1986.

Почти все лэ Марии Французской воспевают те или иные стороны мистической любви ее героев в полной гармонии с нормативами куртуазной поэзии. В лэ «Ланваль»¹, где речь идет о дворе короля Артура, мы видим парадигмальную ситуацию фундаментального жеста, в котором открывается глубина кельтской идентичности. Это связано с сакрализацией женского начала и с тем, что мы назвали в исследовании «Французского Логоса»² *гештальтом Мелюзины*. Показательно, что в отличие от подавляющего большинства авторов лэ и куртуазных поэм здесь и сама автор — женщина, причем сообщающая о том, что получила сюжеты своих поэм из британских источников, хотя сами лэ написаны на англо-нормандском языке, на котором в то время говорила английская знать.

Сюжет лэ «Ланваль» таков. Молодой прекрасный юноша Ланваль из числа рыцарей короля Артура оказывается всеми забытым и отторгнутым. Он отправляется по реке в лес, где встречает двух прекрасных дев, которые отводят его в волшебный дворец. Река, лес и девы уже создают подчеркнuto *феминицидный ландшафт*. Во дворце он встречает еще более прекрасную деву, не названную по имени, которая дарит ему свою любовь и богатства с одним условием: никому не сообщать о ее существовании. Вернувшись в обычный мир, Ланваль становится богатым и раздает деньги на благие дела. Он одет в прекрасные одежды, пользуется авторитетом других рыцарей. Однажды на него обращает свой взор королева Гвинебра, супруга короля Артура, которая пытается его соблазнить, но Ланваль отказывается. Тогда Гвинебра решает его оклеветать перед королем Артуром. Ланваль признается, что любит прекрасную даму, но подробности сообщить не может. Тогда на суд прибывают две служанки, а затем и сама дама. Она сообщает королю Артуру об их отношениях, а затем Ланваль вскакивает на ее лошадь и они уезжают в сторону запада, на остров Авалон, как сообщает Мария Французская.

Весь сюжет в высшей степени архетипичен для кельтской традиции. Земной юноша становится возлюбленным феи — Морганы или Мелюзины. Но эта фея воплощает в себе потусторонний мир. Поэтому она прекраснее всех и богаче всех — это явные признаки смерти. Отношения Ланваля с феей из леса — отношения человека с его смертью. И в конце лэ именно на остров мертвых, Авалон, который является одновременно и островом женщин, увозит его фея. Авалон, по кельтской сакральной географии, находится на западе, куда и поворачивает коня прекрасная дама. Показательно, что

¹ Мария Французская. Двенадцать повестей. М.: Водолей, 2011.

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

в этой истории Ланваль выступает довольно пассивным героем. Он лишь хранит верность фее, хотя это в патриархальном Средневековье было, скорее, добродетелью женщин. Более того, именно фея его опекает, охраняет, а затем и спасает. И последняя сцена лэ, где Ланваль вспрыгивает на круп лошади за прекрасной феей, показывает его подчиненную роль. Вместе они отправляются в смерть. И инициатива во всех случаях исходит из женщины.

Сэр Орфей и король мертвых

Аналогичный сюжет, но только с более выраженным мужским началом, мы встречаем в другом английском лэ «Сэр Орфей»¹. Тему Орфея мы идентифицировали как ось французской идентичности², поэтому, встречая такое произведение на закате англо-французского культурного единства (XIV век) в английской литературе, мы свободно интерпретируем всю символическую цепочку культурных влияний, сопряженных с французским Логосом. В начале этого анонимного произведения говорится, что оно принадлежит к циклу бретонских лэ — *Lai d'Orpheu*. Однако дошедший до нас оригинал написан на среднеанглийском.

Главный герой лэ король Орфей называется владыкой Уинчестера, столицы древнего королевства Уэссекс, которое, как поясняет автор, в древности имело имя «Фракия». Его жена Хеуродис однажды днем в окружении двух служанок заснула под яблоней и увидела во сне короля фей, властителя подземного царства, которому она понравилась и который захотел увести ее к себе. На следующий день король фей появился на том же месте и, несмотря на защиту преданных рыцарей из свиты королевы, увез Хеуродис в свое царство.

Удрученный Орфей поручил свое королевство местоблюстителю, повелев собрать парламент и выбрать нового короля, узнав о его смерти, а сам в горе отправился в лес, где скитался десять лет. Через десять лет он заметил кавалькаду из 60 женщин, во главе которой он узнал Хеуродис. Орфей последовал за ними и прошел через скалу в царство фей. В центре страны стоял замок из золота и стекла, который населяли давно умершие люди.

Некоторые были обезглавлены...

А некоторые утопленные в воде,

А некоторые сожженные огнем.

Sum stode withouten hede...

And sum were in water adreynt,

And some with fire al forschreynt.

¹ Bliss A.J. Sir Orfeo. Oxford: Oxford University Press, 1966.

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

Король фей вначале набросился на Орфея как на первого, кто переступил порог смерти без вызова, но затем, покоренный его игрой на арфе, предложил выбрать любой подарок. Орфей выбрал Хеуродис, которая спала среди оживших трупов, и вернулся с ней на землю.

В Уинчестере, оставив Хеуродис в жилище нищего и переодевшись в его лохмотья, Орфей пришел с арфой ко двору, куда его пригласил местоблюститель. Когда Орфей начал играть, все опознали его арфу, и, объясняя ее происхождения, Орфей рассказал, что десять лет назад нашел человека, растерзанного львом, и взял себе его арфу. Услышав про смерть Орфея, местоблюститель лишился чувств от горя. После этого Орфей открыл свою идентичность и поведал всем, что если бы местоблюститель обрадовался его смерти, он бы вышвырнул его из царства вон. После этого во дворец вернулась Хеуродис, и наступило всеобщее счастье и веселье.

Мы видим в этой версии истории про Орфея связь трех принципиальных концептов:

- инициация (спуск в царство мертвых и общение с королем фей);
- женское начало (связанное с лесом, смертью, утратой);
- царство (политическая власть).

Женщина, жена Орфея Хеуродис-Эвридика здесь выступает как эквивалент царства (что является общекельтской чертой), а также сопрягается со смертью и переходом от жизни к смерти. Ее связь с потусторонним миром подчеркивается в поэме ее сном, деревом и 60 служанками из типичной для кельтского и английского фольклора кавалькадой фей (феминиодная версия «дикой охоты»). Инициация, сам спуск Орфея в мир мертвых, есть способ обретения царства, то есть политической власти. В этом можно увидеть вариацию образа Империи короля Артура, которая, по средневековым преданиям, будет восстановлена в конце времен. Король Артур также унесен феей Морганой на остров Авалон, откуда он вернется в конце времен, излечив свою смертельную рану.

Джеффри Чосер: истории сословий, героев и дам

Развитие мифологических сюжетов с явными кельтскими корнями, но изложенное уже на народном английском языке, мы видим, кроме «Сэра Орфея», в таких лэ, как «Сэр Дегарэ», «Сэр Гоутэр», «Эмарэ» и «Граф Тулузский». Позднее, с конца XIV века, в эпоху

Столетней войны, огромную популярность приобретают «Кентерберийские рассказы»¹, собранные и записанные поэтом Джефри Чосером (ок. 1343 — 1400), считающимся отцом английской литературы. Чосер кроме того был философом, астрономом и алхимиком, сочетая в своей фигуре все основные черты образованного английского интеллектуала.

Чосер, будучи влиятельным персонажем при английском дворе, много путешествовал по Европе, был хорошо знаком с французской литературой и поэзией, переводил на английский «Роман о Розе». В Италии он познакомился с трудами Данте и Боккаччо, а также, возможно, лично знал Петрарку. Таким образом, из консервативной Англии он переместился в Италию эпохи Возрождения, в том числе, в Венецию и Геную, где в условиях процветающей средиземноморской талассократии уже начиналось становление новой буржуазной культуры. Если на севере Европы Средневековье было в полном разгаре (Столетняя война), то на юге разворачивались процессы, относящиеся к совсем иному историческому циклу. В Чосере англо-британская и отчасти французская культура соединяются с новыми тенденциями, идущими из Италии, что делает его уникальной фигурой.

Мы говорили, что в ходе Столетней войны, когда вопрос о создании общей франко-английской или англо-французской Империи (в духе Ангевинской или еще более масштабной) оставался открытым, начинают параллельно формироваться две отдельные идентичности — французская и английская, которые позднее лягут в основание двух различных культур Нового времени — французской и английской, а затем — собственно в Новое время — будут оформлены как два национальных Государства. Чосер в чем-то предвосхищает и отчасти стимулирует этот процесс на культурном уровне, беря пример в итальянских княжествах и городах-Государствах эпохи Ренессанса. Английский Чосер — это прообраз уже собственно национального языка, идиома². В Чосере англо-британские лэ и средневековая схоластическая ученость (включая типично английскую склонность к эмпиризму в сочетании с увлечениями астрологией и алхимией) плавно перетекают в Англию новой, следующей за Средневековьем, эпохи. В этом его значение и исток его мировой славы.

Главное произведение Чосера «Кентерберийские рассказы»³ написано под явным влиянием «Декамерона»⁴ Боккаччо и также

¹ Чосер Д. Кентерберийские рассказы. М.: Эксмо, 2007.

² См.: Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.

³ Чосер Д. Кентерберийские рассказы.

⁴ Боккаччо Дж. Декамерон. М.: ГИХЛ, 1955.

представляет собой совокупность историй, рассказанных разными персонажами, совершающими пилигримаж. Уникальность Чосера в том, что среди рассказчиков «Кентерберийских рассказов» выступают представители самых разных социальных страт английского общества — от рыцарей, клириков и монахов до простолюдинов и нищих. И история каждого стилизована филологически в соответствии с особенностями речи, тропами, ментальными клише каждого слоя, что дает объемное представление о самых разных культурных пластах Англии XIV века, являясь бесценным историческим и социологическим свидетельством. Большинство рассказов пилигримов написано в разных литературных формах с использованием особой лексики, отражающей соответствующие сословия.

«Кентерберийские рассказы», с точки зрения тематики и рассказчиков каждой истории, можно разделить на три блока, соответствующих трем основным сословиям средневекового английского общества. В Средневековье эти три сословия были описаны епископом Адальбероном де Лаоном и Жераром де Камбрэ (X—XI века) в теории «Трех Порядков»:

- oratores (клир, молитвенники, монахи),
- bellatores или pugnatōres (воины, сражающиеся),
- laboratores (труженики, крестьяне).

У Чосера мы находим прямые соответствия этим порядкам.

От лица клира выступают священник, монахи, монахини, игуменья, а также продавец индульгенций и поверенный, чьей обязанностью было приводить на церковный суд тех, кто был виновен в нарушении тех или иных церковных постановлений. Этот порядок oratores описан у Чосера довольно иронично, хотя среди историй есть и исключения (например, «Рассказ Второй монахини» о св. Сисилии), свидетельствующие о чистой и духовной жизни подвижников, своим примером и добротой приводящих других к Церкви. Но большинство клириков — и особенно продавец индульгенций, поверенный и францисканец (friar) — представлены лицемерами, наживающимися на бедных людях, присваивающими себе нечестно полученные средства, и даже, как поверенный церковного суда (Summoner), откровенно служащими дьяволу. Если отстраниться от стилистического обаяния текста, юмора и филологических тонкостей Чосера, в «Кентерберийских рассказах» можно увидеть жестокую сатиру на состояние Английской церкви XIV века, демонстрирующую глубокое вырождение этого института. Сложив все истории, связанные с первым порядком, в одну, мы увидим обшир-

ную панораму глубокой *десакрализации христианской традиции*. И именно это заключение, ярко представленное Чосером, наряду с метафизической и теологической критикой Уиклифа, позднее станет отправной точкой английской Реформации. Показательно, что последним текстом «Кентерберийских рассказов» является «История Пастора», который осуждает человечество и призывает всех, включая других клириков, к покаянию. Многие исследователи видят в этом персонаже типичного лолларда, последователя Уиклифа.

Особым случаем в череде экклезиастических типов является история «Слути Каноника» про мелкого клирика, занявшегося алхимией и потратившего все средства на поиски «философского камня», что привело его к полной нищете. За ироничным стилем многие исследователи идентифицировали глубокие познания самого Чосера в герметической философии и астрологии¹.

Второй порядок описывается в «Истории Рыцаря», с которой начинаются «Кентерберийские рассказы», в романтической «Истории Сквайра» (сына Рыцаря) о Чингисхане, его двух сыновьях и дочери, и в рассказах от лица самого Чосера, бывшего придворным, лично принимавшим участие в эпизодах Столетней войны и прекрасно знающим нравы аристократии. В целом Чосер констатирует устойчивость в обществе рыцарской этики, основанной на храбрости, героизме, мужестве как главной добродетели, на верности боевому братству и куртуазной любви к Прекрасной Даме. Это — норматив образцового средневекового аристократа, еще сохраняющий свое влияние и в этот период. Однако Чосер отмечает и первые признаки упадка этого института, иронично описывая в рассказе о «Сэре Топазе» классические тропы рыцарских баллад — влюбленность героя в королеву фей и битву с великаном «Сэром Олифаунтом» («Господином Слоном»).

Третий порядок (*laboratores*) представлен целой вереницей народных типов, отличающихся особой выразительностью и оригинальностью, что делает их самыми живыми и достоверными персонажами «Кентерберийских историй». Это мельник, столяр, повар, торговец, моряк, доктор и другие. Истории простолюдинов менее формальны и не имеют общего канона, но посвящены различным бытовым сторонам жизненного мира, которые, однако, являются не менее парадигмальными, нежели кодексы высших сословий. Труженики имеют дело с теми же проблемами, что и аристократы — честность, хитрость, верность, супружеские измены, исполнение обязательств, стремление к богатству и власти, вера и лицемерие и т. д. Отличительной чертой здесь выступают:

¹ Gardner J. The Life and Times of Chaucer. London: Jonathan Cape, 1977.

- нарочитый натурализм описаний, что, вероятно, взято Чосером у Боккаччо и воплощено на основании бытовой культуры простолюдинов;
- подчеркивание телесных особенностей при поглощении пищи, опьянении или отношений между полами;
- прямолинейность и непосредственность описаний проблемы вне иносказательности, свойственной высшим сословиям;
- объемная грубость народного языка.

Особое место занимает гендерная тема, раскрытая в «Истории Женщины из Бата», «Истории Франклина», «Истории Священника» и «Истории Купца», хотя она встречается постоянно и в других фрагментах, иногда становясь их основным сюжетом, как, например, жена по имени Прюдэнс (дословно, «мудрость», «осторожность») в истории Чосера про Мелиби, где «мудрая жена» советует оскорбленному соседями мужу отказаться от мщения. «Женщина из Бата» пересказывает легенду из цикла короля Артура об одном из рыцарей, совершившем насилие над девушкой и заслужившем наказание. За него заступает королева Гвиневра, предлагающая дать ему год на то, чтобы он узнал секрет, чего хочет женщина. В течение года рыцарь задает этот вопрос разным женщинам и получает от каждой ответ, не совпадающий с предыдущим. Здесь может сложиться впечатление, что женщина сама не знает, чего она хочет, что отсылает к теме «желания желания», являющейся центральной в этике Спинозы и в психоаналитической топике Ж. Лакана¹. Не найдя ответа, накануне вынесения приговора, рыцарь случайно оказывается в кельтской атмосфере освобожденной женственности: в лесу он видит хоровод из 24 девушек волшебной красоты, явно фей и посланниц смерти с острова Авалон. Когда они исчезают, на их месте остается старуха, которая готова открыть рыцарю секрет, чего хочет женщина, если он согласится выполнить любую ее просьбу. Рыцарь соглашается. Секрет в том: «женщина хочет суверенного господства над своими мужьями». Рыцарь оглашает это при полном собрании двора короля Артура, и все придворные дамы, включая королеву Гвиневру, вынуждены с ним согласиться и тем самым помиловать. Здесь мы подходим напрямую снова к культурному кругу Британии и к теме «хрупкого патриархата». *Связь суверенитета, политической власти с женским началом — постоянная черта кельтской мифологии*². Женщина представляет собой стихию

¹ См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

² Там же.

господства, и поэтому господство над женщиной есть основа политической системы. Но тайная мысль — «главное желание» — женщины, как явствует из «Истории Женщины из Бата», *перевернуть эти пропорции и через подчинение себе мужчин восстановить свой глубинный гревний суверенитет*. В этом мы видим наглядно проявление гештальта Мелюзины¹ в ее освобожденной и радикально революционной форме, несколько смягченной формальным признаком верховного статуса мужей.

История кончается тем, что старуха заставляет рыцаря на себе жениться. Затем после испытания, в ходе которого рыцарь признает, что лучше жить с верной и добродетельной старухой, чем с ветреной и склонной к изменам молодой красавицей, превращается в молодую прекрасную женщину. Признав права Великой Матери и ее Логоса, рыцарь получает компенсацию в виде ее преображения в нечто более привлекательное.

Тема равноправия полов снова возвращается в «Кентерберийских рассказах» в «Истории Франклина», сложенной в форме классического бретонского лэ. Речь идет о том, что пара молодых людей Арверагус и Дориген из Бретани договариваются о полном равноправии в браке, соглашаясь соблюдать патриархат только внешне. В истории действует волшебник, магически убирающий рифы от берегов Бретани, в котором легко узнать Мерлина. Когда Арверагус был в отъезде, за Дориген ухаживал другой рыцарь — Аурелиус. В результате сложных сюжетных поворотов Дориген в шутку за исполнение невозможного обещает ему свою любовь, хотя любит только Арверагуса. Когда Аурелиус исполняет невозможное (с помощью волшебника убирает все рифы от берегов Бретани, дав возможность кораблям Арверагуса благополучно пристать к берегу), Арверагус, узнав о щекотливой ситуации, дает свое легитимное согласие на измену жены во имя выполнения ей обещания. В этом проявляется этика гендерного равноправия, на которой строится рассказ. Но все кончается благополучно, так как Аурелиус, узнав о благородстве Арверагуса и силе их с Дориген любви, добровольно отказывается от своего вознаграждения. В этой истории мы снова видим чисто кельтские мотивы — начиная с формы (бретонское лэ) и места действия (Арморика, Бретань) и кончая участием Мерлина и, самое главное, прямым указанием на «хрупкий патриархат», за фасадом которого мужское и женское начала заключают между собой тайный пакт о равноправии, что и выражается в согласии Арверагуса на измену супруги и в социально-политическом значении ее персонального

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

обещания, которое в рамках строго патриархальной культуры было бы расценено как «женская болтовня», заслуживающая лишь наказания за ветреность со стороны собственника-мужа.

В целом «Кентерберийские рассказы» Чосера представляют собой глубинную и точную экспозицию англо-британской культуры XIV века в момент перехода от Средневековья к последующей эпохе. Образы, типы и сюжеты, описанные в ней, представляют собой систематическое описание совокупной и структурированной английской идентичности, где мы видим и трехфункциональность, и явные признаки кельтского «хрупкого матриархата», и рыцарскую этику героизма и куртуазной любви, и десакрализацию римского католичества (в том числе и через выродившуюся схоластику и францисканцев), и намеки на глубинную персональную мистику в духе Уиклифа и лоллардов.

Как Уиклиф является провозвестником Реформации, так Чосер предвосхищает другого великого английского поэта — Уильяма Шекспира.

Реформация

Лолларды: предшественники протестантизма

Реформация в Англии началась раньше, чем в Германии, но не приобрела такой последовательной и организованной формы. Главной фигурой самого раннего этапа был Джон Уиклиф (ок. 1330 – 1384) с его радикальной и метафизически обоснованной критикой Католической церкви, которая, с его точки зрения, была не подлинной церковью, а видимостью, доказательством чему, по Уиклифу, служила постыдная практика продажи индульгенций, активное участие в делах светской политики, жадность клира и любовь к стяжательству, повсеместно распространенные лицемерие и фарисейство. В позднем Средневековье происходила ускоренная *десакрализация* церкви, что во многом проявилось и в оксфордской схоластике и номинализме. Поэтому, критикуя католицизм, Уиклиф и его последователи одновременно выступали и против Рима и против Кентерберийской архиепископии, равно как и против номинализма в целом.

Последователей Уиклифа принято называть лоллардами, *lollards*, т. е. дословно, «бормочущими», «говорящими невнятно», но это наименование было дано им их противниками. Кроме того, в основе такого наименования лежит их отказ от схоластического образования и пользования латынью и французским в теологических спорах. В учении Уиклифа о логических соответствиях вещи и ее обозначения язык играл огромную роль, поэтому английский язык и, соответственно, перевод на него Священного Писания приобретали в этом контексте сакральное значение.

Лолларды не представляли собой организованного движения, не имели структуры или иерархии, но разделяли ряд общих для всех взглядов, вытекающих из учения Уиклифа. В 1395 году группа лоллардов прибила к дверям Уестминстерского аббатства документ «Двенадцать заключений лоллардов», где жестко отвергалось накопление церковью богатств, излагалась точка зрения Уиклифа на преосуществление Святых Даров, отрицалось участие клириков в политических вопросах Государства, а также осмеивалось почитание святых образов и реликвий в духе классического иконоборчества. Лолларды выступали за отмену целибата священства. Многие

были убеждены, что последние дни, о которых говорится в Апокалипсисе, уже наступили и что антихристом является Папа Римский, не столько как личность, сколько в качестве институции.

В период Крестьянского восстания 1381 года Уота Тайлера (1341 – 1381) крестьяне захватили Лондон, ворвались в Тауэр, убили лорд-канцлера и лорд-казначея и вынудили молодого короля Ричарда II Плантагенета (1367 – 1400) пойти им на уступки и отменить крепостничество. Большинство лоллардов и Уиклиф призвали решать вопросы миром и без насилия. Сам Уиклиф пользовался протекцией могущественного вельможи Джона Гонта (1340 – 1399), основателя рода Ланкастеров, который едва избежал линчевания от рук восставших. Но некоторые представители восставшего крестьянства — в частности священник-лоллард Джон Болл (ок. 1330 – 1381) — присоединились к восставшим, пытаясь придать социальному движению эсхатологический и религиозно-мистический характер.

Болл был сторонником полного социального равенства, ему принадлежат знаменитые слова:

When Adam delved and Eve span,
Who was then the gentleman?¹
Когда Адам пахал, а Ева ткала,
кто был тогда дворянином?

После поражения восстания Джон Болл был пленен и после суда четвертован 15 июля 1381 году в Сент-Олбансе. Его отрубленная голова при личном участии Ричарда II была выставлена на Лондонском мосту, а другие части тела в других городах Англии. Этот эпизод предвосхищает и типологически, и концептуально позднейшую историю германской Реформации и судьбу Томаса Мюнцера.

Фактически участие лоллардов в Крестьянском восстании является прообразом и восстания гуситов в Чехии, и анабаптистов в Германии. Учитывая принципиальное сходство в метафизических основаниях критики католицизма Уиклифом и позднее Лютером, опиравшихся в обоих случаях на неоплатоническую традицию (хотя и в разных ее изводах), вполне можно отнести лоллардов к *первой и самой ранней* по времени волне европейской Реформации, если не

¹ Эти строки стали припевом песни «Черные отряды Флориана Гайера» (Wir sind des Geyers schwarzer Haufen):

Als Adam grub und Eva spann,
Wo war denn da der Edelmann, kyrieleis,

Флориан Гайер (1490 – 1525) был немецким рыцарем, вставшим на сторону восставших крестьян в эпоху Реформации в Германии.

считать некоторые типологически близкие эсхатологические течения катаров в Южной Франции, бегинок и бегардов Брабанта и Амстердама, вальденсов Северной Италии и т. д.

Идеи лоллардов напрямую повлияли на ранний этап европейской Реформации, а в случае гуситов (как умеренной линии «чашников», так и радикальной — таборитов) стали, по сути, их идеологической основой. События Крестьянского восстания в Англии в 1381 году могут служить прообразом Пражского восстания в 1419 году: в обоих случаях общей была и критика католичества, и требование упорядочить налоги с крестьян, и убийство ряда высокопоставленных чиновников (знаменитая пражская «дефенестрация»), и требование полного имущественного равенства радикального крыла — Джона Болла в Англии, Яна Жижки и таборитов в Чехии.

Генрих VIII и остальные Тюдоры: англиканство и Реформация сверху

При Генрихе VIII в Англию начинают проникать протестантские идеи из Голландии и Германии, но на первом этапе они не затрагивают значительные массы, хотя почва для восприятия подобных идей подготовлена еще Уиклифом и лоллардами, а кроме того, переводом на английский Нового Завета Уильямом Тиндейлом (ок. 1494 — 1536), признанного за это еретиком и сожженного на костре в Брюсселе.

На первом этапе Генрих VIII выступает как твердый католик, опираясь в этом на придворного философа, лорда-канцлера и убежденного сторонника Римского престола Томаса Мора (1478 — 1535) и жестко критикуя идеи Лютера. Однако одной из забот Генриха VIII было обеспечение династической преемственности рода Тюдоров. Он стремится закрепить победу Красного Дракона, и с этим связан целый ряд его поступков, повлиявших на ход мировой истории. В первом браке с женой его старшего брата Артура Екатерины Арагонской, который был в первую очередь политическим и через какое-то время утратил свою актуальность, у него не было мужского наследника, а все родившиеся мальчики быстро умирали. Это приводит короля к идее развода под несколько надуманным предлогом и женитьбе на фаворитке Анне Болейн. По правилам католической церкви развод в таком случае мог подтвердить лишь Папа Римский, который отказывался это делать и по религиозным соображениям и под давлением родственников Екатерины Арагонской, в частности Императора Священной Римской Империи Карла V Габсбурга, который приходился ей племянником.

К этому времени вокруг Генриха VIII уже сложился круг советников, которые находились под определенным влиянием секулярных идей, циркулировавших в Италии, например Томас Кромвель (1485—1540), приверженец Макиавелли, или архиепископ Кентерберийский Томас Кранмер (1489—1556), а также ряд придворных (в том числе тот же Томас Кромвель), сочувствовавших протестантизму. Так, в духе укрепления английского абсолютизма, под влиянием итальянского секуляризма и голландского протестантизма ближний круг Генриха VIII принимает решение выйти из положения с разводом *через реформу Английской церкви, заключающуюся в полном отказе от подчинения Папе Римскому и провозглашении главой церкви короля*, которому обязаны были присягнуть все церковные чины. Кроме того, многие литургические, институциональные и богослужебные положения и практики были пересмотрены в духе протестантизма. В частности, было упразднено монашество, а церкви лишены своих земельных владений. Отчасти это было реализацией идей Уиклифа и лоллардов, тем более что сам Уиклиф был сторонником сильной королевской власти. Так, в 1534 году был принят «Акт о супрематии», где король Генрих VIII был провозглашен главой Английской церкви (Church of England). Это было необратимым разрывом Англии с католической Европой и резкий шаг, окончательно превращавший Англию в суверенное национальное Государство в соответствии с нормами политического Модерна, которые остальными европейскими странами будут приняты лишь позднее — по результатам Тридцатилетней войны.

После того как брак с Анной Болейн также расстроился из-за того, что и та не смогла дать Генриху VIII мужского наследника (из всех ее детей выжила только девочка, будущая королева Англии Елизавета), он казнил ее по подложному обвинению в измене и инцесте (с ее братом Джорджем Болейном). Третья жена короля Джейн Сеймур (ок. 1508—1537) родила ему сына Эдварда, будущего короля Англии, но вскоре после родов умерла. Четвертой женой стала Анна Клевская (1515—1557), которая была протестанткой и поддержана за это сторонниками Реформации в самой Англии, в первую очередь Томасом Кромвелем. Однако и она быстро надоела королю, который под надуманным предлогом настоял на расторжении брака. В результате Реформация несколько приостановилась, так как противники протестантизма свалили вину за неудачный брак на Томаса Кромвеля и протестантскую партию. Томаса Кромвеля казнили, а Генрих VIII женился в пятый раз — на сей раз на ставленнице католической партии Екатерине Говард (1520/1525—1542). В этот период король останавливает протестантские инновации и возвращается

во многом к католическим началам: снова вводит причастие, делает участие в мессе прихожан обязательным и т. д. Но именно в этот период 1540 — 1542 годов — он приказывает разорить мощи святых, отбирает у монастырей все земли, полностью упраздняет монашество, а аббатов и priоров лишает мест в палате лордов. Уличив пятую жену в измене, король казнит и ее.

Последней его женой стала убежденная протестантка, приверженная идеям Лютера, Екатерина Парр (1512 — 1548), под влиянием которой Генрих VIII снова принимается за реформирование церкви. В 1547 году король умирает, и протестантские реформы продолжает следующий Тюдор, его сын юный Эдуард VI (1537 — 1553). Так, при нем публикуется официальная версия нового молитвенника, принимается протестантский катехизис, месса реформируется в лютеранском ключе. Естественно, все протестантские реформы осуществлялись группой его опекунов-протестантов. Король умер совсем молодым в 16 лет, завещав трон некоей шестнадцатилетней протестантке леди Джейн Грей (1537 — 1554), а не своим сестрам. Новую королеву, взявшуюся вообще ниоткуда, народ на принял, и ей удалось продержаться на троне рекордно малый срок — девять дней.

После этого королевой стала убежденная католичка Мария I (1516 — 1558), попытавшаяся полностью свернуть реформы, причем используя при этом кровавые и насильственные методы (откуда пошло ее устойчивое прозвище — «Кровавая Мэри»). После нее в 1558 году воцарилась королева Елизавета I (1533 — 1603), последняя в династии Тюдоров, которая правила Англией вплоть до своей смерти в 1603.

Елизавета была последовательной и убежденной протестанткой, и одним из ее первых действий на троне стало окончательное утверждение Церкви Англии (Church of England), главой которой (Высшим Правителем — Supreme Governor of the Church of England) стала она сама¹. Папа Римский еще раньше отлучил ее от церкви, обвинив в ереси и запретив английским католикам подчиняться ей в церковных вопросах. Но тем не менее Елизавета старалась привлечь на свою сторону умеренных католиков, сохранила католическое почитание креста, и лишь тех католиков, которые не признавали ее политико-религиозного суверенитета, ожидали серьезные преследования. Кроме того, Елизавета выступала против крайних форм протестантских течений, представленных в тот период пуританизмом.

¹ Первым такой жест сделал Генрих VIII, но в окончательной своей форме англиканская церковь складывается именно при Елизавете.

При Елизавете Англия вела политику, направленную на поддержку протестантских Государств, и оппонировала католическим странам, особенно Испании, которая была главным конкурентом Англии в борьбе за монополию морской торговли. Английские пираты выступали часто под английским флагом, и их противостояние испанцам автоматически делало их верноподданными ее Величества Королевы Англии. Елизавета поддерживала не только регулярный английский флот и пиратов (таких, как Фрэнсис Дрейк), но и голландское восстание под знаменами Реформации против испанской короны. Когда у Мадрида лопнуло терпение, Филиппом II (1527 — 1598) в Ла-Манш была послана Непобедимая армада, которая ставила своей задачей-максимум поддержку английских и шотландских католиков и свержение протестантской монархии. В 1588 году состоялась серия решающих морских сражений, в которых английский флот в союзе с пиратами Дрейка одержал убедительную победу. Протестантами разгром испанского флота был расценен как знак Божий и прямое указание на то, что Реформация является богоугодным делом. Так, английскому философу и одному из главных выразителей научной картины мира Фрэнсису Бэкону принадлежит высказывание, резюмирующее эти настроения: «Господь — англичанин». Крах Непобедимой армады укрепил позиции Англиканской церкви в самой Англии, способствовал расширению протестантизма в Европе, ослабил позиции Габсбургов и открыл Англии свободный путь к тому, чтобы стать мировой торговой державой и глобальным гегемоном в морской торговле.

Религиозные реформы Тюдоров и английское Возрождение: ноологический взгляд

Процесс Реформации в Англии, первый этап которого разворачивался при Тюдорах, представляет собой сложное явление и с точки зрения ноологии, и с точки зрения собственно англо-британского историаала.

Становление англиканства было одним из аспектов модернизации английского общества, и собственно эта эпоха и была моментом перехода к Новому времени и англо-Модерну, который в полной мере сложился при следующей династии Стюартов. Как и любая переходная эпоха она содержит элементы предшествующего порядка, который завершается, и нового порядка, который и складывается в ходе этих трансформаций.

В общей парадигмальной модели Премодерн/Модерн или Средневековое/Новое время эпоха Тюдоров точнее всего соответствует

понятию *Ренессанс* или *Возрождение*. В религиозных трансформациях того времени мы видим как раз ярко выраженные признаки европейского Ренессанса в его северной, и еще уже, англо-британской версии.

Если брать только социологическую ось Традиция/Модерн, то Реформация Тюдоров представляет собой переход от первого ко второму. Инновации Генриха VIII, Эдуарда IV и Елизаветы I, с точки зрения соотношения религии и политики, представляют собой *окончательное выхолащивание сакрального содержания христианской традиции, что сопровождается и десакрализацией Политического*. Разрыв с Римом означал:

- отбрасывание или по меньшей мере релятивизацию исторической традиции, связанной с церковным преданием, почитанием икон, мощей святых;
- критическое отношение к различным догматическим или полудогматическим установлениям;
- упразднение монашества;
- скепсис в отношении чудес, рационализация интерпретации Библии;
- размытие норм христианской морали и семейного права и т.д.

По сути, вместо *теистской* традиции Средневековья происходит переход к рационалистическому *деизму*, где Бог становится инстанцией, выводимой из рационального размышления о причинах наличия окружающего бытия и самого человека. И в этом смысле английский протестантизм, даже в его умеренной англиканской версии, представляет собой совершенно новое христианство — «христианство» *Модерна*, которое есть не просто одна из исторических церквей, — как католическая или православная, — но искусственное сконструированное на основании предшествующей традиции концептуально-обрядовое сооружение, *симулякр христианства*. Англиканское «христианство» Модерна чрезвычайно близко аналогичным явлениям в континентальной Европе — немецкому протестантизму (за вычетом мистической линии Бёме и его аналогов — «второй Реформации»), французским гугенотам, швейцарским и нидерландским кальвинистам и т.д., но в то же время остается сугубо английским явлением, Английской церковью, *The Church of England*, хотя точнее было бы определить ее как *The Modern Church of England*, так как она принципиально, в корне отлична и от ранней кельтской христианской традиции (Кельтской церкви), и от жест-

ко проримского на первых этапах англосаксонского христианства. Это — современная *новая* Английская церковь, необратимо порывающая со всем англо-британским прошлым, что мы и видим с эпохи Генриха VIII и его жестокого уничтожения традиционных христианских форм и в период правления Елизаветы.

До сих пор ведутся споры относительно того, понимать ли Английскую церковь, англиканство, как особый вид католичества или как особый вид протестантизма. В ней сохранены многие католические обряды, евхаристия, таинства, трехчленная иерархия, включая епископат, большинство догматов и молитв. Но вместе с тем она жестко противостоит Риму, критикует всю традицию власти Пап и свободно включает в свое учение многие моменты протестантской теории — в большей степени лютеранской, но отчасти и кальвинистской. Эта двойственность отразилась в разделении англиканства на «высокую церковь» и «низкую церковь», хотя это разделение не получило формального выражения и существует лишь де-факто. «Высокая церковь» воплощает в себе католический полюс, стремится продолжать и сохранять ранние традиции и обычаи англо-британского христианства, сложившиеся до Реформации. «Низкая церковь», напротив, стремится реформировать англиканство в протестантском ключе изнутри, представляя собой протестантский полюс, но в отличие от радикальных протестантских течений (пуритан), не выходя за границы Английской церкви как института и не ставя под сомнение статус английского монарха как главы церкви.

Параллельно укреплению Английской церкви происходит ускоренное создание из Англии национального Государства, оторванного от всех форм наднационального авторитета, не признающего легитимность никаких сверхнациональных общеевропейских инстанций. Разрыв с Римом — это разрыв с европейским единством, с общеевропейской традицией. Это — утверждение не только религиозного, но и политического суверенитета. Только при Тюдорах Англия становится суверенным национальным Государством, а провозглашение короля главой церкви закрепляет суверенитет правовым образом.

В этом смысле английское Возрождение Тюдоров есть момент транзисии от Традиции к Модерну, но, как всякая транзисия, фазовый переход, этот процесс не является резким и мгновенным; прежде чем закипеть, вода должна закипать. Таким *закипанием Модерна* и была эта эпоха английского Возрождения.

Оставаясь на этой оси, мы можем определить ноологическое содержание этого процесса как *активное наступление Логоса Великой Матери, свергающего средневековую систему преобладания Логоса*

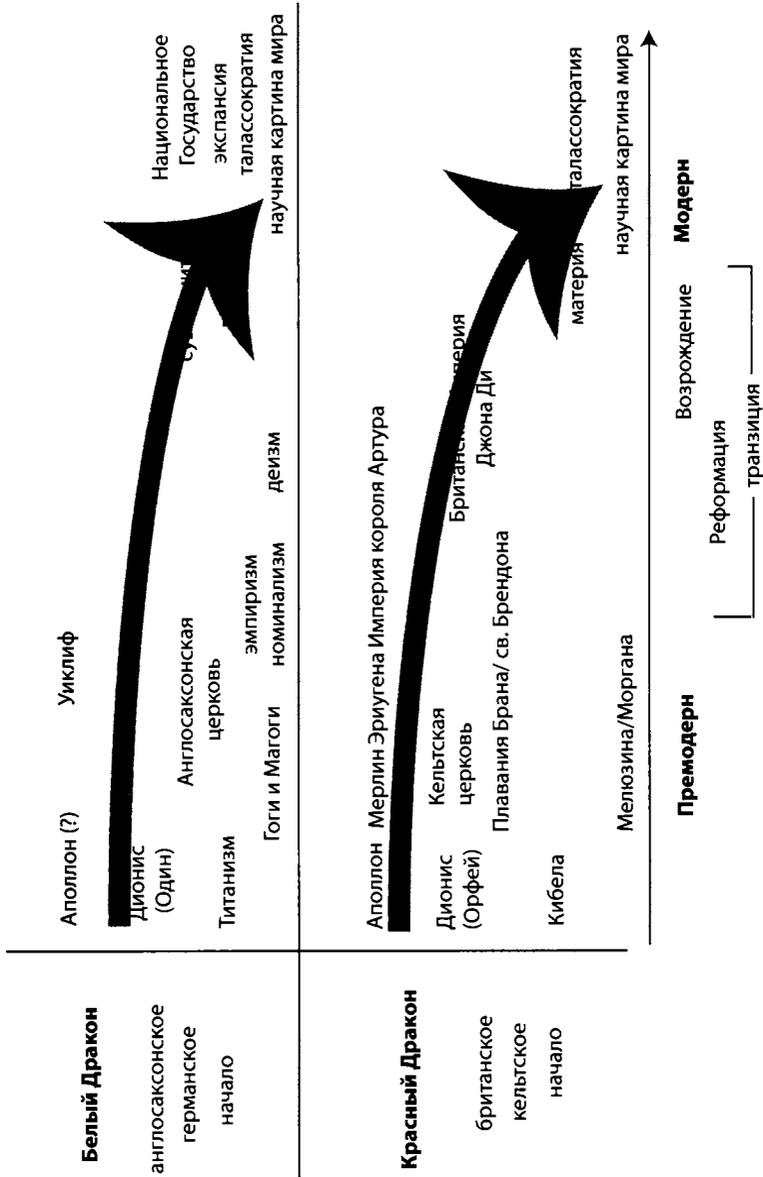
Аполлона и отчасти Логоса Диониса в англо-британской культуре. Этот Логос Великой Матери мы наметили в кельтском «хрупком патриархате», что на разных этапах истории и в разных областях жизни проявлялось во всплесках раскрепощенной женственности, феминной аффирмации. Это мы видим и в кельтском фольклоре, и в куртуазной культуре, и во францисканском номинализме. По мере перехода к Модерну эти феминные материалистические, чувственные, индивидуалистические, строго имманентистские элементы пропорционально нарастают. С точки зрения Ноомахии, *Модерн — это необратимый и тотальный триумф Логоса Великой Матери*, что отражено в научной картине мира, эмпиризме, сенсуализме, доминации этики третьей функции и особой категории торговцев и менял, индивидуализме, рационализме и секуляризации. Все это мы видим в период Реформации сверху при Тюдорах, и именно в этот период национальная Англия превращается в самый авангардный полюс цивилизации Кибелы, что проявляется и в активной фазе колониальной экспансии. Именно при Елизавете Англия превращается в полноценную талассократию, становится мировой морской торговой Империей, новым Карфагеном.

Однако у английского Возрождения есть и еще одно измерение. Это измерение связано с внутренней диалектикой английского историала, которая и обеспечивает принятие англо-британским обществом радикальных религиозных и социально-политических нововведений. Эта диалектика имеет снова, как практически все в английской истории, дуальный характер — т. е. кельтский и англосаксонский полюс. *Кельтское начало традиционно тяготело к тому, чтобы обосновать цивилизационную особость в форме культурного, а в пределе и политического проекта.* С этим связаны грезы об Империи короля Артура, которая мыслилась как кельтское издание Вселенского Рима. На практике изначально этому препятствовал независимый и горделивый кельтский нрав, неизменно приводящий к усобицам и спорам между отдельными племенами, вождями, князьями, королевствами, но мысль о политической самостоятельности и исполнении мировой миссии никогда не исчезала из британского (в широком смысле) *Dasein'a*. В религиозной версии это проявилось на раннем этапе в Кельтской церкви, хотя постепенно доминирующей тенденцией оказалась проримская Кентерберийская кафедра (то есть англосаксонская версия христианства). Стремление к цивилизационному самоутверждению — это классическая линия Артура, традиция Красного Дракона, что предельно эксплицитно выражается в Красной розе Ланкастеров и символических шагах Генриха VII, основоположника династии Тюдоров. Именно так в определенной

перспективе можно было прочесть Реформацию сверху на раннем периоде. И у Уиклифа в критике римского католичества мы видим прообраз утверждения этой глубинной идентичности британцев, которая в его случае осмысливается как и *esse ideale*, «идеальная сущность», вечная и абсолютная, не требующая никаких посредников. Иными словами, в английском Возрождении мы можем фиксировать своеобразный и двусмысленный, но все же подъем именно *британского* начала. И реформа церкви с ее подчинением королю тоже вполне могла восприниматься как утверждение кельтского суверенитета. В эпоху Елизаветы ее советник и астролог Джон Ди (1527–1609) первым предложил назвать Англию «*Британской Империей*», а сами морские экспедиции и создание колоний в Новом Свете тот же Ди напрямую связывал с циклом Артура, путешествиями Брана и св. Брендана и с открытием Америки экспедицией уэльского принца Мадога аб Овайн Гвинедда (Madog ab Owain Gwynedd), состоявшимся, согласно некоторым преданиям, на которые ссылается Ди, в 1170 году. Да и саму церковную Реформу, особенно подход Елизаветы, стремившейся представить Английскую церковь не только как протестантскую, но как универсальную, как синтез протестантизма и католичества, Джон Ди толковал как возрождение вечного примордиального христианства, самой Изначальной Традиции. Таким образом, в Тюдорах мы видим еще одно дополнительное измерение, позволяющее нам говорить о Ренессансе Красного Дракона, что был намечен параллельно тому Ренессансу, который представлял собой переход от Традиции к Модерну.

С другой стороны, та же самая Реформация сверху способствует укреплению именно англосаксонской идентичности, так как английский язык становится из бытового государственным, национальным. И вместе с этим новый прилив энергии обнаруживается в давлении англосаксонского Юго-Востока и Центра Британских островов на периферийные зоны запада и севера, где продолжает преобладать кельтское население. Церковь Англии, которая становится важнейшим конститутивным институтом нового Государства, это полюс Белого Дракона. Англия этой эпохи, хотя и представляет собой в гербе Тюдоров синтез Англии и Британии, но все же преимущественно является именно англосаксонской. Мифологический компонент кельтизма по сравнению с жесткой германской волей, воинским духом и жаждой могущества оказывается второстепенным. И по мере становления англиканской культуры все ярче укрепляется собственно *английский полюс*, проявляющийся в централизации, а также в искоренении древних местных традиций в Уэльсе, а позднее в Шотландии. Расширение английского контроля в Ирлан-

Топология



Топология перехода от Премодерна к Модерну в структуре англо-британской цивилизации

дии также в этот период проходит строго под эгидой Белого Дракона. Второй — англосаксонский — полюс в эпоху Тюдоров стремительно укрепляется, ускоренным темпом формируя то, что с того времени мы и понимаем под *Англией* — могущественное, активное, суверенное, гегемонистское, талассократическое образование с ярко выраженной англосаксонской идентичностью. И в основе этой идентичности лежат не столько грезы Святого Грааля или Круглого стола, сколько номинализм оксфордской схоластики, эмпиризм, индивидуализм, сциентизм, воля к материальной доминации, резкий рост социально-политического значения городской буржуазии. Все это также активно утверждается в ходе английского Ренессанса, определяя дальнейшее развертывание английского исторического процесса.

Если теперь мы поместим эти две линии англо-британского Ренессанса в ноологические координаты, то мы можем опознать сочетание двух компонентов: *подъем матриархата по кельтской линии и укрепление все более материальной воли к доминации по англосаксонской линии, что дает нам альянс Логоса Великой Матери с гештальтом Титана*. В этом заключается ноологический ключ к дешифровке феномена английского Модерна.

Пуритане: радикальный кальвинизм

В ходе Реформации сверху, начатой Генрихом VIII и продолженной его детьми (кроме Марии I), в Англии стало формироваться ядро *радикальных протестантов*, ориентированных уже не просто на короля и его реформы, но на постепенно складывающуюся на континенте жесткую протестантскую ортодоксию. Изначально «пуританами» (от латинского *puritas*, «чистота») стали называть тех протестантов, кто не принял Религиозное Уложение Елизаветы от 1559 года.

Если английские монархи более ориентировались на лютеранскую — умеренную — версию протестантизма, то пуритане, радикальное крыло приняли *кальвинистскую* трактовку, вообще отвергающую церковную иерархию, таинства и целый ряд других церковных установлений, которые сохранили англикане.

Исторически ядро английских пуритан складывается в период правления Марии I, во время возврата к католицизму, когда самые убежденные протестанты оказались в эмиграции в Европе, где и сблизились с кальвинизмом, став его последовательными и фанатичными адептами. Вернувшись после смерти Марии I на родину, они составили самостоятельный религиозно-политический полюс, стоящий жестко на страже крайнего протестантизма. Пуритане по-

степенно стали влиятельной силой, представляя собой ультрапротестантскую оппозицию Английской церкви. Параллельно это же течение широко распространилось в Шотландии, подчас оказывая там еще большее влияние на политику, чем в самой Англии. При этом в Ирландии более архаичное население, напротив, устойчиво придерживалось католицизма, причем в его средневековой, а подчас даже и еще более архаической форме, продолжающей традиции Кельтской церкви.

В свою очередь, пуритане разделились на три течения:

- пресвитериане, самые умеренные, допускавшие пребывание в лоне Английской церкви (случай английских пуритан, так как у шотландских была своя церковь), но тем не менее жестко настаивающие на демонтаже всех епископских кафедр и выборной системе пасторов и пресвитеров;
- индипенденты, требовавшие создания особой отдельной от Англиканской чисто протестантской церкви;
- левеллеры, предстатели народных масс, трактующие протестантизм в духе Крестьянского восстания Уота Тайлера и лолларда Джона Болла или анабаптизма Томаса Мюнцера.

Интеллектуальным центром английского пуританства стал Кембридж.

Пресвитериане играли большую роль в шотландской политике, образовав там в 1560 году особую структуру — Шотландскую церковь, одним из теоретиков и идейных лидеров которой был Джон Кнокс (ок. 1514 — 1572). В отличие от Английской церкви она изначально была кальвинистской, а не лютеранской. Пресвитериане Шотландии довольно быстро стали самостоятельной политической партией, которая противостояла католичке королеве Марии Стюарт Шотландской (1542 — 1587). Если в Шотландии пресвитериане стали влиятельной силой, то в Англии они оставались в целом на периферии основных политических процессов, хотя в отличие от индипендентов и левеллеров прямым репрессиям чаще всего не подвергались.

Значение пуритан резко возросло при короле Якове I Стюарте (1566 — 1625), так как Англия и Шотландия объединились между собой как два суверенных Государства с общим монархом, что сделало пресвитериан, как могущественную шотландскую партию, значимым фактором и для самой Англии. В конечном счете усиление пуритан привело позднее к Английской революции 1640 — 1649 годов.

Следует обратить внимание на то, что начиная с XVI века именно пуритане составляли основу колониального населения создающей-

ся Британской Империи. Особенно плотной была эмиграция пуритан в колонии Северной Америки. Так группа радикальных пуритан-кальвинистов, высадившихся в заливе Массачусетс в 1620 году на корабле «Мэйфлауэр», т.н. отцы-пилигримы, положила начало религиозно-политической системе Северной Америки, став ядром будущей самобытной северо-американской цивилизации.

Английская пуританская революция

Конец эпохи Тюдоров и приход новой династии Стюартов вместе с Яковом I Английским создали кардинально новую ситуацию в религии и политике Англии. Сам Яков I оказался в положении короля одновременно двух суверенных Государств — Англии и Шотландии и правителя третьего — Ирландии. Их объединение стало политической целью Стюартов. При этом в религиозном смысле три страны представляли собой разные социокультурные и этнорелигиозные пространства. В Англии официальной религией была Англиканская церковь, ставшая в период Елизаветы I сочетанием католических и протестантских элементов, ориентированная против Рима и католических Государств, но имевшая в своем составе как умеренные, так и более радикальные группы, тяготевшие к пуританскому полюсу. Кроме того, были и радикальные пуритане, противники любых компромиссов с католическими обрядами (индепенденты). При этом именно Англия была политическим гегемоном на пространстве Британских островов, что делало английскую культуру и английский язык ядром унификации и интеграции всего англо-британского и ирландского пространства.

В Шотландии синтеза, аналогичного елизаветинскому, не произошло, и Шотландская церковь была пресвитерианской, то есть строго протестантской, а католики представляли собой оппозиционную группу, ориентированную на Рим и другие католические державы, а также на древние местные гэльские традиции. Поэтому католические настроения были особенно сильны в горных районах Шотландии, представлявших собой цитадель традиционализма. Доминирующей силой в религии при Якове VI Шотландском (позднее Якове I Английском) становится Генеральная ассамблея Шотландской церкви, принявшая в качестве базовой идеи протестантскую версию теории «двух царств», сформулированную шотландским богословом и реформатором Эндрю Мелвиллом (1545 — 1622), согласно которой церковь и Государство должны быть полностью независимыми друг от друга организациями. Яков VI последовательно боролся с этим, пытаясь настоять на верховенстве Государства.

В Ирландии преобладало римо-католичество, с опорой на местные древнекельтские традиции, жестко противопоставленное англиканству и Англии в целом, при этом существовали и значительные проанглийские (а значит, проангликанские) круги, а также автономные сети ирландских пуритан. Ирландия была частично подчинена английскому престолу при Генрихе VIII, а сам он провозглашен королем Ирландии. С этого времени Тюдоры постарались восстановить потерянную два столетия назад гегемонию над Ирландией. Подчинение Ирландии продолжалось при остальных Тюдорах, несмотря на отчаянное сопротивление ирландцев — последним этапом которого была Девятилетняя война 1594 — 1603 годов. При Якове I Английском почти вся Ирландия оказалась под властью английской короны. В этот период англиканство активно насаждалось сверху — как фундаментальный компонент оккупационной и ассимиляционной политики.

В силу этого разнообразия и религиозных разделений, на которые накладывались и национальные различия трех Государств, — Англии, Шотландии и Ирландии, — Якову I не удалось реализовать план интеграции в полной мере, и, несмотря на общего короля, все страны продолжали оставаться довольно самостоятельными политическими единицами. Матерью Якова I была убежденная католичка Мария Шотландская, но сам он женился на Анне Датской, дочери короля Дании и Норвегии Фредерика II (1534 — 1588) из династии Ольденбургов, которая была протестанткой. Это помогло ему в противостоянии с Генеральной ассамблеей пресвитериан.

После смерти Якова I английский и шотландский трон занял его сын Карл I (1600 — 1649), продолживший дело отца. При Карле I в Англии произошли драматические события, которые принято называть Английской революцией или Английской гражданской войной. Религиозный фактор играл в них определяющую роль.

Карл I в своей политике интеграции делал ставку на англиканскую версию, стараясь укрепить ее с опорой на самих англикан и на лояльных католиков в оппозиции требованиям радикальных протестантов. Его брак с дочерью французского короля Генриха IV католичкой Генриеттой Марией Французской (1609 — 1669) также способствовал его дистанцированию от пуританского полюса. В Шотландии Карл I попытался повторить опыт Английской церкви, сделав ставку на католиков, которых он подчинил своей власти, начав теснить пресвитериан, в частности, запрещая им собирать Генеральную ассамблею и пытаясь интегрировать в общую с англиканами управленческую структуру. Его реформы вызвали бурный протест шотландских пресвитериан, в результате чего они заставили короля

отозвать все его реформаторские инициативы. Это привело к захвату Генеральной ассамблеей власти в Шотландии и «епископским войнам» 1639 — 1640 годов. Пресвитериане выступили и против короля лично, и против Англии; поэтому «епископские войны» приобрели кроме религиозного еще и национальный оттенок.

Карл I испортил отношения и с английским парламентом, где сильны были позиции крайних пуритан — индепендентов. Так парламент отверг просьбу короля о поддержке его войн с Шотландией и о введении дополнительных налогов. Карлу I пришлось созвать новый парламент в 1640 году, который оказался еще более радикальным и отменил многие его реформаторские шаги по централизации королевской власти, а также фактически поддержал шотландских пресвитериан. В 1641 году Карл I заключил с шотландцами мирный договор, приняв практически все условия Генеральной ассамблеи. А в 1642 году в результате всех политических и религиозных коллизий между королем и парламентом в Англии вспыхнула Гражданская война, которая перебралась и на территорию Шотландии.

После попытки Карла I арестовать пятерых лидеров крайних пуритан, требовавших подчинить парламенту вооруженные силы, в стране устанавливается двоевластие: король собирает верных себе роялистов в Йорке, а парламент в Лондоне создает свою собственную армию, что приводит к началу вооруженного противостояния. Сторонники парламента называются в ту эпоху «круглоголовыми» (roundhead), а сторонники короля — «кавалерами» (т. е. дословно «всадниками»). В парламентской армии быстро выделяется талантливый полководец Оливер Кромвель (1599 — 1658), который постепенно становится вождем пуритан-индепендентов. На первом этапе королевские войска одерживают победы, но под руководством Томаса Ферфакса (1612 — 1671) и Оливера Кромвеля армия парламента быстро перестраивается и 14 июня 1645 года наносит роялистам сокрушительное поражение в битве при Несби. Политически усиливаются и крайние протестанты левеллеры, которые не позволяют парламенту в моменты видимого успеха распустить армию, что приводит к дальнейшей радикализации сил.

Карл I предпринимает еще несколько попыток — на сей раз с опорой на лояльные ему силы в Шотландии — переломить ход событий, но в 1648 году он попадает в плен. Тогда же в 1648 году по приказу Кромвеля другой предводитель парламентской армии и его зять генерал Генри Айртон (1610 — 1651) изгоняет около половины членов парламента, которые проявили колебания, и оставшаяся часть принимает решение о казни короля. 30 января 1649 года Карл I был казнен. Впервые в истории Европы в ходе прямой диктатуры,

завуалированной под демократию и парламентаризм, состоялся акт политического царевубийства (регицид). Королей убивали и в ходе династических заговоров и дворцовых переворотов, но никогда этому не предшествовала стилизованная под «легальность» правовая процедура. Это был поворотный момент в истории Европы: вместе с казнью Карла I Стюарта наступил *конец сакральности королевской власти*.

В этой ситуации Кромвель становится военным диктатором, а Англия провозглашается «Английской Республикой» или «Английским Сообществом» (Commonwealth of England). Теперь Кромвель действует уже от лица нового политического образования: пуританской Англии, оформленной как национальное Государство во главе с диктатором и при доминации радикальных течений протестантизма (пуритан).

Кромвель устанавливает контроль над Ирландией, на сей раз прямо подчиняя ирландцев английскому господству. Установление английского господства в Ирландии сопровождается беспрецедентным по масштабам прямым геноцидом местного населения, жесткими репрессиями против католиков и массовой колонизацией страны выходцами из континентальной Англии.

В это время на сцену выходит сын казненного Карла I Карл II Стюарт (1630–1685), спасшийся до этого с матерью во Франции, который заключает союз с шотландским правительством пресвитериан. Кромвель спешно покидает Ирландию и перебрасывает английские войска в Шотландию, где в битве при Данбаре наносит шотландцам сокрушительное поражение, а затем выигрыш битвы при Вустере приводит к английской оккупации всей Шотландии, которая входит в состав тройственной Республики — Commonwealth of England, Scotland and Ireland.

В этот период дает о себе знать интересное явление, которое во многом объясняет теневые аспекты Английской революции. Подъем протестантизма открывает новые версии толкования христианской истории. Голландский раввин и издатель Менассах бен Израэль (1604–1657) из группы интеллектуалов и идеологов Амстердамской коллегии (коллегианцев) активно пропагандирует теорию о том, что 10 потерянных колен Израилевых расселились по всему свету и что их потомками являются, в частности, некоторые племена индейцев Южной Америки из области Анд. Обнаружение потерянных колен он считал признаком наступления конца времен и полагал, что это напрямую затронет и судьбу пребывавшего в рассеянии еврейского народа. Менассах бен Израэль написал письмо Кромвелю с просьбой разрешить евреям, которым там запрещено

было проживать после изгнания в 1290 году, вернуться в Англию. Сам Менассех указывал на то, что такое возвращение евреев соответствует эсхатологическому моменту и приближению «последних времен». Сам Кромвель в тот период находился под влиянием религиозной группы крайних протестантов, объединившихся вокруг идеи Пятой Монархии (Fifth Monarchy), которая должна была прийти на смену четырем царствам древности — Вавилонскому, Персидскому, Греческому и Римскому. Установление Пятой Монархии планировалось под руководством самого Кромвеля в 1666 году. Активный сподвижник Кромвеля Томас Харрисон (1606 — 1660), который был одним из первых подписавших смертный приговор Карлу I и убежденным приверженцем Пятой Монархии, предлагал вообще заменить парламент Синедрионом по иудейскому образцу, включив туда 70 старейшин английского народа, считавшегося сторонниками Пятой Монархии — «избранным народом» последнего периода христианской истории¹. Кромвель дает согласие на возвращение евреев и до определенного момента сочувственно относится к планам Пятой Монархии, разделяя ее эсхатологическую идеологию.

С 1653 года Кромвель, будучи диктатором де-факто, объявляет себя «лордом-протектором» и окончательно распускает парламент, устанавливая прямую военную диктатуру.

В 1658 году Кромвель умирает, а созванный снова парламент принимает решение о реставрации монархии и о возврате к английской религиозной модели. Монархом объявляется Карл II, возвращение которого называется «реставрацией Стюартов». Сторонников Пятой Монархии — и первым Томаса Харрисона — немедленно вешают и четвертуют.

После смерти Карла II королем Англии, Шотландии и Ирландии становится его брат, другой сын Карла I Яков I (1633 — 1701), воспитанный своей матерью Генриеттой Марией во Франции и являвшийся убежденным католиком. Став во главе Государства, он предпринимает попытки возвращения страны к католицизму. Это был последний католик на английском престоле с ярко выраженной профранцузской ориентацией, при котором еще был возмо-

¹ Это стало первым историческим прецедентом становления теории «британского израилизма». Показательно, что один из главных проповедников теории «Пятой Империи» Менассех бен Израэль расходился со многими «коллегианистами» во взглядах на «Избранность» англосаксов и их тождество 10 потерянными коленам, и полагал, что «Пятая Империя» будет не англосаксонской, а еврейской, в точном соответствии с пророчествами Ветхого Завета о приходе Мессии, интерпретируемыми в духе классического иудаизма. См. подробнее: Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

жен континентально-европейский поворот Англии. Однако Яков I вызвал неприязнь всего лагеря протестантов — от умеренных до радикальных, и когда стало известно, что у него родился от брака с последовательной католичкой, второй женой Марией Моденской (1658 — 1718), сын принц Уэльский, началось восстание. Восставшие решили пригласить на английский престол голландского принца Вильгельма Оранского (1650 — 1702), протестанта, женатого на дочери Якова I Марии II Стюарт (1662 — 1694), также перешедшей в протестантизм. В ходе вторжения в Англию голландского экспедиционного корпуса во главе с принцем Вильгельмом Оранским, провозглашенным королем Англии Вильгельмом III, Яков II был свергнут. Это событие получило название «Славной революции» и завершило собой драматическую историю религиозных и гражданских войн Англии XVII века. «Славная революция» была окончательным переходом Англии в Новое время. В этот период либерализм, разработанный в общих чертах идеологом «Славной революции» Джоном Локком, становится доминирующей тенденцией развития. Вместе с Вильгельмом III Оранским в Лондон из Амстердама перемещается центр морской торговли и финансового капитализма, переезжают крупнейшие голландские олигархи. С этого момента Нидерланды, опережавшие Англию на прежнем этапе с точки зрения успешного строительства глобальной морской торговой Империи, во многом основанной на работоторговле, передают эстафету Лондону и постепенно отступают на второй план. С этого момента англо-британский исторический процесс необратимо вступает в область парадигмы Модерна.

При Вильгельме III между Англией, Шотландией, Ирландией и Голландией создается, по сути, общая для всех стран монархия. Здесь снова явно доминирует германское начало — Белый Дракон германцев вопреки Красному Дракону Тюдоров. В качестве новой религиозной идентичности Англии окончательно фиксируется протестантизм, и принятая «Декларация о религиозной веротерпимости» касается лишь пуритан, но не католиков — при сохраняющемся главенстве англиканства. Монархия же становилась отныне конституционной и ограниченной парламентской избирательной системой, что нашло свое воплощение в «Билле о правах» 1689 года.

У Вильгельма III Оранского и Марии II Стюарт детей не было. Поэтому после смерти Вильгельма Оранского трон переходит к Анне Стюарт¹ (1665 — 1714). Анна Стюарт становится первой королевой

¹ Так как наследников не было и у Анны, после ее смерти трон переходит к Георгу I Ганноверскому (1660 — 1727). Так в Англии была установлена династия Дома Ганноверов.

Соединенного Королевства Великобритания, созданного 1 мая 1707 года объединением Англии и Шотландии в одно целое.

Сторонники изгнанного во Францию Якова II и его потомков получили название «якобитов». Якобиты попытались два раза поднять восстание в горной Шотландии, но оба раза безуспешно. На этом завершилась история династии Стюартов, полная узурпаций, кровавых войн и новой волны колонизации всего пространства Британских островов, с жестким подавлением архаических кельтских этносов и католической религии. Британский полюс существенно уступил позиции английскому. Белый Дракон в очередной раз нанес поражение Красному.

С этого момента Англия полностью, окончательно и бесповоротно *вступила в Модерн*, который сам по себе и был во многом, более того, в решающей степени, *результатом* именно этого периода английской истории. Поэтому *история Англии эпохи пуританизма и гражданских войн может быть рассмотрена как серия парадигмальных событий, описывающая классическую схему транзичии от традиционного общества к обществу современному*. Это транзичия в ее образцовой форме была сугубо *английским* явлением, развертывающимся в соответствии с внутренней логикой англо-британского историала. Как и в случае Франции, *Модерн родился внутри английской культуры* как развертывание вовне тех семантических структур, которые в ней вызрели и взошли. Англия для Модерна как такового представляет собой базовую парадигму: *«современным», относящимся к Модерну является то, что близко или отдаленно напоминает Англию с конца XVI века и до настоящего времени*. Сам английский историал этого периода и лежит в основе базовых лекал современности, по которым конструировались остальные европейские версии. При этом *чистота* английской модернизации значительно превосходила собой французскую модернизацию, которая была во многом *имитацией* английского стиля — в политике, религии, культуре, науке, философии. Поэтому французское англофильство представляет собой чаще всего «модернизм», тогда как английское франкофильство — напротив, «консерватизм».

Именно Англия стала той страной, где идеи европейского Модерна сформировались раньше и отчетливее, чем в других странах. Там сложились элементы парламентской представительской демократии, была сформирована нижняя палата общин, куда получили доступ представители городской буржуазии. В Англии же стала формироваться философия индивидуализма и либерализма, предполагающая полную ответственность индивидуума за самого себя в и религиозной, и в социальной, и в политической областях.

Этот индивидуализм стал основой протестантской антропологии, но предпосылки для его распространения в английском обществе сложились еще раньше. Там же была сконструирована и научная картина мира.

Структура установившегося в конце концов английского порядка Модерна, с ноологической точки зрения, была ярчайшим воплощением титанизма и Логоса Кибелы.

Английская мысль в основании парадигмы Модерна: хартлэнд Локка

Английский переход

Начиная с эпохи Тюдоров Англия радикально становится на путь Модерна. Английское Возрождение и последующие драматические события, связанные с Реформацией и разрывом с римо-католической традицией, сопровождаются укреплением той философской платформы, которая утвердилась в Англии еще в период схоластики — в первую очередь, в форме номинализма. Именно *номинализм* стал общим знаменателем английской философии и науки в последующие эпохи, что стало основанием преобладания в ней эмпиризма, механицизма и сенсуализма. Теологическая сторона, еще ярко присутствующая у средневековых номиналистов-францисканцев, — таких, как Дунс Скот или Оккам, — постепенно становится все более слабо выраженной, незаметно переходя в философский деизм, где фигура Бога сохраняется лишь для объяснения причин возникновения Вселенной и ее механической коррекции в случае отклонения от установленной траектории. Номинализм становится все более автономным от креационизма, превращая все пространство мира в единое поле эмпирической телесной действительности, которая и остается единственным содержанием бытия и «реальности». Само понятие «реальность», от латинского слова *res*, «вещь», становится постепенно синонимом материальности, телесности, чувственности; происходит отождествление бытия и фактичности материального наличия, то есть *материализация онтологии*. Нечто подобное можно встретить у эллинских стоиков, но в случае английской философии эта тенденция приобретает беспрецедентные масштабы. *Только материальный факт признается отныне тем, что наделено бытием*, превращая поле онтологии в поле позитивно данных материальных объектов. Бытие — реальность — объект — вещь — тело — материя становятся синонимами, различающимися лишь по второстепенным признакам. Это является последним выводом из номиналистского толкования проблемы универсалий, согласно которому, безусловно *есть* вещь, а ее имя или ее концепт суть вторичные и производные от нее конвенции, обусловленные договором. Эти тенденции мы видим уже

у первых номиналистов-францисканцев, уделявших, вслед за самим Франциском, повышенное внимание метафизике нищеты, а значит, телесности, материи и лишенности, «нищете духовной». Но если у номиналистов-схоластов такой подход компенсировался особой линией кенозиса Божества, парадоксальным образом проявляющим себя через нищету мира, то для номиналистов Модерна это «мистическое» обоснование постепенно исчезает, *оставляя человека лицом к лицу с материальной Вселенной*, состоящей из объективных масс, отчужденных, пассивных, но запущенных в фатальные водовороты чьей-то невидимой рукой (импетусом).

С другой стороны, платоническая мистика Уиклифа, через обращение к *esse ideale* обосновывала фундаментальную автономию субъекта, который за счет своей трансцендентальной укорененности в вечной идее, ставился выше всех относительных социально-институциональных конвенций. У Уиклифа это приводило к радикальному противопоставлению «избранных» и «проклятых» сквозь любые структуры социально-исторических и институциональных форм. И именно это стало одним из главных философских мотивов английской Реформации, начиная с лоллардов. При этом важно, что платонизм Уиклифа не содержит прямых апелляций к апофатическому измерению, и это существенно отличает его от рейнских мистиков. Тем не менее одного признания *universalia ante rem* достаточно, чтобы сделать его систему вертикальной и аполлонической, построенной вокруг трансцендентного (вечного) субъекта. Но в урезанном секуляризованном виде это дает тотальный индивидуализм и рационализм, который противопоставляет индивидуума обществу *не в вертикальной, но в горизонтальной проекции*. По мере модернизации Англии идеальный субъект Уиклифа превращается в обычного имманентного *рационального субъекта*, сохраняя от своего образца лишь радикальную уверенность в собственной абсолютной самодостаточности и фатальной «избранности». Быть протестантом — достаточно, чтобы принадлежать к «избранным». Сам «Бог» становится «протестантом» (Ф. Бэкон), то есть выступает как основание и гарант абсолютного английского индивидуализма.

Английский эмпиризм (позитивизм и материализм) Нового времени, равно как и английский индивидуализм (рационализм), конечно, качественно отличны от средневекового английского номинализма или специфического платонизма Уиклифа, но в то же время одно проистекает из другого по мере общей имманентизации и секуляризации, свойственной самому процессу перехода от Традиции к Модерну. При этом именно в английском контексте (равно

как и в контексте французском¹) переход осуществляется как нечто органическое и непрерывное, как *прямое* следствие предпосылок, сложившихся в эпоху Средневековья. Если в других частях Европы Модерн имеет отчасти внутренние, отчасти внешние причины, то в Англии, как и во Франции, Модерн вырастает изнутри. Во Франции Декарт появляется как логический результат развития идей Абельяра, а Гельвеций — Росцелина. Так и в Англии — Оккам логически предполагает Фрэнсиса Бэкона или Исаака Ньютона, а Уиклиф — не только ирландского философа-идеалиста Дж. Беркли, но всю либеральную философию — от Т. Гоббса и Дж. Локка до Дж.Ст. Милля и Г. Спенсера.

Двойственность англо-британской рациональности в данном случае ярко проявляется в том, что кельтский момент в его матриархальном измерении дает о себе знать в повышенном внимании к материально-телесной стороне бытия (номинализм), а германский — в индивидуализме и рационализме. Но оба эти полюса, воплощенные в германском Логосе и во французском Логосе, и в пределе в двух типах апофатики — апофатическом субъекте у немцев и апофатическом материализме (нигилизме) у французов — *в англо-британском контексте никогда не доходят до крайностей*: материализм остается на уровне оформленной телесности (позитивные факты), не проваливаясь дальше, в поверхностную бездну чистой материи, а индивидуализм не выходит за рамки аффирмативного утверждения рационального субъекта и не достигает зоны «третьего человека» Таулера. В этом и состоит особенность англо-британского философского кода: он всегда равноудален от обоих меонтологических полюсов — как от ничто сверху, *nihil originarium* (германский Логос), так и от ничто снизу, *nihil negativus* (французский Логос). Конечно, это касается только магистральной линии англо-британского мышления, и отдельные случаи могут существенно отклоняться от этой средней линии, но вместе с тем именно она является определяющей и главенствующей, позволяющей глубже понять миссию Англии, англо-британский историал и тот Dasein, развертыванием которого он является.

Постепенно английский дух, воплощенный в эмпиризме и индивидуализме, распространяется на всю Европу, а через нее — с эпохи колонизации — и на весь мир.

Англичане оказали настолько серьезное влияние на всю философию и науку Модерна, что сегодня их идеи, бывшие вполне оригинальными, индивидуальными, исторически предопределенными

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

и географически локальными в свое время, стали «само собой разумеющимися истинами» для всего человечества, так или иначе аффицированного парадигмой Запада.

Фрэнсис Бэкон: покорение природы и упразднение эйдосов

Английский философ и видный политический деятель Фрэнсис Бэкон (1561 – 1626) одним из первых сформулировал полноценную программу научного познания природы с опорой на индукцию и эксперимент, став основоположником современного эмпиризма. Развивая средневековый номинализм, а также подходы Р. Гроссестета и Р. Роджера Бэкона, Фрэнсис Бэкон утверждает, что получить истинные представления о вещах можно лишь через чувственный опыт, из которого только и следует выводить наши знания об окружающем мире.

Познание индивидуальных вещей, настаивает Бэкон, должно быть максимально освобождено от «эйдолонов», «призраков». Это признание очень важно, так как в неоплатонической философии «эйдолонами» называются последние нижние уровни эйдетического света, оформляющие материю в тела и подтелесные сгустки, обладающие хотя бы минимальным смыслом и жизнью. Иногда «эйдолоны» платоников отождествляются с «телесными (соматическими) эйдосами». Освободиться от «эйдолонов» — значит изгнать из материи последние следы формообразующей мощи духа. Бэкон обобщает «эйдолоны» (*idola*) в 4 категории:

- родовые погрешности человеческого восприятия (*idola tribus* или *idola species*), связанные с особенностями человеческого восприятия мира, имеющими корни в структурах сознания;
- индивидуальные погрешности (*idola specus* — «пещера»), которые Ф. Бэкон связывает с восприятием игры теней в пещере Платона, описанной в диалоге «Государство»;
- влияние социальных штампов, искажающих стихию чистого опыта (*idola fori* — «базар», «рынок»), заимствуемых из общества и культуры;
- слепое следование за авторитетом (*idola theatri* — «идолы театра»), заставляющее принимать нечто на веру.

Первые две категории «эйдолонов» являются врожденными, вторые — приобретенными. В целом признание этих четырех категорий «эйдолонами» подвергает критике видовую рациональность,

индивидуальную рациональность, социальную рациональность и политическую рациональность, совокупность которых и составляла основу гносеологии традиционного общества, ее эйдетическую матрицу. Вместо этого Бэкон в своем «Новом Органоне»¹ утверждает, что только *чистый опыт*, полученный из экспериментов над веществом, свободный от проекций на него этих четырех «призраков», должен быть положен в основу истинно научного знания и стать главной методологической базой науки Нового времени. За таким отношением легко увидеть подразумевание *тождественности бытия и материи* и вторичности (рефлексивности) рассудка, лишь отражающего структуры материальности (то есть полноценный материализм). Предпосылки такого метода мы легко находим у Дунса Скота в его учении об унивокальности бытия и у У. Оккама.

С другой стороны, Ф. Бэкон предлагает и активную часть научной программы, заключающуюся в *подчинении природы человеку*. Если раньше, рассуждает Ф. Бэкон, люди постигали природу эпизодически и подчиняли ее себе от случая к случаю, отныне полное и тотальное подчинение природы должно стать *осознанной задачей человечества*. В природе нет ничего, кроме материальности, которую надо *изучать через опыт* и *подчинить человеку через практику*, провозглашает Ф. Бэкон. В природе нечего созерцать, кроме «эйдолонов», призраков, а значит, ее надо покорять и заставить служить интересам человечества.

Ф. Бэкон одним из первых в Европе не просто высказывает, но фундаментально обосновывает теорию прогресса. Для него прогресс состоит в накоплении знаний, что предопределяет векторную структуру развития науки — *от минимума знаний к максимуму знаний*. Вдоль этой оси строится общественное время, движущееся от минуса к плюсу, а значит, являющееся прогрессом, необратимым движением вперед. Человечество, следуя по пути опыта и покорения природы, непрерывно усиливает свой потенциал — становится все более и более разумным и все более или более могущественным. Отсюда формула Ф. Бэкона: *Scientia potentia est* («Наука есть могущество»).

Все три главных момента философии Ф. Бэкона — признание тождества бытия и материи и фиктивности («призрачности», «номинальности») эйдетических форм, с одной стороны, строго волевая установка на покорение и подчинение природы, как доминанта научного знания — с другой, и уверенность в накоплении научных знаний, прогресс науки — с третьей, отражают классические черты

¹ Бэкон Ф. Новый Органон. М.: Директ-Медиа, 2002.

титанизма: матриархальный материализм и волюнтаризм гигантов, вечно стремящихся силовым образом и без учета чувства меры к недостижимым целям абсолютного господства и доминации. Философия Ф. Бэкона строится на систематизации и абсолютизации такого типично титанического явления, как ὕβρις, насилие, навязывание, полное пренебрежение чувством меры и гармонией.

Прогресс, и в частности научный, который для Ф. Бэкона представляет собой внутреннюю меру прогресса как такового, в сравнении с циклической идеей архаического и традиционного общества, вытекающей из стремления к установлению и поддержанию равновесия, что и предопределяло этику и стиль культур и философий Премодерна, есть не что иное, как догматически постулируемый ὕβρις, возведение в норматив и цель того, что было, напротив, категорически запрещено и осуждено Традицией. В этом и состоит суть Нового времени: Традиция скептически относилась к «новому» — особенно в том случае, если оно не имело аналогов в «старом», а значит, не отражало в себе «вечное». Ф. Бэкон упраздняет вечное как «эйдолон» и тем самым предлагает научную программу «преодоления всех пределов», которые для античного и средневекового человека воплощали в себе структуры аполлонического порядка. На этом основании в Средневековье существовал запрет на рост денег как процесс чистого накопления, необратимой линейности, монотонности, противоречащих базовой имплицитной этике духовной традиции. Программа Ф. Бэкона срывает этот запрет, переворачивая пропорции: ценным отныне становится только то, что разрывает цикличность, нарушает устойчивость, является уникальным и необратимым, выходит за все установленные правила и пределы.

Идеал общества, построенного на принципах научного мировоззрения, Ф. Бэкон описывает в работе «Новая Атлантида»¹, где дается картина Государства, во главе которого стоит чистая рациональность, эмпирика и постоянное приращение научных данных. Описанная Ф. Бэконом научная утопия стала прообразом организации Британского Королевского Общества. Апелляция к «Атлантиде», хотя и никак не раскрытая в самом тексте, показательна в символическом смысле: этим именем в сакральной географии греков назывался остров, располагавшийся в древности на *Zapage* от столпов Геракла, там же, где в сакральной географии кельтов был расположен остров мертвых или остров женщин — Авалон. В этом можно увидеть конкретизацию курса англо-британского вектора ориентации эпохи Елизаветы и первого Стюарта (короля Якова I Английского)

¹ Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971 — 1972.

на *Запад*: от Авалона и Островов Блаженных, куда путешествовали ирландский Бран, св. Брендан и его спутники, это направление становится зоной новых географических открытий, колониальных завоеваний и научного прогресса, так как «Новая Атлантида» Ф. Бэкона — это же указание именно на «море» и на «Запад», только в сфере гносеологии и эпистемологии. Отсюда философская талассократия и философский атлантизм английского Модерна.

Томас Гоббс: механический материализм и политика ужаса

Дело Ф. Бэкона продолжает его ученик, еще один отец-основатель научной картины мира англичанин Томас Гоббс¹ (1588 — 1679). На Гоббса кроме Ф. Бэкона оказали влияние идеи итальянца Галилео Галилея (с которым он лично встречался в Италии), француз — атомиста П. Гассенди и рационалиста Р. Декарта. Гоббс представляет собой еще более совершенную версию титанического Логоса, делающего решительный шаг в направлении Модерна. Так, Гоббс в полемике с Декартом формулирует радикальную версию законченного материализма, утверждая, что картезианское представление о *res cogens*, «думающей вещи», должно быть сведено к материальной субстанции, общей с *res extensa*, «протяженной вещью», то есть к пространству. Мир, по Гоббсу, есть перемещение в пространстве материальных тел, подчиняющееся законам геометрии и механики. В ходе этого механического перемещения и возникает феномен «сознания», корни которого уходят в стихию опыта и материальности. Материальное пространство, по Гоббсу, является базой реальности. В нем — в силу материальности — происходит объективное движение, из которого через сложные механизмы возникает нечто подобное сознанию, что, в свою очередь, конституирует время — как нечто субъективное.

Базовой единицей онтологии, по Гоббсу, является «материальное физическое тело». Только оно существует в действительности и служит референтной основой для языка. В языке, понимаемом строго в рамках номиналистского подхода, Гоббс выделяет два базовых понятия — «метка» и «знак»². Метка представляет собой накопление эмпирических данных отдельным индивидуумом, которое он производит в целях экономии повторения одного и того же акта по-

¹ Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989 — 1991.

² Гоббс Т. О теле. Первая часть Основ философии // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 81 — 103.

знания. Когда человек оказывается в окружении других людей, он начинает обмениваться с ними метками и знанием о них, тем самым они превращаются в знак и становятся единицей коммуникации. Так создается язык. Он есть не что иное, как социализированная система знаков, построенная и дополняемая на основе меток, которые, в свою очередь, проистекают из опыта восприятия физических тел и их трансформаций.

Определяя мышление, Гоббс отождествляет его с производством математической операции, основой которой является прибавление или вычитание.

Прибавляя или отнимая, т. е. производя вычисление, мы обозначаем это глаголом *мыслить*, что означает также исчислять или умозаключать (*λογίζομαι*)¹.

Систематизация мышления составляет поле философии, из которого Гоббс исключает теологию, ангелологию, мистику, мифологию, историю и т. д., — т. е. все то, где нет тел, их свойств и их механического движения. Философия делится на естественную, дающую знание о телах, и политическую, которая является математикой власти. Здесь мы снова видим пару Ф. Бэкона: *знание* и *могущество*. Естественная философия накапливает знания, а политическая философия их применяет в целях организации могущества, ставя на службу власти. В этом Гоббс на несколько столетий предвосхищает эпистемологию XX века (М. Фуко), снова обнаружившую в новом историческом и культурном контексте прямую и органическую связь между областью знаний и областью политической власти².

Освобождая философию от теологии и мистики, Гоббс подготавливал *горизонт нового мира, состоящего из материальных тел и механического рассудка*, производящего математические операции. Этот механический материализм не отрицал Бога эксплицитно, но просто выносил его за скобки какого бы то ни было серьезного рассмотрения, делая его «частным делом». Тем самым Гоббс намного опережал свое время, — эпоху Английской революции, — когда на повестке дня стояли вопросы эkkлесиологического и догматического толка: католики, англикане и пуритане выдвигали на этот счет принципиально различные версии. Гоббс одним жестом сдвигает

¹ Гоббс Т. О теле. С. 76.

² Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Практикс, 2002.

их на периферию, утверждая, что к философии — ни к естественной, ни к политической (!) — это отношения не имеет. Достоверным является лишь область материального опыта и накопление и совершенствование знаковых систем, облегчающие воздействие на материю. Гоббс открывает горизонт *пострелигиозного* понимания мира и политики, тем самым закладывая основу базовой парадигмы Модерна: именно этот мир признается *единственно существующим* и достоверным в контексте этой парадигмы.

Политическая философия Гоббса систематически изложена в его главном труде — «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского»¹. В нем Гоббс формулирует основы политической антропологии, ставшей не только базовой версией английской политической науки, но и общепризнанным нормативным кодом дешифровки самой природы Политического в Новое время. Радикально материалистическое и полностью имманентное (секулярное) видение Гоббсом области политики опережает политическую науку на несколько столетий и становится предметом усвоения и практического применения последующими поколениями англичан и французов, а также европейцев в целом. Наряду с Н. Макиавелли и Жаном Боденом Гоббс по праву считается главным архитектором политической науки эпохи Модерна, сформулировавшим серию ее основных аксиом.

Гоббс строит политическую философию, отталкиваясь от базового тезиса о «естественном состоянии» (the state of nature), в котором пребывает общество на первом этапе. Здесь каждый действует в своих эгоистических интересах, стремясь получить максимальное наслаждение и избежать боли и лишений. В этой фазе мышление основано на метках, поэтому царит хаос и «война всех против всех». Гоббс вводит аксиому «человек человеку волк» (homo homini lupus est), которая исчерпывающе описывает «естественное состояние» и царящие в нем эгоизм, хаос, беспорядок и насилие. Важно, что впоследствии (уже в XX веке) антропологи полностью опровергли эту гипотезу о «естественном состоянии», не обнаружив ни одного общества, даже самого примитивного, которое было бы построено по этому принципу. Но в качестве структурной аксиомы это положение Гоббса было принято безоговорочно политической наукой Модерна и до сих пор считается в ней фундаментально верным.

Из тезиса о «естественном состоянии» Гоббс делает следующий вывод: в какой-то момент хаотическая система эгоистических индивидуумов достигает такого уровня рефлексии (обобщения меток),

¹ Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.

что простые процедуры расчета выгод и потерь приводят индивидуумов к заключению, что гораздо выгоднее упорядочить межиндивидуальные отношения, чем продолжать хаос, так как эта упорядоченность повысит объем наслаждения и понизит количество боли. Это заставляет их заключить «коллективный договор» (social contract), который установил бы правила поведения, минимализировав издержки для каждого. То есть снова в основе «коллективного договора», как и «естественного состояния», у Гоббса стоит прямой и грубый животный индивидуализм, понятый материально — наслаждение мыслится как физическое состояние сытости, покоя, удовлетворенности и комфорта, а боль проистекает из материального лишения и недостаточности, неудовлетворенности. «Коллективный договор» в политике соответствует переходу от метки к знаку в философии языка.

Третьим моментом политической философии Гоббса является предмет и структура «социального договора». Это и есть Левиафан, библейское морское чудовище, о котором говорится в книге Иова, где оно выступает как символ божественного могущества, превышающего человеческие возможности. Но у Гоббса Левиафан — это не творение Божие, а *творение человеческое*. Левиафан есть продукт «социального договора», заключенного индивидуумами между собой. Его суть заключается в том, что для соблюдения договора о правилах межиндивидуального поведения необходима инстанция, которая будет *следить за исполнением договора*, что необходимо, так как эгоистическая природа человека в любой момент может заставить его, в силу эгоистических интересов, выйти из него в одностороннем порядке и снова осуществить прямое насилие, если для этого подвернется случай. Так как природа человека, по Гоббсу, является животной, эгоистической и предопределяемой лишь материальной жадностью, то никакой договор ее не в силах исправить. Поэтому смысл договора сводится не просто к установлению набора правил, разумно устраивающих индивидуумов, но в первую очередь к учреждению того, *кто* будет за этими правилами следить и на них настаивать, заставляя всех договорившихся соблюдать пункты договора, хотя бы они этого или нет. А если кто-то его нарушит, рукотворный монстр Левиафан должен быть достаточно сильным и грозным, чтобы покарать отступника. По Гоббсу, таково происхождение Государства, которое и есть Левиафан. Получается, что люди, на основании расчета своих выгод, создают механическое могущество, чудовище, превышающее по своим возможностям каждого из них и даже целые группы, чтобы надзирать над соблюдением договора, а в случае чего с помощью насилия на-

казывать провинившихся. В этом карающем могуществе и состоит природа Левиафана.

Государство-Левиафан Гоббса есть, таким образом, воплощение научно-вычислительной рациональности, которая, начиная с определенного момента, становится атрибутом человеческого общества, перерастающего свое «естественное состояние». У такого Государства нет никакой миссии, цели или религиозно-исторической задачи (все это, как мы помним, Гоббс выносит за скобки философии). Поэтому Левиафан представляет собой исключительно машину, аппарат, рукотворного монстра, созданного в соответствии с чертежами и планами, а не появившегося спонтанно или сотворенного какой-то трансцендентной силой и предназначенного для какой-то миссии (как полагали все политические теории Средневековья, и даже современные Гоббсу идеологии враждующих английских религиозных партий). Гоббс снова забегает вперед своего времени и описывает как проект такую *политическую систему, в которой вообще нет места ни малейшей трансцендентности*. Это — законченный и абсолютный *политический материализм*, строго соответствующий физическому материализму его естественной философии. Роль Левиафана в такой ситуации минимальна: он необходим только как «ночной сторож», то есть как инстанция, заставляющая (при необходимости принудительно) всех участников «коллективного договора» соблюдать его пункты. Этот договор можно перезаключить, отдельные пункты могут быть заменены, но парадигмально все будет оставаться тем же самым: абсолютный животный индивидуализм человека неискореним, поэтому единственное, о чем он договаривается с другим человеком, это правила конкуренции, то есть упорядоченного соперничества и даже войны. *Левиафан служит не для исправления человечества, а для ограничения и упорядочивания его несправимого эгоизма.*

Так, Гоббс совершает радикальный виток в уже ранее намеченной топике Модерна, где ясно видны индивидуалистически-рациональный полюс и полюс вещественной материальности, и на место субъекта и объекта более ранних версий Модерна ставит рационального эгоиста (человековолк) и множественность материальных вещей, чувственно воспринимаемых и индуктивно доказываемых, где первый (эгоист) стремится подчинить себе максимальный объем вторых (вещей). Эти отношения сводятся к *частной собственности*, а отношения между людьми определяются конкуренцией за максимализацию объема частной собственности каждого. Но так как прямая битва за частную собственность противоречит рациональному суждению о том, как ее оптимизировать, возникает Государство-Ле-

виафан, которое заставляет всех эгоистов соблюдать *правила борьбы за частную собственность*. Здесь рождается общество как поле обмена знаками и опытом покорения природы-материи.

Эта картина механического функционирования животных стремлений к материальному наслаждению (как главной мотивации человека) в контексте искусственной политической машины с определенного времени становится нормативной для всей англосаксонской политической философии (Англия, США, колонии), кристаллизуется в форме идеологии в либерализме и постепенно распространяется по всей Европе, а затем — через нее — и во всем мире.

Гоббс и его видение Политического до сих пор является одной из главных (если не главной) философских матриц для интерпретации процессов и закономерностей, проявляющихся в этой области.

Как и в случае обращения Фрэнсиса Бэкона к символизму Атлантиды, *морского* мифического царства, использование Томасом Гоббсом образа Левиафана, также *морского* чудовища, едва ли является чистой случайностью. В XVII веке Англия как раз постепенно становится главной морской державой и начинает процесс колонизации новых заморских территорий. Морские образы и начало колониального цикла «Британской Империи» точно соответствуют самому духу английского Модерна. С точки зрения ноологии эти соответствия тем более выразительны: сама структура английского материализма и индивидуализма, столь ясно выраженная в Ф. Бэконе и Т. Гоббсе, недвусмысленно указывает на резкий подъем титанизма и Логоса Кибелы, жестко вытесняющих собой остатки прежних средневековых ноологических структур — аполлонических и дионисийских. Предпосылки к этому взрыву Кибелы мы видим и в ранней англо-британской истории, но с XVII века больше не остается никаких сомнений: *Англия превращается в авангардную силу цивилизации титанов, в новую Империю Великой Матери*, чем и является собственно Модерн в его ноологическом измерении.

Джон Локк: либеральный континент влияния

Крупнейшим философом Англии эпохи Модерна считается Джон Локк¹ (1632 — 1704), активный участник так называемой «Славной революции» на стороне Вильгельма III Оранского, в результате которой был свергнут Яков II Стюарт. До этого Локк был долгое время влиятельным советником графа Шефстбери (1621 — 1683), высту-

¹ Локк Дж. Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1985 — 1988.

пая на стороне пуританской партии. В юности он воевал в армии Кромвеля.

Джон Локк был членом Британского Королевского Общества, к которому принадлежали его друзья Роберт Бойль и Исаак Ньютон, и продолжал английские традиции эмпиризма в естественных науках и номинализма в философии (более других он почитал Оккама).

В духе радикального эмпиризма Локк утверждал, что человеческое сознание представляет собой «чистую доску» (*tabula rasa*) и его содержание формируется совокупностью воздействий, исходящих из внешнего мира (в частности, от общества — отсюда первостепенное значение, уделяемое Локком процессу образования). При этом Локк отрицает те аспекты французского рационализма Декарта, которые признавали наличие врожденных идей. Для Локка идеи являются ни чем-то самостоятельным (как у платоников¹), ни видами, проявляющими себя в вещах (как у Аристотеля и томистов), ни даже врожденными концептами (как у Декарта), но всегда относительными и вторичными продуктами строго индивидуального мышления². Идея не имеет никакого самостоятельного бытия; она есть преходящий атрибут индивидуального сознания. Поэтому все идеи, в конечном счете, преходящи, подлежат изменению и зависят от воспитания и опыта. Сами по себе они ничего не значат и могут меняться в зависимости от той или иной общественной ситуации или опыта. При этом генезис идей Локк видит в конкретных индивидуальных и материальных вещах, чьими отражениями, отпечатками они являются в сознании. Именно такое понимание идей стало общепринятым в европейской философии Нового времени.

На Локка большое влияние оказали идеи ранних французских материалистов (в первую очередь атомизм П. Гассенди), с которыми он познакомился во Франции.

В своих философских взглядах Локк во многом следует за своим предшественником Томасом Гоббсом. Признавая, как и Гоббс, что эгоистические интересы суть главная движущая сила человеческой воли и вполне оправданная цель, он расходится с ним во мнении относительно тех средств, которыми эта цель достигается в «естественном состоянии» (то есть при теоретическом допущении отсутствия Государства, играющего главную роль в учении самого Гоббса). По

¹ Он полемизировал с группой кэмбриджских платоников (Р. Кэдворт, Г. Мор, Дж. Гленвиль, Р. Карпентер, Р. Саут, Д. Серджент, Дж. Смит, Э. Стилингфлит, М. Хейл).

² Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.

Гоббсу, оказавшись в «естественном состоянии», индивидуум немедленно начнет действовать агрессивно, постоянно ущемляя в погоне за наживой и удовольствиями других индивидуумов, что ведет неизбежно к «войне всех против всех», откуда знаменитый тезис Гоббса — «человек человеку волк» (*homo homini lupus*). По Локку же, предоставленный самому себе эгоистический индивидуум сможет легко адаптироваться к окружающим условиям, осознать добровольно необходимость учета желаний и потребностей окружающих. Поэтому «естественное состояние» не так страшно, как считал Гоббс, и, напротив, надо стремиться именно к нему, постепенно сокращая полномочия Государства. Главное, утверждает Локк, закрепить то, что он называл «естественным правом» — в первую очередь, право на частную собственность, а также на передвижение, свободу совести, свободу слова и т. д. *Индивидуализм на уровне субъекта требует своего коррелята на уровне объекта, им-то и становится «частная собственность»*. Мир Локка индивидуализирован во всем — в нем есть только индивидуальные существа и распределенные между ними сегменты объекта, поделенные на единицы частной собственности. Но если, по Гоббсу, рациональность и способность к расчетливому мышлению гипостазированы в Левиафане, а частная собственность выступает как конкурентное поле эгоистической жажды наслаждения и обладания, то для Локка сама частная собственность является ипостазированным воплощением рациональности, и, становясь институтом, то есть правовой категорией, она способна заменить собой Государство.

По Гоббсу, природа человека является «звериной» и эгоистической и не подлежит качественной трансформации, отсюда необходимость Левиафана. По Локку, природа человека пластична и пассивна, она может быть такой, какой ее сделает общество. Поэтому эгоизм может быть укрощен и трансформирован, если будет изменена этическая и образовательная структура самого общества. «Естественное состояние», по Локку, это состояние «обучаемости», а раз так, то все зависит от образования, которое напишет на «чистой доске» то, что посчитает необходимым.

На этом основании Локк формулирует критику Государства как необходимого и исторически неизбежного явления. Особенно он нападает на монархию в ее традиционной интерпретации, возводящей ее истоки к Адаму и его главенству над Евой¹. Во времена Локка полнее всего эта концепция была представлена в трудах Роберта Филмера² (ок. 1588 — 1653), где содержалась апология принципа отцовской

¹ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1989.

² Filmer R. Patriarcha and Other Writing. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

власти, патриархата и института рабства. Против этого Локк выступает резче всего, так как исходит из убеждения, что человек по своей природе является абсолютно свободным существом, что противоречит правовой легитимации патриархата и тем более рабства. Явно опережая время, Локк в своей критике «отцовского права» во многом предвосхищает более поздние версии гендерного эгалитаризма — от суфражизма до феминизма.

Философские и политические взгляды Локка позднее были положены в основу *идеологии либерализма*, отцом-основателем которой его принято считать. Эта идеология предполагает, что общество должно стремиться к «естественному состоянию» (в понимании Локка) и что это и есть цель исторического прогресса и социального развития. Государство можно терпеть только до тех пор, пока оно является конституционным, основывается на разделении властей (именно Локк ввел принцип разделения властей на три — исполнительную, законодательную и федеративную, позднее судебную) и выполняет свою главную функцию — Просвещение. Если же Государство не соответствует этим требованиям, то у общества есть право осуществить «демократическую революцию». Нормативное общество Локк называл «гражданским обществом» и рассматривал его возможность существовать вообще вне Государства, но с обязательным сохранением «священной частной собственности», которая и будет выполнять функции главного института социального упорядочивания.

Дж. Локк оказал огромное влияние на всю философию европейского Просвещения — на большинство просветителей и идейных вдохновителей Великой французской революции (Вольтер, Кандильяк, Руссо) и на Канта. В Англии его идеи становятся вообще основополагающими, предопределяя во многом мировоззрение шотландцев Адама Смита или Дэвида Юма, а также всей английской (и шотландской) либеральной и позитивистской традиции.

Сегодня он выступает как отец-основатель того спектра либеральных идей, который в настоящее время рассматривается цивилизацией Запада и всеми обществами, находящимися под влиянием Запада как набор *универсальных правил и ценностей*.

Современный голландский исследователь Международных Отношений Кеес ван дер Пийль называл это явление «хартлэндом»¹

¹ Heartland, дословно, «сердцевинная земля», англ. геополитический термин, обозначающий центральную, сердцевинную территорию какой-то стратегической или геополитической структуры.

Локка»¹. Это означает, что совокупность норм, представлений, симпатий и впечатлений от окружающей исторической реальности эпохи «Славной революции», положенных отдельным и вполне конкретным английским философом Джоном Локком в основание своих философских представлений, прошла исторически ряд трансформаций:

- вначале закрепившись в английском образованном и «просвещенном» обществе,
- далее — получив свое выражение в форме теории «свободной торговли» в работах А. Смита,
- воплотившись в морское могущество Британской Империи и
- достигнув тем самым огромного планетарного размаха, распространив свое влияние и на остальную Европу,
- а затем на США,
- и в течение XX века на весь мир вообще.

Сегодня тот же набор тезисов и аксиом стал, развертываясь по спирали, основой той парадигмальной, гносеологической и аксиологической матрицы, которую воспринимает как нечто «естественное» и «само собой разумеющееся» почти *все население планеты Земля*. От территории Англии XVII века, которая и представляет собой «хартлэнд Локка» (Lockean heartland) в изначальных историко-географических границах, эта модель постепенно распространилась на все человечество, предопределив основные моменты:

- мировой глобальной идеологии (права человека, гражданское общество),
- политики (либеральная демократия),
- экономики (капитализм, свободная торговля),
- этики (индивидуализм, laissez-faire),
- науки (материализм, эмпиризм),
- техники (технический прогресс).

Начиная с Локка, Англия превращается во все более и более *глобальное* явление, пока через США и глобализацию не становится чем-то по-настоящему *универсальным*.

С философской точкой зрения, Британская Империя — либеральная, торговая, «прогрессивная», модернистская — была

¹ Pijl Kees van der. The Making of an Atlantic Ruling Class. London: Verso, 1984; *Idem*. Transnational Classes and International Relations. London: Routledge, 1998.

Империей Локка. Однако саму фигуру Локка, в свою очередь, следует включать в *серию* мыслителей, уходящую корнями в средневековый номинализм, и, вероятно, еще глубже — к древним кельтским или даже праиндоевропейским пластам матриархальной культуры Атлантики. Раскручивающаяся спираль «хартлэнда Локка» — это спираль черного Логоса, синонимом которого, начиная с определенного момента, и стала культура и цивилизация современной Англии, шире — англосаксонский мир.

Исаак Ньютон: гравитационная Вселенная

Исаак Ньютон¹ (1642–1727) является создателем физической картины мира, которая в наше время считается единственно реальной и основательной. Однако свои идеи Ньютон обосновывал и доказывал в интеллектуальной среде, которая все еще сохраняла некоторые связи со средневековым христианским схоластическим мировоззрением и, соответственно, с аристотелизмом. Ньютон, развивая номиналистские традиции французской школы философии и индивидуалистический подход, особенно укрепившиеся в Англии в процессе распространения протестантизма, считает, что рационализм Декарта представляет собой слишком большую степень абстрагированной субъективности, и вслед за Ф. Бэконом выдвигает тезис о том, что все знания должны выводиться только из чувственного опыта. Ньютон провозглашает:

(...) гипотез же я не измышляю (*hypotheses non fingo*). Все же, что не выводится из явлений, должно называться *гипотезою*; гипотезам же метафизическим, физическим, механическим, скрытым свойствам не место в экспериментальной философии².

Философия только тогда является достоверной, когда она представляет собой «экспериментальную философию», то есть физику. Реализуя научную программу Ф. Бэкона, Ньютон предлагает обосновывать все заключения относительно материального мира экспериментами, доказывающими те или иные положения, и математическими и геометрическими схемами, иллюстрирующими найденные

¹ *Isaaci Newtoni. Opera quae exstant omnia. Commentariis illustravit Samuel Horsley. Londini, 1779–1785.*

² *Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М.: Наука, 1989. С. 662.*

закономерности. В основе достоверных научных знаний должна лежать система прямых и опытным путем доказанных гомологий между вещественными предметами и соответствующими им математическими формулами. Это и составляет науку физику, структурно сводящую объект и субъект в общей, опытно подтвержденной структуре того, что ученые Нового времени (в частности, Лейбниц) называли *mathesis universalis*.

Ньютон в своих трудах отталкивался от алхимии, но интерпретировал ее в материалистическом духе, обосновывая саму возможность трансмутации металлов (как и Гассенди) атомистским строением вещества.

Важнейшим открытием Ньютона, помимо выяснения законов оптики, стал закон «всемирного тяготения», явление гравитации. До Ньютона, вслед за Аристотелем, было принято считать, что тяжесть есть свойство подлунного мира. Сам Аристотель был убежден, что вещь движется к своему «естественному месту», но в условиях подлунного мира это сущностное движение носит несколько хаотический характер — в отличие от надлунного круговращения планет или от самотождественности недвижимого двигателя, расположенного в центре мироздания. И хотя еще до Ньютона Николай Кузанский, Галилей, Кеплер и Декарт выдвигали гипотезы материалистического толка о единстве строения подлунного и надлунного мира, Ньютон первым заявил, что все предметы мира — и земные, подлунные, и небесные, надлунные, представляют собой *материальные тела*, обладают массой и влияют друг на друга с силой, обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними. Это было колоссальным прорывом в представлениях о мире как о строго *материальной реальности* — как в земной, так и в небесной сферах. Небо лишалось своего символического, духовного, пневматического содержания, отождествлялось с простым сегментом общей материальной Вселенной, состоящей из сгущенных масс и вакуума между ними. Речь шла о триумфе демокритовской и эпикурейской картины мира, то есть о распространении хтонической логики на все пространство проявленного космоса. Сила гравитации, притяжения, в основе которой лежит материальная масса, как источник движения, то есть всякой динамики, конституировала абсолютно мертвый и лишенный какой бы то ни было внутренней жизни *механический мир*, который, чтобы не развалиться на части, нуждался в «часовщике». В его задачи входит коррекция орбит планет и придание их движению изначальных силовых импульсов. Деизм Ньютона описывал «Бога» в стиле самых чудовищных грез гностиков, рисующих карикатурные образы «злого демиурга». Властитель ма-

териального мира, правящий с помощью грубой силы в реальности, где массы слепо бьются в хаотических движениях, натываясь друг на друга — как на земле, так и на небе. И постигать материальное мироздание предлагалось, прилегая сознанием к этим массам и их слепым и мертвым закономерностям как можно ближе.

Именно англичанина Ньютона можно считать «творцом» финальной версии той материальной Вселенной, управляемой законом тяжести, массы, темного количественного скопления вещества, в которой европейское человечество оказалось в Новое время. И что поразительно — в случае Ньютона и его коллег по Британскому Королевскому Обществу, никто не подавал ни малейшего признака ужаса (даже отдаленно напоминавшего ужас Блеза Паскаля) перед лицом той реальности, которая возникала перед ними благодаря их же усилиям. Вскрытие черного Логоса приносило творцам научной картины мира лишь чувство удовлетворения, укрепляло их веру в прогресс и развитие, тешило их научное тщеславие. Это спокойное и лишённое острых рефлексий погружение в интеллектуальную бездну стало с тех пор отличительной чертой английских джентльменов, провозглашающих и осуществляющих невыразимо чудовищные вещи с неподражаемым английским хладнокровием и спокойствием, составляющими специфически английский стиль.

Подобно тому, как Кеес ван дер Пийль говорил о «хартлэнде Локка», мы вполне можем говорить о «хартлэнде Ньютона», то есть о постепенном наступлении «гравитационного мировоззрения» на все человечество по мере распространения пятна современной картины мира, предложенной в значительной мере именно Ньютоном. Начав с Англии, это пятно постепенно расплывается в Новое время на остальные общества, принимающие добровольно или принудительно в ходе истории Модерна аксиомы современного западного естественно-научного подхода к реальности.

Деизм и социниане в Англии

Для философии Нового времени и для научной картины мира, на этой философии основанной, характерен *деизм*, то есть признание Бога как творца Вселенной при отрицании церкви, таинств, догматов, традиций и чудес. Среди английских основателей метафизики Модерна деизм в полной мере присущ Ньютону, и именно в деистском смысле можно трактовать обращения к Богу, наличествующие в работах Ф. Бэкона, Т. Гоббса и Дж. Локка, несмотря на то, что Гоббс и Локк методологически близки к атеизму. В целом же между деизмом и атеизмом существует прямая связь: оба отрицают

Бога в его церковном и догматическом толковании (то есть теизм), оба признают реальностью только имманентный телесно-физический мир, и в этом смысле они являются принципиальными основаниями современного подхода к проблеме онтологии. Различие же между деизмом и атеизмом состоит в том, что деизм допускает абстрактного Бога, как чисто логическую причину возникновения мира, а атеизм отвергает Его в силу наделения материи свойствами развития, жизни и в конечном счете сознания. Впрочем, на первом этапе становления Модерна чистый материализм и деизм вполне могли сосуществовать друг с другом в рамках одной и той же теории или направления.

Деизм предполагает существование некоей «естественной религии», что в качестве своего рода религиоведческой и исторической аксиомы вводит Жан Боден¹, откуда она быстро распространяется в Европе и, в частности, в Англии. «Естественная религия» мыслится как абстрактный внедогматический монотеизм, который якобы лежит в основании всех исторических религиозных учений и в Новое время может быть взят в отрыве от их исторических символично-ритуальных и девициональных обременений. В Англии в эпоху Якова I Стюарта основы деизма систематически изложил Эдуард Герберт Чербери² (1583 – 1648), обосновав апологию бытия Бога, отталкиваясь от чисто рационального подхода. Герберт Чербери предложил пять пунктов деизма, ставших классическими для большинства английских (и шире, европейских) деистов:

- вера в существование Божества;
- требование уважения его могущества;
- тождество почитания и практической морали;
- требование раскаяния во грехе и оставление его;
- божественное воздаяние в этом веке и в будущем.

Первые два пункта могут расшифровываться как чисто философские аксиомы, утверждающие наличие причины и ее актуальную эффективность у всякого наличествующего как данность явления. Третий пункт — самый принципиальный — сводит религиозный обряд к моральному акту, тем самым исключая таинство и все имеющее отношение к мистике и заменяя его соблюдением системы установленных правил. Религия при этом утрачивает свое

¹ Боден Ж. Метод легкого познания истории. М.: Наука, 2000.

² *Cherbury Edward Herbert. De veritate. De causis errorum, De religione laici, Parerga.* London, 1645.

сакральное измерение и становится социальной конвенцией, что у деиста Гоббса превращается уже напрямую в «коллективный договор». Раскаяние и оставление греха, понятых в системе автономной морали, в деизме трактуются как ассимиляция морали индивидуумом через феномен совести. А воздаяние выступает как логическое следствие нарушения моральных установок. Причем в протестантском (особенно кальвинистском) контексте это воздаяние практически полностью переносится на «этот век», обретая свое выражение в наглядном феномене материального успеха, рассматриваемого большинством протестантских учений как явный признак избранности или (в случае нищеты) проклятости.

Деизм по своей структуре во многом совпадает с антитринитаристскими тенденциями, ярко проявившимися в ходе Реформации, когда отдельные протестантские группы выступили против догмата о Пресвятой Троице, настаивая на последовательном и эксклюзивном монотеизме ветхозаветного толка, чрезвычайно близкого типологически к деизму и «естественной религии». Одним из первых антитринитаристов был англичанин Джон Эштон, о котором практически не осталось никаких сведений, кроме того, что он в 1549 году выпустил трактат, излагающий основы антитринитаристской теологии. Схожие мотивы присутствовали среди анабаптистов Германии. Эти взгляды излагали в ту же эпоху немец Мартин Целлариус (1499 – 1561), итальянец Бернардино Охино (1487 – 1564), испанцы Хуан Вальдес (около 1500 – 1541) и Мигель Сервет (1511 – 1553).

Но полноценную догматическую версию антитринитаризма предложили польские протестанты (Польские Братья), последователи итальянского крипто-протестантского теолога Фаусто Пауло Социни (1539 – 1604), по имени которого течение стало называться «социнианством». Социни отрицал бессмертие души, утверждая вместо него «христианский морализм». Его учение подхватили и развили польские протестанты и значительная часть протестантов Трансильвании, составившие корпус антитринитаристской литературы. Показательно, что антитринитаристские тенденции социниан постоянно пересекались с иудео-христианским течением Реформации. В Трансильвании оно было представлено проповедником Ференцем Давидом (1510 – 1579), с которым Социни поддерживал тесные связи, хотя и не разделял до конца его позиций. С иудео-христианством ряда протестантских сект социниан сближал радикальный и эксклюзивистский монотеизм и отказ от признания Христа Богом.

Основателем формального унитариянства в Англии считается Джон Биддл (1615 – 1662), написавший ряд богословских текстов в социнианском ключе. Однако первая полноценная унитариянская

конгрегация была основана лишь намного позднее перешедшим из англиканства священником Теофилусом Линдси (1723—1808).

В Англии социнианство было признано ересью; так, позднее один из ярких антитринитаристов Джозеф Пристли (1733—1804) был вынужден в 1794 году эмигрировать в США, где он основал в штате Пенсильвания первую Унитарийскую церковь, ставшую постепенно весьма влиятельной в Северной Америке. В целом же влияние этого течения среди пуритан было довольно весомым.

Если мы сопоставим между собой пять пунктов английского деизма Черберри и социнианские догмы антитринитаризма, и даже иудео-христианские версии крайних протестантов, то увидим между ними полное *структурное сходство*. Все пункты идеально описывают антитринитарную догматику. Это наблюдение позволяет наметить слабо исследованную на сегодняшний день связь между *философским деизмом*, преобладавшим в ранней версии научной картины мира Нового времени, и *антитринитарными версиями ряда протестантских сект*, а это означает, что мы получаем возможность проследить религиозные — конкретно протестантские — корни деизма, претендующего на отвлеченность от конкретной религии. При этом социнианство, являющееся разновидностью арианства, хотя и в совершенно новых исторических и культурных условиях, содержит в себе особую антропологию, вытекающую из толкования Христа как человека, а не Бога. Такая антропология, резко разрывающая связь человека с Божеством, на которой строится исторически и догматически вся христианская религия, теология, философия и мистика, становится *нормативной* в Новое время. Тем самым мы идентифицируем важное переходное звено между парадигмой Традиции и парадигмой Модерна: антитринитарный протестантизм необходим как важнейший концептуальный ход для того, чтобы сделать возможной строго секулярную земную последовательно имманентную антропологию, ставшую основной и даже единственной в Новое время. На этой антропологии, понимающей человека как *только человека* и даже Христа интерпретирующей как «только человека», и строится современная философия и наука, чьи основы заложили, в первую очередь, английские мыслители эпохи перехода.

Сны накануне Модерна

Эдмунд Спенсер: история — дело фей

Одним из ярчайших поэтов эпохи Тюдоров, считающихся основателями классического литературного стиля английской поэзии, был Эдмунд Спенсер (ок. 1552 – 1599). Спенсер был в первую очередь поэтом, но современные исследования показывают то огромное влияние, которое оказали на него платонизм и неоплатонизм¹.

Кульминацией его творчества считается неоконченная эпическая поэма «Королева фей»², которая представляет собой уникальный пример сочетания живого и доверительного отношения к архаичной кельтской мифологии, символического толкования исторических событий на основе мифологических архетипов (классических или созданных поэтическим воображением) и морально-религиозной аллегорической метафоры. Эдмунд Спенсер представляет собой типичного поэта Возрождения, у которого ирония и определенный скепсис, сопряженные с хорошим знанием модернистской эмпирической культуры, сочетаются с вдохновенным энтузиазмом, неоплатонизмом, мистицизмом и глубинной волей к сакральному. Эта амбивалентность характерна для такого явления, как «розенкрейцерское Просвещение», которое мы рассмотрим несколько позднее и к которому его часто причисляют историки. Однако Спенсер был не столько философом, сколько именно поэтом, а его главное произведение относится к теме мира фей, духов и возрождает цикл преданий о рыцарях Крутого стола, что тематически лучше помогает понять дух Елизаветинской эпохи, а следовательно, и творчество великого Шекспира, к которому мы обратимся ниже.

Эдмунд Спенсер восстанавливает цикл легенд короля Артура, развивая тему пророчества Мерлина и интерпретируя династию Тюдоров как реализацию возврата к британской идентичности. Этот возврат трактуется им как *возвращение сакрального измерения*

¹ *Quitslund Jon A.* Spenser's Supreme Fiction: Platonic Natural Philosophy and The Faerie Queene. Toronto: University of Toronto Press, 2001; *Yates F.* The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. New York: Routledge, 2001.

² *Spenser E.* The Faerie Queene. London; New York: Longman, 1977.

в жизнь: рыцарская этика, обновленные добродетели, представленные в личностях главных персонажей отдельных книг поэмы, восстановление священной суверенной власти кельтских правителей накладываются на живое обращение к мифам и их действующим лицам — феям, драконам, магам, железным людям, великанам и т. д. К героям кельтских мифов добавляются персонажи христианской традиции — святой Георгий (рыцарь Красный Крест), демоны Эйт и Дюэсса, черный колдун Архимаго и т. д. Во главе всей структуры описанного Э. Спенсером королевства стоит Королева Фей, Глориана, в которой современники Спенсера легко узнавали идиллический образ королевы Елизаветы. Она воплощает в себе Славу и является абсолютной госпожой всего мифического мира фей, который и есть Британия. Кроме того, королева Елизавета появляется в виде девы Бельфозбы, а ее негативный двойник — в виде девы Люциферы, во дворцах которой за веселыми пирами и турнирами скрывается неполная узниками тюрьма.

Сам Э. Спенсер однозначно стоит на стороне протестантизма, и поэма полна критическими замечаниями в адрес Католической церкви и особенно королевы-католички Марии Шотландской, изображенной в виде адского крокодила. Поэтому поэма была запрещена в Шотландии.

Главное у Э. Спенсера — это попытка символического и мифологического описания истории английского Ренессанса, но при этом речь не идет о простой аллегории, а скорее, о стремлении вскрыть глубинный смысл событий современной поэту Англии через мифологическую интерпретацию, построенную на основе кельтского эпоса и средневековой христианской мистики. Мир фей для Э. Спенсера более *реален*, нежели мир людей, и именно в нем он предлагает искать архетипы действительности.

Из запланированных 12 книг «Королевы фей» Э. Спенсеру удалось написать только шесть и часть седьмой. Все части можно распределить по планетарным циклам. Так, первая книга посвящена рыцарю Красный Крест и его Даме Уне. Рыцарь символизирует саму Англию как оплот «истинного христианства», а Дама Уна, латинское *una* — «единая», единство истины. Красный Крест воплощает в себе солнце и добродетель щедрости. Герой второй книги — сэр Гюон, воплощающий в себе храбрость. Его символизм связан с планетой Марс и огнем. Именно этот рыцарь является главной фигурой французской жести¹, где фигурируют Оберон и фея Моргана. Героиня третьей книги «Ко-

¹ Жеста (*chansons de geste*) — особый эпический стиль средневековой литературы, посвященной подвигам и приключениям главных героев.

ролевы фей» — дева-рыцарь Бритомарт, соответствующая Луне. Ее добродетель — непорочность, хотя при этом ее судьба — быть «вечно-рождающим чревом» (everlasting womb), что соответствует символизму Луны. Четвертая книга выводит на первый план рыцарей Кампбела и Триамона, символизирующих добродетель дружбы и связанных с Меркурием и его символом кадуцеем. Пятая книга посвящена самой Астрее, Королеве Фей, воплощению добродетели Справедливости, и эпохе золотого века, что относит ее к влиянию планеты Сатурн. В шестой книге главным действующим лицом является сэр Калидор, символ Красоты; он сопряжен с планетой Венера. Не законченная седьмая книга по замыслу должна была быть посвященной Юпитеру.

Таким образом, популярная поэма о рыцарях и феях строится на основании последовательно проведенной астрологической системы и неоплатонических эйдетических цепей, представляя собой своего рода мифологический *алфавит архетипов*, с помощью которых поэт излагает свою интерпретацию прошлого, настоящего и будущего Британии.

Уильям Шекспир: короли, духи и куклы глобального театра

Колоссальной фигурой мирового масштаба в области культуры был загадочный автор множества пьес и поэтических произведений, создатель уникального театра, предопределившего весь этот жанр вплоть до настоящего времени, известный под именем Уильям Шекспир¹ (1564 — 1616), относительно исторической идентичности которого до сих пор ведутся ожесточенные споры.

Все пьесы Шекспира можно распределить на несколько тематических и географических циклов, связанных с теми или иными культурными пространствами.

История Англии разворачивается у Шекспира в серии пьес, начиная с «Короля Лира», «Цимбелин» (древнейшая доанглосаксонская история Британии), и далее «Король Иоанн», «Ричард II», «Генрих IV (в двух частях)», «Генрих V», «Генрих VI (в трех частях)», «Ричард III», «Макбет» и «Генрих VIII», «Виндзорские насмешницы». Сюда же примыкает знаменитая пьеса «Гамлет, принц Датский», о главном герое которой упоминает Саксон Грамматик в «Деяниях данов»². В Италии разворачиваются события следующих пьес:

¹ Шекспир В. Полн. собр. соч.: В 14 т. М.: Терра, 1992 — 1994.

² Saxo Grammaticus The nine books of the Danish history of Saxo Grammaticus. London; Copenhagen; Stockholm; Berlin; N.Y.: Norroena Society, 1905.

«Ромео и Джульетта», «Отелло», «Венецианский купец», «Мера за меру», «Зимняя сказка», «Два веронца», «Двенадцатая ночь», «Укрощение строптивой», «Много шума из ничего». Древний Рим описан Шекспиром в пьесах: «Антоний и Клеопатра», «Отелло», «Тит Андроник», «Юлий Цезарь», «Трагедия о Кориолане». Франция становится местом действия пьес: «Бесплодные усилия любви», «Как вам это понравится», «Все хорошо, что хорошо кончается». А Греция: «Перикл», «Комедия ошибок», «Троил и Кресида» и «Сон в летнюю ночь». События «Бури» разворачиваются на острове Бермудского архипелага в Атлантическом океане у берегов Америки.

Кроме того, Шекспир является автором нескольких поэм: «Венера и Адонис», «Обещанная Лукреция», «Страстный пилигрим», «Феникс и голубка», «Жалоба влюбленной» и Сонетов.

Шекспир воплощает в себе сразу несколько фундаментальных моментов. Он представляет собой автора:

- полнее и ярче других отразившего тот период в англо-британском историале, который соответствует *переходу* от Средневековья к Новому времени;
- давшего глубинное описание *мифологических и исторических корней* англо-британской истории, а также сопряженных с ней обществ и народов;
- сформулировавшего *новые эстетические, стилистические и антропологические критерии* всего европейского Модерна;
- описавшего *фундаментальные измерения* человеческой природы;
- остро поставившего *центральные философские, этические и политические* вопросы;
- создавшего галерею образов и сюжетов, которые практически исчерпывают *грамматику базовых психологических типов*.

Тема творчества Шекспира является безграничной, и для выяснения структуры англо-британского историала и соответствующей ему идентичности необходимо определить основные моменты его грандиозного наследия, ближе всего относящиеся к разбираемой нами теме.

Наиболее архаические сюжеты, возможно, принадлежащие к кельтским мифам и древним пластам британского фольклора, но соотнесенные с эпохой самого Шекспира, отражены в пьесах «Буря» и «Сон в летнюю ночь».

Хотя формально «Буря» имеет отношение к итальянской истории и ее героями являются герцоги Милана и король Неаполя, все дей-

ствие происходит на волшебном острове, что явно напоминает Авалон, а Просперо представлен в виде короля-жреца, мага, повелевающего стихиями — в духе легенд из цикла о короле Артуре и Мерлине. Одновременно можно заключить, что этот «волшебный остров» относится и к новым территориям, открытым англичанами по ту сторону Атлантики. По одной из версий, в основе сюжета Шекспира лежит история, сообщенная Уильямом Стрэйчи о крушении английского корабля, направлявшегося на Вирджинские острова, в районе Бермудского архипелага¹. Но эти темы, как мы видели, тесно переплетены между собой. Нельзя исключить, что фигура Просперо является аллюзией на Джона Ди², мага, алхимика и мистика Елизаветинской эпохи, который активно поддерживал морские завоевания Англии, предложил термин «Британская Империя», и вместе с тем вызывал духов, о чем свидетельствуют его дневниковые записи, опубликованные его критиком швейцарцем Исааком Казобоном (1559 — 1614).

В буре упоминается о колдунье Сикоракс, связанной каким-то образом с Алжиром (территорией, где была распознана берберская культура Великой Матери), которая соотносится Шекспиром с Луной (о силе ее волшебства говорится, что «она могла управлять Луной»), и другими атрибутами Кибелы. Отдельные черты связывают ее с такими мифологическими фигурами кибелического цикла, как Медея или Киркея. Показательно, что Сикоракс помещает схваченного ею воздушного духа Ариэля именно в сосну, дерево Великой Матери (фигурирующее также в цикле Диониса). Таким образом, одна из тем пьесы относится к важнейшему для кельтского пласта англо-британской идентичности раскрепощенного (могущественного и зловещего) женского начала.

Сын Сикоракс — грубое чудовище Калибан. В нем многие критики видят анаграмму слова «Каннибал», что вписывается в символизм колониальных открытий и может служить, вместе с деталями красочного описания этого персонажа, основанием для прочтения «Бури» как повествования о колониальной эпопее Англии и покорении ею аборигенов — жителей новых земель.

Главным персонажем пьесы является все же вполне патриархальный король-маг Просперо, изгнанный из своего королевства вместе с дочерью Мирандой и пребывающий на волшебном остро-

¹ *Strachey W. A True Reportory of the Wreck and Redemption of Sir Thomas Gates, Knight // A Voyage to Virginia in 1609. Charlottesville, VA: Univ. Press of Virginia, 1965.*

² Для английской исследовательницы мистической стороны творчества Шекспира Ф. Йейтс в этом нет никакого сомнения. *Yates F. La filosofia occulta en la epoca isabelina. México: Fondo de cultura economica, 1992. P. 135.*

ве, откуда он должен в конце пьесы вернуться. Это явное указание на фигуру из цикла Святого Грааля — Короля-Рыбака или самого короля Артура, который пребывает на Авалоне, но в конце времен должен вернуться в свое царство и восстановить Кельтскую Империю (в данном случае символизируемую Миланом, который исторически был одним из крупнейших центров Великой Кельтиды).

Фигура Калибана воплощает в себе титаническое начало: у него есть мать (Сикоракс), но нет отца (по крайней мере, о нем ничего не говорится в пьесе). Ведьма-мать научила его культу inferнального бога Сетевоса, в котором можно распознать Кроноса-Сатурна.

Ариель, легкий дух, помогающий Просперо творить чудеса, в благодарность за освобождение из сосны, напоминает отчасти тех ангелов, которых вызывал Джон Ди. Например, ангела Аннаэль¹.

В этом случае «Буря» превращается в краткую версию англо-британского историаля, включающего в себя все его основные структурные моменты.

«Сон в летнюю ночь» также затрагивает ряд тем, принципиальных для архаического слоя англо-британской культуры, где кельтские мотивы тесно переплетаются с германскими. В пьесе одну из главных ролей играет Оберон, король фей, который изначально фигурирует в двух версиях европейского средневекового мифа — германской и гальской (французской). В германском цикле Оберон выступает как карлик Альберих (от старо-верхне-немецкого *alb* «эльф» и *rih*, король). Согласно франкской легенде, Альберих считается братом Меровея, основателя франкской династии Меровингов. В бургундской «Песне о Нибелунгах» Альберих хранит золото Рейна. У него же Зигфрид отнимает шапку, делающую невидимым. Альберих связан с подземным и подводным миром. И сам Меровея был рожден от женщины-рыбы. При этом Альберих, как и Меровея, является королем, только Меровея — человеческого мира, а Альберих — потустороннего, королем эльфов. Вместе «два брата» восстанавливают архетип короля-жреца, лежащий в основе сакральной Империи.

¹ Элиас Эшмол приводит выдержки из дневников Джона Ди с описанием общения с вызванным ангелом Аннаэлем посредством медиума:

Ди: *In nomine Jcus Christi, qui es tu?* (Именем Иисуса Христа, ты кто?)

Аннаэль: *Potestas omnis in me sita est.* (Во мне — могущество всего.)

Ди: *Quae?* (Какое?)

Аннаэль: *Bina, et mala.* (И доброе и злое.)

См.: *Ashmole E. A True & Faithful Relation of What passed for many Yeers Between Dr. John Dee (A Mathematician of Great Fame in Q. Eliz. And King James their Reignes) and some spirits.* London, 1659.

В кельтской версии, от которой отталкивался Шекспир, Оберон выступает как маленький, но прекрасный король фей и эльфов из цикла жест, посвященного благородному рыцарю Гюону из Бордо¹. Здесь Оберон выступает как носитель сакральных объектов: волшебной чаши, постоянно наполняющейся снова (в чем можно увидеть намеки как на котел Дагды, так и на Святой Грааль), рога, с помощью которого его всегда можно вызвать, и т. д. Происхождение Оберона, по французской версии, не менее экзотично. История начинается с принцессы Брюнехальты (в которой явно опознается германская Брунгильда), которая выступает как жена мифического римского императора Цезаря и мать Юлия Цезаря. Женой же Юлия Цезаря становится фея Моргана, сестра короля Артура с острова Авалон. У Юлия Цезаря и феи Морганы рождаются близнецы Оберон и Георгий. Оберон в возрасте семи лет перестает расти. А Георгий после смерти Юлия Цезаря наследует ему, заняв императорский трон. Оберон же живет вечно вместе с Брюнехальтой и феей Морганой, что подчеркивает связь Оберона с потусторонним миром. Брюнехальта пророчествует, что за отнятый титаном волшебный шлем (аналог шлема Альбриха, делающего невидимым) в будущем отомстит Гюон из Бордо. При этом в одной из версий про Оберона и Гюона из Бордо женой Гюона названа Эскларомонда, в которой нетрудно узнать предводительницу катаров Эскларомонду де Фуа².

У Шекспира этот германо-кельтский сюжет, напрямую сопряженный с тематикой сакрального обоснования императорской власти в структурах феминного потустороннего, обыгрывается через ссору короля эльфов Оберона с его возлюбленной королевой фей Титанией. Действие происходит в лесу (символическое место, связанное с женским началом и потусторонним миром). Многие детали Шекспир взял из «Метаморфоз» Овидия; в том числе и имя «Титания», которое у Овидия применяется ко всем дочерям титанов. Показательно также, что дух-помощник Оберона, Пак, ответственный в ходе пьесы за все превращения героев, заставляет Титанию влюбиться в простолюдина-ткача, выполняющего функции актера-любителя — Ника Основу (Nick Bottom), которого он наделяет ослиной головой. Этот символизм чрезвычайно важен. Любовь королевы фей, дочери Титана (Титании), к осололовому ткачу по имени Основа, дословно «Дно» (Bottom), описывает в духе ренессансно-гротеска — альянса того, что немецкий мистик Таулер называет

¹ Huon de Bordeaux. Paris: F. Vieweg, 1860.

² Ран О. Крестовый поход против Грааля. М.: АСТ, 2004.

«первым человеком»¹, т. е. «телесным, материальным человеком», символизируемым фигурой осла (как в «Золотом Осле»² римского платоника Апулея) с женской титанической стихией Великой Матери. Когда ткач просыпается после всех метаморфоз, не в силах поверить тому, что это было наяву, он принимает решение написать еще одну пьесу «Грезы Основы» или «Грезы Дна». Шекспир дает здесь тонкую игру слов:

она (пьеса) будет называться «Грезы	it shall be called 'Bottom's Dream', because
Основы», потому что у нее нет дна	it hath no bottom

Тема ссоры Оберона с Титанией и ее влюбленность в ослоголового Ника-Основу описывает фундаментальный сдвиг в самой онтологии Нового времени, когда материя (Титания), ранее покорная духовному началу (Оберону) и образующая вместе с ним мир душ (эльфов, духов, фей), отдаляется от него и проникается влечением к низшему антропологическому типу — ослоголовому простолюдину, чье имя (Bottom) означает как основу ткани, так и собственно (антропологическое) дно. Этот переход и есть вступление в Модерн, построенный на упрощенной примитивной рациональности и огрубевшей, впавшей в спровоцированный любовный делирий природе (Титании).

Вдохновленный Овидием и его «Метаморфозами», Шекспир обращается также к тематике любви женской богини (на сей раз не Титании, но самой Венеры, рожденной, впрочем, от оскопленного Урана, отца первой пары титанов и прародителей остальных титанов — Кроноса и Реи-Кибелы) к смертному человеку в своей поэме «Адонис и Венера». Но в отличие от классического греческого мифа Адонис Шекспира *отклоняет домогательства Великой Матери*, будучи увлеченным охотой (на которой он и гибнет, убитый кабаном). Этот жест Адониса имеет колоссальное значение: в нем можно увидеть восстание хтонического мужчины против феминоидного начала и его переход на сторону патриархальных могуществ. Жест Адониса у Шекспира есть резкий шаг по смене архетипа в пользу Диониса. Таким образом, сюжет является зеркальной версией главной проблематики европейского Модерна: смещение архетипа Диониса в сторону архетипа Адониса. У Шекспира же описано нечто обратное.

«Сон в летнюю ночь» в ироничной манере показывает также то, как Шекспир понимает сущность человеческого общества и отношений между людьми. Они строятся не по линии индивидуум/инди-

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

² Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. М.: АН СССР, 1960.

видуум, но по модели актер/актер. Эта же тема ярко представлена в «Буре», где маг Просперо с помощью духа (Ариэля) устраивает сложную игру явлений, заблуждений, иллюзий и внезапных вторжений фигур потустороннего в человеческую действительность, представляющая собой лишь малую рамку подлинного и намного более богатого и объемного мира. Смена влюбленностей у другой группы персонажей «Сна в летнюю ночь», двух афинских юношей и двух девушек, под чарами озорного духа Пака, открывает сущность того, как сам Шекспир понимает театральность бытия: *люди суть набор механических конвенций, проецирующие на грубого свои ожидания и силы под влиянием логики чар, полностью от них скрытой* и в любой момент способной изменить и направление их экзистенциальной траектории, и их внутреннее содержание. По Шекспиру, в основе действительности лежит *субстанция сновидений*, лишь на время застывающая в виде человеческих личностей и физических предметов, чтобы снова раствориться в тонкой игре, чьи нити ведут в миры духов, фей, а подчас чудовищ и демонов. Не случайно Просперо в «Буре» (акт 4, сцена 1) произносит свою знаменитую фразу:

Мы из того же материала,

Что и сны, и наша маленькая жизнь
вокруг объята сном.

We are such stuff

As dreams are made on, and our little life
is rounded with a sleep.

В «Буре» и в пьесе «Сон в летнюю ночь» Шекспир открывает структуру своего замысла «театра-мира» (отсюда название его театра «Глобус»). Театр-мир представляет собой в целом — и как место постановки (сцена, зал, декорации), и как игра актеров, и как разыгрывание сценария, и как сюжетный нарратив — *метафору бытия*¹. В центре бытия лежит «мир сновидений», империя эльфов и фей, в которой легко узнать древнекельтские представления о потустороннем и его могуществах, откуда обращения к женскому началу и женским образам в целом, обязательно сопряженным с истоками политической власти и господства. Поэтому Просперо одновременно и король и маг, а Оберон-Альберих — воплощает в себе сакрального двойника императора — основателя династии Меровингов или вымышленного сына Юлия Цезаря «Императора Георгия» из

¹ Показательно, что в XX веке на метафоре театра была построена такая дисциплина, как социология, воплотившая мысль Шекспира в целую область науки. В определенной мере метафора театра повлияла и на психологию, особенно на «психологию глубин» К.Г. Юнга.

жесты «Гюон из Бордо». По мере удаления от этого центрального мира, имижиналя, по А. Корбену, его тонкие энергии сгущаются и постепенно остывают в человеческой действительности, которая основывается на *забвении о сне*, на погружении в сон *внутри сна*, что превращает мир в нечто «серьезное», «необратимое» и «подлинное», хотя речь идет о случайной игре онейрических (духовных) сил. Человек, по Шекспиру, есть актер и только актер. Он исполняет временную роль, увлекаясь ее серьезностью, а затем снова возвращается в воды сновидений. Поэтому и афинские юноши и девушки так легко и мгновенно меняют свои сердечные пристрастия: они актеры в руках озорного духа, куклы, механические аппараты, и контраст между их серьезностью в восприятии самих себя, своих возлюбленных, конкурентов и врагов, а также мира, в котором они находятся, у зрителя, получившего доступ на более высокий план, — в мир Оберона, Пака и фей, мир *реального сна*, — вызывает смех и восторг, вызываемые наглядной расшифровкой их невежества. Шекспир любит прием пьесы в пьесе. Он вводит условность внутрь условности, но этот двойной ход обращен к внимательному зрителю, которому тем самым дается понять: мы удвоили сцену в одном направлении, чтобы вы осмыслили аналогично этот ход в противоположном направлении — осознав, что вы лишь *играете роль зрителей* в театре, в котором на одно измерение больше. Показывая в спектакле механизм спектакля, Шекспир обнажает механизм жизни как спектакля, а также демонстрирует тот план, где лежат истинные нити игры. По-настоящему серьезные персонажи «Сна в летнюю ночь» — это Оберон и Пак; они носители прямого могущества сновидений, истинные властелины, выразители стихии господства. Все остальные — актеры.

По Шекспиру: *бодрствующий спит, но только не знает об этом*. «Буря» и «Сон в летнюю ночь» напоминают нам об этом фундаментальном факте.

В отличие от формально легкомысленных и увеселительных пьес, та же тема в «Макбете» или «Гамлете» излагается Шекспиром в мрачных тонах. При этом трагедийность и драматизм серьезных произведений не должны вводить нас в заблуждение: в них лишь больше человеческой земной перспективы и меньше прямого присутствия чистой стихии снов, *онейрического реализма*. Плотин говорил:

(...) в игры серьезно играют те, кто не знает, что такое быть серьезным, те, кто лишь сами игрушки в игре¹.

¹ Плотин. Третья Энеида. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С. 152.

Σπουδάζεται δὲ καὶ τὰ παίγνια τοῖς σπουδάζειν οὐκ εἶδοσι καὶ
τοῖς αὐτοῖς οὔσι παίγνοις

Поэтому «Буря» и «Сон в летнюю ночь» — произведения наиболее серьезные, написанные с точки зрения тех, кто понимает весо-
мость мира фей, от их лица и для тех среди людей, кто им эйдетиче-
ски близок, в то время как драматические монологи характерны как
раз для кукол. Прельщенный пророчествами ведьм (другое имя фей),
Макбет становится жертвой серьезного отношения к игре, но пони-
мает сущность игры, ее экзистенциальный подвох слишком поздно.

Вначале (акт 3, сцена 3) он догадывается о ничтожности того, кто
играет, но все еще верит в то, что сам процесс игры дает безопас-
ность от этой ничтожности. В процессе социализации человек, по-
лагает Макбет, способен укрыться от собственной бездны. Поэтому
он говорит:

Быть так — ничто,
Но так надежней быть.

To be thus is nothing,
But to be safely thus.

Ничто (nothing) и безопасность, надежность (safety) — две сторо-
ны того, кем играет игра. Это — сущность человека как театраль-
но актёра. Но чтобы дойти до предела метафизического урока, Шек-
спир разрушает для Макбета и его грезу безопасности, заставляя
понять сущность секвенции помрачений, называемой «жизнью».

Узнав о гибели супруги, Макбет (акт 5, сцена 5) горько провоз-
глашает:

Завтра, и завтра, и завтра,
Ползет таким маленьким шажком от
дня ко дню вплоть до последнего слога
записанного времени,
И все наши вчера осветили дуракам
путь к перстной смерти.
Прочь, прочь, короткая свеча!
Жизнь лишь блуждающая тень, бедный
актер, который вышагивает и мучается
свой час на сцене,
И больше о нем ничего не слышно. Это
история, рассказанная идиотом,
Полная грохота и ярости,
Которая вообще ничего не означает.

Tomorrow, and tomorrow, and tomorrow,
Creeps in this petty pace from day to day
To the last syllable of recorded time,
And all our yesterdays have lighted fools
The way to dusty death. Out, out, brief
candle!
Life's but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the
stage
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.

В «Макбете» мы не видим того, кто рассказал нам эту историю. Мы не видим тайного короля-жреца, повелителя фей. От его имени говорят ведьмы. Поэтому, не зная его, не распознав его послания, Макбет в отчаянии называет его идиотом. Бог марионеток и идиотов — сам марионетка и идиот. В этом Макбет прав. Прав он и в том, что «история, рассказанная идиотом, (...) ничего не означает». Семантика, чтобы быть обоснованной, должна уходить в миры сакрального, проникать сквозь заслоны ведьм, в самую сердцевину онейрического царства, в ядро имагиналя. Тот, кто остается на поверхности, лишается смысла и значения. Он тождествен только самому себе, и, отыграв роль, его бросают в мусор. «И больше о нем ничего не слышно». (And then is heard no more.)

Также с позиции актера, смутно догадывающегося о том, что он актер, произносит свой самый знаменитый монолог истории театра, и даже всей мировой культуры, Гамлет, принц датский (акт 3, сцена 1):

Быть или не быть? Это — вопрос —
 Благороднее ли страдать в сознании
 От стрел и петель бешеной судьбы
 Или взяться за оружие против моря
 бед,
 И, сопротивляясь, покончить с ними?
 Умереть, заснуть —
 Не больше — и через сон сказать, что
 мы
 Закончили головную боль и тысячу по-
 трясеней естества,
 Которые наследует плоть — это консу-
 мация, которой следовало бы благоче-
 стиво желать! Умереть, заснуть.
 Заснуть, а может быть, и погрузиться в
 грезы — ай, здесь-то точка соприкос-
 новения,
 Ведь в этом сне смерти, что за сны мо-
 гут прийти, когда мы сбросили с себя
 этот смертельный узел,
 Может быть, наступит пауза. Это отно-
 шение
 и составляет проклятье такой долгой
 жизни.
 Кто стал бы выносить хлесткие удары
 и язвительные насмешки времени,
 острую боль презираемой любви, про-
 медления закона,

To be, or not to be? That is the question —
 Whether 'tis nobler in the mind to suffer
 The slings and arrows of outrageous
 fortune,
 Or to take arms against a sea of troubles,
 And, by opposing, end them? To die, to
 sleep —
 No more — and by a sleep to say we end
 The heartache and the thousand natural
 shocks
 That flesh is heir to — 'tis a consummation
 Devoutly to be wished! To die, to sleep.
 To sleep, perchance to dream — ay, there's
 the rub,
 For in that sleep of death what dreams may
 come
 When we have shuffled off this mortal coil,
 Must give us pause. There's the respect
 That makes calamity of so long life.
 For who would bear the whips and scorns
 of time,
 Th' oppressor's wrong, the proud man's
 contumely,
 The pangs of despised love, the law's delay,
 The insolence of office, and the spurns
 That patient merit of th' unworthy takes,
 When he himself might his quietus make

дежурное высокомерие, пинки, которые принимает терпеливая заслуга недостойного, когда он сам с собой свести бы мог счеты с помощью обнаженного лезвия? Кто стал бы выносить этот груз, кряхтеть и покрываться потом под бременем изнурительной жизни, если бы не этот ужас от того нечто, что будет после смерти, от неоткрытой страны, из-за границ которой не возвратился ни один путник, что озадачивает нашу волю и заставляет лучше выносить все скорби, которые мы имеем, чем лететь к другим, о которых мы пока ничего не знаем? Так сознание всех нас делает из всех нас трусов, и тогда врожденный румянец решительности сходит под бледным броском мысли, и предприятия великой силы и яркого момента благодаря такому взгляду сходят на нет и теряют имя действия. — Мягка ты сейчас, прекрасная Офелия! — Нимфа, в твоих молитвах, пусть будут помянуты все мои грехи.

Гамлет, как и любой смертный, знает, что жизнь ограничена со всех сторон полем сна. Но это поле непроницаемо. Там может быть новая греза, новая пьеса, а может не быть ничего или нечто настолько страшное, что все ужасы земного существования покажутся счастьем. *Отчуждение от миров смерти гделает человека ее жалким рабом.* Так, Гамлет излагает принципиальную программу Модерна: потусторонний мир, открытый в Античности и все еще приоткрытый в европейском Средневековье, захлопнулся, скрылся за бойницами ночи; отныне он чистая мгла, и неизвестно — что за ней таится и таится ли что-либо... Гамлет знает только одно: он актер, но что это за пьеса, кто ее автор, в чем ее смысл, кто написал и распределил роли — все это не просто отложено на потом, до момента Страшного суда, но вообще стоит под вопросом. Пьеса ли это? Есть ли автор? Может ли существовать нечто, в чем *полностью отсутствует*

With a bare bodkin? Who would fardels bear,
To grunt and sweat under a weary life,
But that the dread of something after death,
The undiscovered country from whose bourne
No traveler returns, puzzles the will
And makes us rather bear those ills we have
Than fly to others that we know not of?
Thus conscience does make cowards of us all,
And thus the native hue of resolution
Is sicklied o'er with the pale cast of thought,
And enterprises of great pith and moment
With this regard their currents turn awry,
And lose the name of action. — Soft you now,
The fair Ophelia! — Nymph, in thy orisons
Be all my sins remembered.

смысл («что ничего не значит», по словам Макбета)? А писал ли ее кто-то когда-то? И роль ли то, что мы играем?

Бессмысленные в эпоху Средневековья, когда ответы есть у Мерлина, короля Артура, у Церкви и у Империи, у правителя страны фей, эти вопросы в эпоху Возрождения становятся, напротив, впервые со всей остротой и безответностью. Чтобы в Модерне их трагический депрессивно-меланхолический тон превратился в оптимистический энтузиазм имманентности: жизнь — это все, что нам дано, и надо прожить ее максимально полно и насыщенно, так как за пределом, скорее всего, ничего нет и не будет. Гамлет, как и Макбет, открывает новый «расколдованный» (по М. Веберу) мир (*entzauberte Welt*). Разница между Гамлетом и Макбетом лишь в том, что первый опустил руки, а второй пытался бороться. Оба пришли к одному и тому же: к обнаружению утраты смысла, исчезнувшего вместе с миром фей и волшебного острова. Потустороннее отныне вторгается в жизнь лишь эпизодически: как ведьмы у Макбета и тень отца в «Гамлете». Это сон во сне, отблеск далекой ночной зарницы.

Именно в этих четырех пьесах — «Макбет», «Гамлет», Сон в летнюю ночь» и «Буря» — Шекспир излагает свою метафизику театра, с помощью которой он передает сущность исторического перехода, свершающегося в Англии на его глазах.

Джон Донн: труп и душа в анатомии мира

Другим великим английским поэтом переходной эпохи (от Тюдоров к Стюартам и от Средневековья к Модерну) был англиканский священник и философ Джон Донн¹ (1572 – 1631).

Джон Донн трагически переживает свое время, которое он воспринимает как период великого распада. Распад он видит во всем: в религии, политике, науке, человеческих отношениях. Джон Донн одну из своих программных поэм называет «Первая годовщина. Анатомия мира»² (1611), под «анатомией» (греческое *ánatomía*, дословно, «рассечение», «раздробление») понимая сущность того времени, в котором он живет. Анатомия — не просто научный метод, но состояние мира, в котором происходит отсечение его самой главной составляющей, его смысла и его основы. Модерн и есть анатомия, причем отрезающая то, что является тайной основой бытия. Джон Донн жестко фиксирует этот диагноз в следующих строках:

¹ Донн Дж. Стихотворения и поэмы. М.: Наука, 2009.

² Donne J. The first Anniversary. An anatomy of the World. London: Tho. Deweh, 1621.

<p>И новая философия все ставит под сомнение, Стихия огня полностью отставлена, Солнце потеряно, и земля, и ничей ум Больше не может указать направление, в котором все это искать.</p>	<p>And new Philosophy calls all in doubt, The Element of fire is quite put out; The Sunne is lost, and th'earth, and no mans wit Can well direct him where to looke for it.</p>
---	---

«Солнце потеряно» (The Sunne is lost) — это значит мир людей, разорвал связи с тем, что составляло эйдетическую сущность мира. И причина этого — «новая философия», которая абсолютизирует номиналистский разрыв между вещественной материей и ее духовными причинами. Такое отношение Джона Донна к номиналистским механико-материалистическим горизонтам мышления Англии Нового времени недвусмысленно ставит его в ряды платоников и духовных консерваторов, носителей парадигмы Средневековья. Это проявляется и в глубокой приверженности Джона Донна католицизму, от которого он отказывается в пользу англиканства лишь после тяжелой внутренней борьбы, стараясь оставаться верным духу Традиции и в новой религиозной среде.

Формально поэма посвящена оплакиванию годовщины смерти дочери покровителя Донна сэра Роберта Друри Элизабет Друри, но смерть прекрасной девушки становится образом, в котором воплощена фигура Софии, сакрального начала, души мира. Смерть юной Элизабет — это смерть всего, смерть и распад целостности. И поэтому она становится главным событием эпохи, которое Джон Донн отмечает в первую годовщину и во вторую, посвящая всякий раз ей метафизические поэмы, представляющие собой вершину его творчества.

Джон Донн в поэме «Годовщина» предлагает мистическую версию прочтения платонической теории любви. В «Федре» Платона Сократ трактует любовь как обнаружение в возлюбленном фигуры предводителя божественного отряда, в котором душа человека (колесничий) принимала участие в скачке к вершине небес до рождения, и через любовь, таким образом, душа восстанавливает память о самой себе и о своей небесной (звездной) сущности. Объектом любви поэтому становится образ психопомпа, водителя душ. В европейской куртуазной поэзии — под сильным кельтским влиянием — происходит смещение пола психопомпа в сторону женского начала, хотя у самого Платона этот пол был нормативно мужским. Таким образом, в центре мистической трактовки любви становится женский образ, кульминацией которого является фигура Софии, контрастно выделяемая рейнскими мистиками, и особенно Генрихом Сузо. Эта традиция достигает своей кульминации у Данте и

группы поэтов *Fideli d'amore*, где фигура (умершей) возлюбленной становится осью всего поэтико-религиозного творчества. В Лауре Петрарки мы видим классическое продолжение этой линии. У Джона Донна Дама, водительница душ по преимуществу — это Элизабет Друри. Этот выбор фигур умершей невинной девушки, любовь к которой ни в прямом, ни в переносном смысле не могла бы стать, по нормам его времени и его круга, эксплицитной темой, подчеркивает специфический стиль Джона Донна: ему необходимо сочетать проникновенную жизненность в описании Софии, ее конкретность и в определенном смысле «историчность» (отсюда привязка к годовщинам смерти), с кристальной чистотой отношений, исключающей любую аналогию с обычным арсеналом любовной поэзии, чьи метафоры обязательно соскальзывают в завуалированный и сублимированный, но эротизм. В этой сложнейшей задаче Джону Донну на помощь приходит смерть. Смерть в его понимании делится (еще один смысл анатомии) строго на две половины: оставшееся в могиле гниющее земное тело и взлетающая к небесам сквозь планетарные сферы душа (это восхождение души подробно описано поэтом во «Второй Годовщине», имеющей подзаголовок «Возвышение души»¹). Смерть берется не как событие, ожидающее человека в будущем, а как базовая метафора для описания бытия как такового, как структура и основа онтологии. Человек не просто смертен, не просто когда-то умрет, *он уже мертв*. Он рождается в смерть. Начало мира есть его падение — отсюда падение Сатаны на заре онто- и космогенеза.

Джон Донн подчеркивает это в следующих пронзительных строках:

Как и в случае человека, вся структура
мира
Искажена в пропорциях, создана
ущербной:
Так как прежде чем Бог успел устано-
вить все остальное,
Вошло Разложение и поразило собой
наилучшее:
Оно схватило Ангелов, и тогда уже на
первом этапе,

Then, as mankinde, so is the worlds whole
frame
Quite out of ioynt, almost created lame:
For, before God had made vp all the rest,
Corruption entred, and deprau'd the best:
It seis'd the Angels, and then first of all
The world did in her Cradle take a fall,
And turn'd her brains, and tooke a generall
maime
Wronging each ioynt of th'vniuersall
frame.

¹ *Donne J. The second Anniversary. Of the Progress of the Soul. London: Tho. Deweh, 1621.*

Мир уже в своей колыбели подвергся
падению,
И искал свой мозг, и во всем сбился
с пути,
Подвергая порче каждое сочленение
вселенской основы.
Распад Природы во всех ее частях.
Самая благородная из частей, человек,
почувствовал это первым: а затем и зве-
ри, и растения были прокляты через
проклятость человека.
Поэтому мир с первого момента есть
разложение,
И с вечера мы начинаем отсчет дня (...)

Decay of Nature in other parts.
The noblest part, man, felt it first; and than
Both beasts and plants, curst in the curse
of man.
So did the world from the first hour de-
cau,
That evening was beginning of the day (...)

Пределом разложения является телесность, а пределом разложе-
ния самой телесности — современность. Но начало этого, по Джону
Донну, следует искать намного глубже, в истоках метафизики. Мир
есть падение, и смерть ставит в этом процессе вынужденную и зримую
точку. Но падение предполагает того, *кто* падает. И это и есть душа
и ее высшее воплощение — Мировая Душа, черты которой поэт опоз-
нал в Элизабет Друри. Но — и это важно! — не просто в Элизабет
Друри, а в *смерти Элизабет Друри*. Смерть души и есть ее рожде-
ние, ее появление, ее возвращение. В смерти происходит решающее
разделение на то, *что* упало, и то, *куда* упало то, что упало. То, *куда*
упало то, что упало, есть стихия мира сего, разложение, анатомия.
Эта стихия символизируется плотью и ее гниением, что обобщается
в фигуре трупа. Но то, *что* упало, обнаруживается в смерти как то,
что не умерло, не разложилось, но, напротив, собралось в изначаль-
ное достоинство и, не тратя силы на компромисс кормления нена-
сытной плоти, взвилось в небесном полете. *Труп — негативный ре-
зультат смерти, но возвращение души на небеса — ее позитивный
результат*. Жизнь есть не что иное, как прелюдия к смерти, поэто-
му ее структура точно такая же: есть горизонт распада и горизонт
возвращения. И к горизонту возвращения человек подходит тогда,
когда сосредотачивается на прошлом, на Боге и на любви. На какой
любви? По Джону Донну, ответ однозначный: *любить можно толь-
ко мертвых*. Любить можно только мертвое. *Любить можно только
смерть*. Поэтому его поэзия лишена эротизма, присущего класси-
ческим формам куртуазной культуры и даже религиозной мистике.
Джон Донн заведомо снимает любое обращение к телесности, к чув-
ственному миру, визуализируя на этом месте лишь труп или карту
смерти. Если Душа, предводитель небесного отряда, движущегося

упорно к вершине небес, и женщина, то только мертвая и невинная женщина, которая не может быть и никогда не была объектом земной любви. В этом не просто дань условности, в этом вся метафизика Джона Донна. Таким образом, только смерть является гарантией подлинной онтологии, восстанавливаемой из бездны тотальной порчи, ущербности и расчлененности. Лишь смерть собирает то, что должно быть собрано, и отталкивает то, что является вектором распада — тело, имманентность, вещественность. Что должно быть собрано? Джон Донн отвечает — *все*.

Она, которая вся была Всем, и не могла пасть К худшему (...).	Shee who was all this All, and could not fall To worse (...)
---	---

Восстановленное смертью девушки *все* не просто появляется после смерти, оно и было единственным подлинным смыслом и содержанием бытия всегда. Поэтому Джон Донн напрямую отождествляет Элизабет Друри с Церковью.

Все эти добродетели, будучи сложенны- ми в одно, Делают ее Церковью.	As these prerogatiues being met in one, Made her a Church.
--	---

*Смерть становится позитивной и жизнеутверждающей версией абсолютной любви, которая не просто переживает могилу, но представляет собой то вечное измерение, самобытие души, которое лишь обнаруживается при кончине¹. Таким образом, Джон Донн создает особую версию метафизики любви, где смерть мыслится целиком позитивно, не как антагонист любви, но как *сущность любви*, как ее священный полюс, скрытое сокровище.*

Такой взгляд на мир как на процесс падения ставит Джона Донна в радикальную оппозицию теориям накопления и прогресса, которые в окружающей его исторической среде английского эмпиризма и номинализма, напротив, набирают силу. К сторонникам прогресса (в стиле Ф. Бэкона) Джон обращает свои горькие образы:

¹ Последняя проповедь Джона Донна была посвящена даже такой тонкой и запретной в христианстве теме, как самоубийство. Ценность смерти приводит его к еретическому выводу о том, что Христос сам на Кресте совершил самоубийство, тонким лучом Божества прервав земную жизнь. Он приводит библейские образы Саула и парадоксальным образом трактует самоубийство Иуды. Здесь парадокс любви к смерти и любви как смерти достигает своего предела.

Мир — это просто остов; ты кормишься им,
 Но только как червь, который живет за счет поедания остова;
 И почему же ты, бедный червь, полагаешь, что этот мир станет со временем лучше, чем раньше,
 И твои товарищи-черви надеются
 На последнее воскресение этого остова.
 Забудь этот мир и думай о нем совсем мало,
 Как о старой одежде, выброшенной много лет назад.

The world is but a carcasse; thou art fed
 By it, but as a worme, that carcas bred;
 And why shouldst thou, poore worme, consider more,
 When this world will grow better then before,
 Then those thy fellow-wormes doe thinke vpon
 That carcasses last resurrectione.
 Forget this world, and scarce thinke of it so,
 As of old cloaths, cast off a yeere agoe.

«Товарищи-черви» — люди Модерна, отдавшие все свои помыслы телесному и временному измерению, то есть горизонту трупа. Они и есть, по Джону Донну, трупы еще при жизни, а точнее, те существа, которые живут за счет трупов, за счет разложения, за счет анатомии, анализа, расчленения мира, за счет убийства целого во имя частного.

Гимном целому, всеобщему, восстановленному смертью и вечному, является самое знаменитое программное стихотворение в прозе Джона Донна «По ком звонит колокол».

Медитация XVII

XVII. Meditation

Быть может, тот, по кому этот колокол звонит сейчас, может быть, настолько болен, что не знает, что он звонит по нему; и может быть, я могу думать о себе намного лучше, чем я есть, и чем те, кто вокруг меня, и кто, видя мое состояние, быть может, и заставили звонить колокол именно по мне, а я не знаю этого. Церковь — она кафоличная, то есть вселенская, таковы же и все ее действия; все, что она делает, принадлежит всем. Когда она крестит младенца, это действие касается меня: ведь этот младенец состоит из той же телесности, что и моя голова, и он впечатан в ту же телесность, членом которой являюсь и я. И когда она хоронит человека, это действие касается и меня: все человечество

Perchence he for whom this bell tolls may be so ill, as that he knows not it tolls for him; and perchance I may think myself so much better than I am, as that they who are about me, and see my state, may have caused it to toll for me, and I know not that. The church is Catholic, universal, so are all her actions; all that she does belongs to all. When she baptizes a child, that action concerns me; for that child is thereby connected to that body which is my head too, and ingrafted into that body whereof I am a member. And when she buries a man, that action concerns

имеет одного автора, и представляет собой один том; Когда один человек умирает, не просто одна глава вырывается из книги, но переводится на лучший язык; И каждая глава должна быть переведена; Бог использует несколько переводчиков; Некоторые фрагменты переведены возрастом, другие болезнями, третьи войной, четвертые законом; но рука Божия на каждом из переводов, и его рука снова переплетет все наши распавшиеся листки для той библиотеки, где каждая из книг будет лежать открытой для всех остальных. Поэтому колокол, который зовет на проповедь, зовет не только проповедника, но и весь приход, так что колокол зовет нас всех; Но насколько же больше он зовет именно меня, который принесен болезнью так близко к дверям. Был спор в отношении порядка (в котором и благочестие и достоинство, и религия и уважение перемешаны между собой), кто из приходского клира должен звонить по утрам первым; и было постановлено, что звонить должен тот, кто просыпается раньше других. Если мы правильно понимаем достоинство этого колокола, который звонит к вечерней молитве, мы были бы счастливы звонить сами, встав пораньше, таким образом этот звон мог бы быть и нашим, и чьим-то еще, по кому он, собственно, и звонит. Колокол звонит по тому, кто думает, что он звонит именно по нему; и хотя он прерывается снова, с того момента, когда этот случай вписан в него, он объединен с Богом. Кто не бросает взгляда на солнце, когда оно восходит? Но кто не отводит взгляда от кометы, когда она рухнула? Кто не прислушивается к любому колоколу, который звонит по любому случаю? Но кто сможет отвлечься от звона колокола, который уносит частичку его самого прочь из этого мира? Ни один человек не остров, самодостаточный в самом себе; Каждый человек — это фрагмент континента, часть целого.

me: all mankind is of one author, and is one volume; when one man dies, one chapter is not torn out of the book, but translated into a better language; and every chapter must be so translated; God employs several translators; some pieces are translated by age, some by sickness, some by war, some by justice; but God's hand is in every translation, and his hand shall bind up all our scattered leaves again for that library where every book shall lie open to one another. As therefore the bell that rings to a sermon calls not upon the preacher only, but upon the congregation to come, so this bell calls us all; but how much more me, who am brought so near the door by this sickness. There was a contention as far as a suit (in which both piety and dignity, religion and estimation, were mingled), which of the religious orders should ring to prayers first in the morning; and it was determined, that they should ring first that rose earliest. If we understand aright the dignity of this bell that tolls for our evening prayer, we would be glad to make it ours by rising early, in that application, that it might be ours as well as his, whose indeed it is. The bell doth toll for him that thinks it doth; and though it intermit again, yet from that minute that this occasion wrought upon him, he is united to God. Who casts not up his eye to the sun when it rises? but who takes off his eye from a comet when that breaks out? Who bends not his ear to any bell which upon any occasion rings? but who can remove it from that bell which is passing a piece of himself out of this world?

Если один песчаный холмик смоем море, Европы будет меньше, как если бы он был большим мысом, как если бы на этом мысе раскинулось поместье твоего друга или твое собственное: Смерть любого человека уменьшает меня самого, потому что я вовлечен в человечество, и поэтому никогда не посылай узнать, по ком звонит колокол; Он звонит по тебе. Мы не можем называть это попрошайничеством нищих, или займом нищих, как если бы мы сами были бы недостаточно нищими, так что должны были бы приносить что-то из соседнего дома, чтобы взять на себя нищету соседей. На самом деле это было бы вполне понятное заимствование, если бы мы сделали так, так как печаль — это сокровище, и едва ли каждый из нас имеет ее достаточно. Никто не имеет беды достаточно, чтобы возмужать и созреть благодаря ей и стать тем самым пригодным для Бога. Если человек несет богатство в слитке или в золотом сплаве, но не имеет с собой ничего в форме отчеканенной монеты, это богатство не поможет ему в путешествии. Страдания суть богатство по своей природе, но оно не отчеканенная монета, готовая к использованию, разве что благодаря им мы становимся все ближе и ближе к нашему небесному дому. Другой человек может быть также больным, и даже смертельно больным, но его страдания могут лежать в его котлах, как золото в жиле, и для него оно будет бесполезно. Но этот колокол, который говорит мне о его боли, выкапывает и дает это золото мне: если, замечая опасности другого, я обращаю внимание на свои собственные и тем самым позабочусь о безопасности, я обращаюсь к моему Богу, ведь только Он — наша единственная защита.

No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main. If a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friend's or of thine own were: any man's death diminishes me, because I am involved in mankind, and therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee. Neither can we call this a begging of misery, or a borrowing of misery, as though we were not miserable enough of ourselves, but must fetch in more from the next house, in taking upon us the misery of our neighbours. Truly it were an excusable covetousness if we did, for affliction is a treasure, and scarce any man hath enough of it. No man hath affliction enough that is not matured and ripened by it, and made fit for God by that affliction. If a man carry treasure in bullion, or in a wedge of gold, and have none coined into current money, his treasure will not defray him as he travels. Tribulation is treasure in the nature of it, but it is not current money in the use of it, except we get nearer and nearer our home, heaven, by it. Another man may be sick too, and sick to death, and this affliction may lie in his bowels, as gold in a mine, and be of no use to him; but this bell, that tells me of his affliction, digs out and applies that gold to me: if by this consideration of another's danger I take mine own into contemplation, and so secure myself, by making my recourse to my God, who is our only security¹.

В этом стихотворении воплощено все то, чем не является Англия Нового времени, что полностью и прямо *противоположно* той англо-британской идентичности, которая сложилась окончательно в

¹ *Donne J. Devotions upon emergent occasions. Michigan: Ann Arbor, 1959.*

эпоху Модерна, на заре которой и жил сам Джон Донн. Джон Донн обращается здесь к «кафоличности» Церкви, что можно интерпретировать и конфессионально, как гимн древнему католицизму, но можно понимать и метафизически. Термин *καθολική* означает *ката ёλος*, т.е. «все в целом», «в горизонте целостности». Целность, целостность — это главное свойство философии Традиции, объединяющей живыми связями Бога и мир, душу и тело, людей между собой, не допуская нигде необратимых разрывов — атомов, индивидуумов, жестких анатомических рассечений, ничего индивидуального, ничего частного. Все живет единым целым, и боль души, попавшей в область телесности как распада, это — всеобщая боль, которая сближает людей общностью беды — одной беды на всех. Люди никогда не целое, всегда только часть, но такая часть, которая может стать целым, если решительно движется в сторону боли, страдания и смерти, а это есть *наилучшая* сторона, сторона Бога. Этот мир становится прекрасен только тем, что он ничтожен, обречен и опасен; тем, что он *смертен*. Поэтому нищета, беда, несчастье, боль и болезнь — это сокровище, которое обращает нас к истинной природе нас самих, к нашей душе и к ее Творцу. Такова космология и антропология христианского Средневековья, той единой Европы, от которой нельзя оторвать ни единого «песчаного холмика», не доставив ей боли. А во время Джона Донна от этой нежной и хрупкой Европы отрывается целый архипелаг островов, родная для Джона Донна Британия, смываемая на глазах стихией моря, уносимая прочь, падающая в нищету разлагающего Модерна. Но и это накопление боли для поэта имеет свое значение. Если телесный мир движется ускоренным темпом к своему концу, тем лучше; накапливая болезнь, он приближает финальное восстановление души: *время всеобщей смерти*.

С точки зрения ноологии, Джон Донн, равно как и Уильям Шекспир, отражая в своем творчестве разные стороны своей эпохи в структуре англо-британского историаля, стоит на иной стороне, нежели его соплеменники и современники — творцы научной картины мира — Ф. Бэкон, Т. Гоббс, И. Ньютон и т.д. И Шекспир и Джон Донн ясно видят наступление Логоса Кибелы, титанической плоти, освобождающейся от духовных ограничений сакрального патриархального порядка, точно описывают его, но явно сами принадлежат зоне действия иного Логоса — *аполлонического и дионисийского*. Но если дионисийство Шекспира двойственно — в нем мы видим и комедийный, и трагический аспекты, то Джон Донн полностью принадлежит к миру радикальной меланхолии и чистого трагизма. При этом у Джона Донна больше собственно аполлонических черт, что проявляется и в его радикальном отвержении Модерна и его метафизики, складывающейся на его глазах.

Парадигма Йейтс

Астрея и Британская Империя

В целом эпоха Ренессанса была фазовым переходом от европейского Средневековья к европейскому Модерну. Парадигма Модерна полнее всего характеризуется номинализмом, эмпиризмом, сенсуализмом, механическим материализмом при понимании мира (объекта) и индивидуализмом, рационализмом, минимальным гуманизмом при определении нормативного представления о человеке (субъекте). Это задает параметры субъект-объектной топики Нового времени, которая начиная с Возрождения постепенно становится аксиоматикой современной философии и основанной на ней научной картины мира. Поэтому с точки зрения магистральной линии качественных трансформаций эпоха Возрождения представляет собой десакрализацию и имманентизацию сакрально-трансцендентной топики христианского патриархального Средневековья. В области Ноомахии этот переход может быть квалифицирован однозначно — как необратимая победа Логоса Кибелы с присущим ей имплицитно титанизмом, над Логосом Аполлона и Логосом Диониса, то есть как реванш хтонических сил в их битве с олимпийскими могуществами и начало «третьей титаномахии». Эпохи Реформации и Просвещения, вплотную примыкающие к Ренессансу, развивают и расширяют этот процесс, придавая ему окончательные метафизические, религиозные, идеологические, культурные и социально-политические формы.

Но этот фазовый переход, доминирующая семантика которого однозначно сводится к торжеству Логоса Великой Матери и сопряженной с ним черной философии, сопровождался параллельными тенденциями, имеющими другую ноологическую структуру. Эти тенденции постепенно маргинализировались и переместились на периферию европейского общества, но на первых порах были составной частью общего процесса Возрождения, его обратной стороной. Английская писательница, историк и философ Фрэнсис Йейтс (1899 — 1981), специализировавшаяся на истории эпохи Возрождения, назвала это явление «розенкрейцерским просвещением»¹, понимая под этим ряд интеллектуально-философских и мистических учений Ренессанса и позднейших этапов раннего Модерна, вплетенных в общий процесс трансформации европейской культуры, но качественно

¹ Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. М.: Энигма; СПб.: Алетейя, 1999.

отличающихся от того направления, которое стало преобладающим, а затем и догматическим для всего процесса модернизации. Работы Йейтс произвели такое впечатление на историков, что ее метод обнаружения в истоках Модерна оккультно-мистических течений как одной из важнейших составляющих фазового перехода от традиционного общества к современному, получил название «парадигмы Йейтс»¹. «Парадигма Йейтс» состоит в том, чтобы при анализе воззрений отцов-основателей современной научной и философской картины мира обращать основное внимания на знаки, сюжеты и детали, прямо указывающие на интерес к герметизму, каббале, алхимии и неоплатонизму. Связи Г. Лейбница, Р. Декарта или Ф. Бэкона с розенкрейцерами, интерес И. Ньютона к алхимии и расшифровка апокалиптических пророчеств, алхимические и мифологические аллюзии в пьесах Шекспира — все это составляет основной предмет исследований, построенных в соответствии с «парадигмой Йейтс».

«Парадигма Йейтс» дает иной взгляд на историю Тюдоров и особенно на Елизаветинскую эпоху, когда на первый план выходит новая версия «сакральной Империи», намеченная уже при Генрихе VII. Сакральная Империя появляется в контексте преданий о короле Артуре, что связано с кельтскими корнями Тюдоров и с пророчеством Мерлина, о чем мы уже говорили. Но вместе с тем фигура Елизаветы как королевы-девственницы резонировала с Четвертой эклогой Вергилия, где речь шла о восстановлении золотого века, что было осмыслено в христианском контексте как пророчество о Христе и о последующей христианизации Римской Империи. Знаменитое место из Четвертой эклоги гласит²:

Грядет последний век по пророчеству
Кумской прорицательницы,
рождается великий порядок от исполне-
ния времен:
возвращается и Дева, возвращается и
царство Сатурна;
уже новый род посылает высокое небо.
Будь благосклонна к родившемуся таким
образом младенцу, с которым прежний
железный род канет и появятся люди
золотого века, чистая Люцина: это твой
Аполлон теперь правит.

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur
ordo:
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia reg-
na;
iam nova progenies caelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina: tuus iam regnat Apol-
lo².

¹ Antes P., Geertz. A. W., Warne R. R. (eds.). *New approaches to the study of religions*. Berlin Walter de Gruyter GmbH & Co, 2004.

² *Publii Virgilio Maronis. Opera*. V. 1. P.: Barbou, 1767. P. 16.

Данте в своем трактате «О Монархии»¹ (Книга 1, XI) это место из Вергилия также толкует в связи с Империей. Слова «возвращается и Дева, возвращается и царство Сатурна» Данте поясняет так:

«Девой» здесь названа справедливость, которую также называют «Астреей»: «царство Сатурна» — это имя для самой лучшей эпохи, которую называют золотым веком. Справедливость максимальна при монархе; поэтому лучшим мировым порядком будет монархия или Империя.

«Vergine» infatti era detta la giustizia, che veniva pure chiamata «Astrea», e «regni Saturni» erano chiamati i tempi felicissimi, denominati anche età dell'oro; ora la giustizia domina sovrana solo sotto il monarca; quindi l'esistenza della Monarchia o Impero è richiesta per un perfetto ordinamento del mondo².

Таким образом складывается концептуальная цепочка: Дева — Астрея (греческая богиня Справедливости, правившая, согласно мифам, в золотом веке) — Империя — возвращение золотого века (царства Сатурна). В «парадигме Йейтс» эта семантическая секвенция применяется к Елизавете, что лежит в основании культуры Имперской Девственности, при правлении которой восстанавливаются сакральные параметры «золотого века», «царства Сатурна». Таким образом, эпоха Реформации сверху, создание Англиканской церкви и процесс активного перехода к материализму и эмпиризму в философии и науке как доминирующая линия того времени скрывает под собой иные мотивы, которые можно обобщить как «цикл Астреи», оказывающийся в центре внимания «розенкрейцерского просвещения»³. Культ королевы-девственницы Елизаветы I становится горизонтом всплывающего ренессансного мистицизма и «окультурной философии».

Если мы наложим конвенциональную модель перехода от Средневековья к Новому времени (десакрализацию) на «парадигму Йейтс», то получим объемную модель английского Ренессанса, где очевидная десакрализация соседствует с попыткой революционной ресакрализации, что мы можем, впрочем, увидеть и в самой Реформации.

¹ Dante Alighieri. *Monarchia* // Dante Alighieri. *Opere minori*. Vol. II. Torino: UTET, 1986.

² См.: Dante Alighieri. *Monarchia*.

³ Yates F. *Astraea. The imperial theme in the Sixteenth Century*. London: Pimlico, 1975.

Эта двойственность может быть расшифрована и в ноологической оптике: сакральная имперская эсхатология аполлонического Рима Вергилия и монархический идеал Данте, безусловно, относятся к олимпийской вертикальной патриархальной модели, символически соотнесенной с имплицитным дионисийским символизмом (ребенок, Дева), что вполне резонирует и с христианским прочтением; но вместе с тем те же образы — Дева и Сатурн-Кронос — вполне могут расшифровываться как отсылка к мифологическому комплексу раскрепощенной женственности и титанизма (Кронос), что приводит нас к хтоническому Логосу Великой Матери. *Оба* этих измерения мы и видим в Англии эпохи Возрождения, и в частности, в Елизаветинскую эпоху: с одной стороны, разрыв с католицизмом и Средневековьем, эмпиризм, научность, талассократия, подъем третьего сословия, резкий рост морской торговли, принятие океанической судьбы и необратимое вступление в Модерн (Логос Кибелы), а с другой — менее заметная а *posteriori*, но выявленная благодаря применению «парадигмы Йейтс» линия «окультурной Империи» и возвращения золотого века. Это порождает *ноологическую амбивалентность*, с которой мы сталкивались при исследовании французского и немецкого Логоса и которая характерна для европейского Ренессанса в целом, хотя в каждой историко-культурной среде она проявляется совершенно оригинальным и неповторимым образом. В каждой культурной зоне Европы есть свое «розенкрейцерское просвещение». Мы же сделаем краткий обзор его английской версии.

Джон Ди: иероглифическая монада Моря

Ключевой фигурой в становлении *окультурного британского империализма* был английский философ, математик, филолог и алхимик, личный астролог королевы Елизаветы I Джон Ди¹ (1527 — 1609). Мы уже говорили, что именно он предложил (а по другой версии, популяризировал) термин «Британская Империя» для самоназвания нового этапа английской истории. При этом следует обратить внимание на то, что Ди настаивал именно на слове «британская», а не «английская», что читалось как аллюзия и на цикл короля Артура, прообраза кельтской Империи, и на кельтские корни Тюдоров. *По версии Ди, в Британской Империи первенство принадлежит Красной розе и Красному Дракону.* Это подчеркивает ее сакральность и связь с золотым веком, реставрацией которого она призвана была стать. В этом случае фигура

¹ *Dee J. The Private Diary and Catalogue of his Library of Manuscripts // Royal Historical Society Publications. Camden Series. Vol. no 29. Londres, 1842.*

королевы-девственницы становится в высшей степени символичной, если учесть роль женского начала в основании политической власти и государственного могущества древних кельтских монархий. Поэтому лично близкий к Елизавете Джон Ди становится естественным полюсом «проекта Астрея», включая все его имперско-мистическое содержание. Показательно, что сам Джон Ди происходит из кельтского валлийского рода; на валлийском языке его фамилия звучит как «*du*» — «черный». Джон Ди был, как и его отец, протестантом, поэтому при правлении католички Марии Тюдор оба подверглись гонениям. При этом Ди был убежден, что принадлежит к древнему княжескому роду и является родственником правящей династии Тюдоров.

Жизни Джона Ди посвящены многие литературные произведения, в частности романы австрийского писателя Густава Майринка («Ангел Западного окна»¹) и английского писателя Питера Акройда («Дом доктора Ди»²). Роман Майринка наиболее интересен, так как автор уделяет большое внимание мистическим и алхимическим сюжетам, позволяющим восстановить важные стороны личности Джона Ди и особенности его философии и метафизики.

Джон Ди был близко знаком с Меркатором и активно работал над составлением первых географических атласов. В Париже он читал лекции по основам математики и Началам Эвклида³. Он лично написал ряд трактатов по астрономии⁴. В своем поместье в Мортлейке он собрал крупнейшую для своей эпохи библиотеку. Джон Ди был одним из главных инициаторов морского путешествия Мартина Фробишера (1535 или 1539 – 1594) в поисках северо-западного пролива из Атлантики в Тихий океан, в ходе которого была открыта Гренландия и Баффинова земля. В тот же период он написал книгу «Искусство навигации»⁵, где обосновывал необходимость создания полноценного и развитого британского флота. Интерес к мореплаванию и апология британской талассократии, а также стремление освоить западные области Атлантического океана у Джона Ди эксплицитно вытекали из его мистических исследований архаических кельтских сюжетов о путешествиях Брана, морских походах

¹ Майринк Г. Ангел Западного окна. СПб.: Terra Incognita, 1992.

² Акройд Питер. Дом доктора Ди. М.: АСТ; Астрель; Corpus, 2009.

³ *Dee John*. The Mathematicall Praeface to the Elements of Geometrie of Euclid of Megara. New York: Science History Publications, 1975.

⁴ *Dee John*. On Astronomy: Propaedeumata Aphoristica. Berkeley; London: University of California Press, 1978.

⁵ *Dee John*. General and Rare Memorials Pertayning to the Perfect Arte of Navigation. London: John Daye, 1577.

св. Брендана и сакральной географии острова Авалона, за который изначально он принял Гренландию, откуда и ее название дословно «Зеленая Страна», поскольку так в кельтских мифах назывались «Острова Блаженных».

Ди занимается алхимией вместе с визионером и медиумом Эдвардом Келли при дворе австрийского Императора Рудольфа II, а его старший сын Артур Ди (1579–1651), также занимавшийся алхимией, становится врачом при дворе Михаила Федоровича Романова в России.

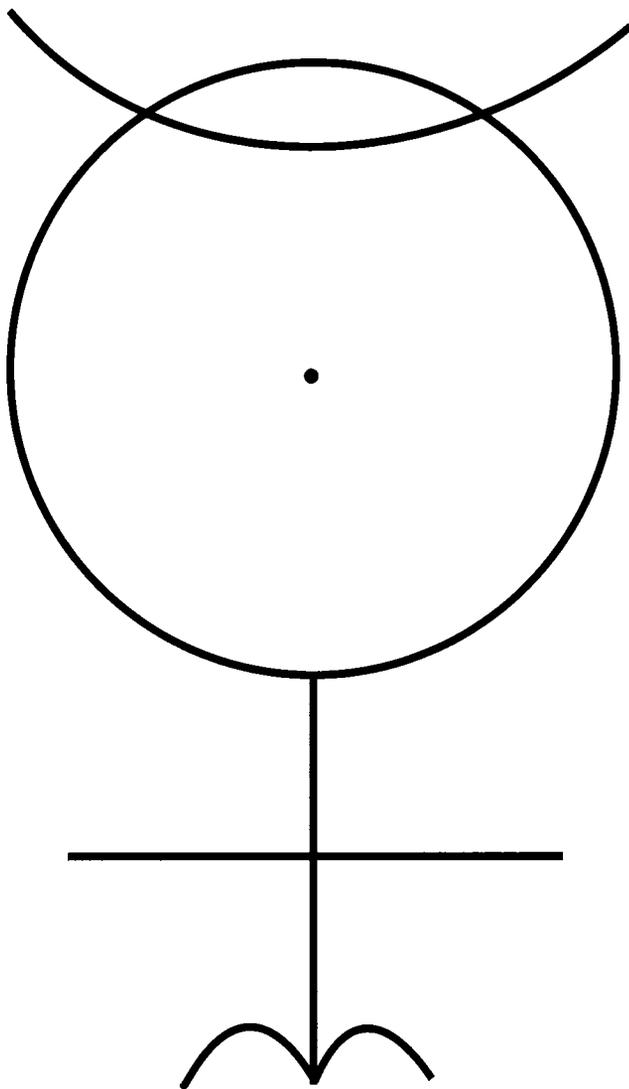
Корни мировоззрения Джона Ди, равно как и Эдмунда Спенсера, которого можно считать поэтическим выразителем той же тенденции мифологизации и сакрализации Елизаветинской эпохи, следует искать в итальянском платонизме Флорентийской академии и в идеях ее основателей — грека-платоника Гемиста Плифона, Марсилио Фичино, Пико дела Мирандола, Джордано Бруно и их последователей в Германии — Иоганна Рейхлина и Агриппы Неттесгеймского, а также германоязычного швейцарца алхимика Парацельса. Ренессансный платонизм сам по себе требует серьезного изучения, так как представляет собой — как и все Возрождение — неоднозначное и амбивалентное явление. Но в отношении Джона Ди и «парадигмы Йейтс» как таковой необходимо обратить внимание на следующие его стороны.

В отличие от средневекового неоплатонизма и особенно от Иоганна Скота Эриугены и рейнских мистиков, эта версия не акцентировала апофатическую хенологию Плотина и Прокла и обращала внимание почти целиком на магические соответствия и зйдетические цепи, соединяющие между собой вещи с их прообразами, а также друг с другом. Ренессансный платонизм ориентирован намного более имманентно, нежели средневековый, и в некоторых случаях полностью отождествляется с герметизмом и алхимической философией, с чьей двусмысленностью мы уже неоднократно сталкивались в «Ноомахии». Между полноценной и еще вполне трансцендентной картиной платонизма Фичино, прекрасно осознававшего апофатическую онтологию платоновского «Парменида» и ее толкование неоплатониками, и почти пантеистической версией Джордано Бруно существует *градуальная* непрерывность. Причем и у некоторых ренессансных платоников — например, у Николая Кузанского — мы встречаем одновременно три возможных толкования платонизма — полноценное хенологическое, вертикально идеалистическое и близкое к пантеизму (в первом разделе его книги «О ученом незнании»¹). У Агриппы Неттесгеймского апофатизм не акцентирован вообще, а у Джордано Бруно преобладает исключительно чисто имманентная мистика.

¹ См.: Дутин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

Важно обратить внимание и на политико-религиозные коннотации ренессансного платонизма, в истоках которых можно различить воззрения греческого философа Гемиста Плифона. Он сам склонялся, как показал обнаруженный только после его смерти трактат «Законы», к *возврату к дохристианской религии*, где был бы возрожден культ древних эллинских богов — включая богослужения, храмовые обряды и т.д. Трудно достоверно сказать, понимал ли Гемист Плифон этот возврат к эллинизму и его религии как обращение к архетипам и парадигмам, воплощенным в фигурах греческих богов, как отчасти мы видим это у Платона и неоплатоников, или он предполагал полноценную религиозную реформу. В любом случае при жизни он был сторонником объединения православия с католичеством как шага к восстановлению изначального богословия, *Prisca Theologia*, или вечной философии, *Philosophia Perennis*. Эту тему от него заимствовали Марсилио Фичино, Пико дела Мирандола и Агостино Стеуко. Эта «древняя теология», реконструируемая флорентийскими платониками на основе неоплатонизма, герметизма и халдейских оракулов, была прообразом «Примордиальной Традиции», о которой в XX веке писал Рене Генон и которая стала отправной точкой философии традиционализма. Возрождение «древней теологии» как общей основы для разных ветвей христианской религии, а также и других конфессий (в частности, кардинал Николай Кузанский допускал даже диалог с исламом, а Иоганн Рейхлин активно изучал иудаизм и особенно иудейскую каббалу), можно считать «*окультным гублем*» модернистской теории «естественной религии» и даже деизма. Но если деизм обращался к рациональной реконструкции и предельно десакрализованной интерпретации религии, то деятели «розенкрейцерского просвещения» вслед за флорентийскими платониками и Гемистом Плифоном обращались к неоплатоническим архетипам «древней теологии».

В этом ключе и разворачивается творчество Джона Ди, интерпретирующего Елизаветинскую эпоху, религиозную Реформу и мистическую роль самой королевы-девственницы как шаг к реализации нового золотого века, к ресакрализации Англии как Священной Империи на основе полностью реставрированной древней мудрости. Эта мудрость для Джона Ди включала в себя как традиционные математические знания, недавно открытые физические законы и технические изобретения, так и беседы с ангелами посредством стеклянного шара, медиумов и зеркал, трансмутацию металлов и чудесные превращения. В духе Агриппы Неттесгеймского и Парацельса Джон Ди воспринимал под покровом телесных вещей живые эйдетические связи и символические соответствия, миры духов, фей и чудовищ, постижению которых, с его точки зрения, современные научные методы и процедуры не



Иероглифическая монада Джона Ди

только не препятствовали, но, напротив, способствовали. Если применить к изучению работ и дневниковых записей Джона Ди «парадигму Йейтс», то мы можем выделять два параллельных уровня чтения — герметико-мистический и астролого-магический, с одной стороны, и рационально-математический и физико-технологический — с другой. Но те же два слоя мы видим и в трудах Исаака Ньютона. Разница лишь в пропорциях между этими планами: Джон Ди воплощает в себе преобладание оккультного слоя английского Возрождения, тогда как Ньютон или Ф. Бэкон — наоборот, рационального.

Синтез своих идей Джон Ди изложил в 1654 году в небольшой книге «Иероглифическая монада»¹, в которой он дает геометрическое и алгебраическое объяснения оригинального знака, состоящего из различных геометрических фигур, символизирующих планеты и знак зодиака Овен.

Все вместе, по Ди, эти фигуры дают синтез универсальной монады, которая представляет собой эйдетическую матрицу всех возможных вещей и соответствий — планет, стихий, циклов, стихий и алхимических элементов². Иероглифическая монада представляет собой печать философского камня и квинтэссенции. При этом мистическая интерпретация синтетического «знака знаков», «символа символов» у Джона Ди напрямую связывалась с миссией Британской Империи, которая, освободившись при Генрихе VIII от контроля Рима, сама становится полюсом Вселенского Царства через господство над мировым океаном. Синтез господства Британской Империи представлен на обложке другой книги Ди «Общие и редкие воспоминания, изображающие совершенное искусство навигации»³, где запечатлен корабль «Европа», на котором стоит девственная королева-Астрейя Елизавета, охраняемая небесным ангелом, тем самым ангелом, в коммуникации с которым Ди стремился вступить и которого он называл «Ангел или Интеллигенция, в настоящее время правящая всем миром» (*Angelus sive Intelligentia, punc toti mundo praedominens*). Именно этого Ангела Ди отождествил в одном из своих эвокативных сеансов с Аннаэлем, ангелом планеты Венера. Это изображение сам Ди называл «Британским

¹ *Dee J. The Hieroglyphic Monad* York Beach, Me.: Weiser Books, 1975.

² В начале XVII века этот же символ Джона Ди появляется в розенкрейцерских документах Валентина Андреа, что свидетельствует о влиянии континентальной миссии Ди на это течение. См.: *Ангрез Иоганн В. Химическая свадьба Христиана Розенкрейца* в году 1459. М.: Энигма, 2003.

³ *Dee J. General and rare memorials pertaining to the perfect arte of navigation annexed to the paradoxal cumpas, in playne: now first published: 24. yeres, after the first inuention thereof.* London: Iohn Daye, 1577.


 PATENT PLURAL
GENERAL AND RARE MEMORIALS
 pertayning to the Perfect Arte of
 NAVIGATION:
Annexed to the PARADOXAL Campus, in Playne:
 now first published: 24. yeres, after the first
 Invention thereof.



иероглифом», в котором, так же как и в иероглифической монаде, сосредоточен мистический план мирового господства Англии под эгидой Девы-Астреи. Таким образом англологическая и герметическая мистика связывалась с математикой, искусством навигации и «британским империалом».

Вместе с тем Джон Ди активно пытался привлечь внимание к своей иероглифической монаде и императоров сухопутной Австрийской Империи Максимилиана II и его сына Рудольфа II, при дворе которого в Праге он провел значительное время, занимаясь поиском философского камня. Если в Елизавете I воплотился протестантизм и Морское Могущество, то в Рудольфе II (1552 – 1612) — католичество и Сухопутное Могущество, своего рода «германский иероглиф». Стремление Джона Ди включить в свой универсальный проект не только англиканскую морскую Британию, но и католическую сухопутную Австрию через посредничество *универсального символа*, напоминает инициативу Гемиста Плифона, главной фигуры ренессансного платонизма, по примирению и унии католичества и православия как шага в сторону возврата к «древней теологии». Ди предлагает иероглифическую монаду девственной королеве Англии и неженатому королю Священной Римской Империи, видимо, пытаясь объединить в общий герметический узел противоположные полюса сакральной Европы¹. Кроме того, он обосновывает вселенское господство сакральной Европы надо всеми вновь открытыми землями, закладывая основу *окультичного колониализма*. Именно Джону Ди принадлежит идея о массовой колонизации Северной Америки, так как проекция Британской Империи через Атлантику была для Ди важнейшим элементом восстановления полной картины древнекельтской географии. Показательно, что последователем и горячим поклонником Джона Ди, использовавшим иероглифическую монаду как свой личный символ, был Джон Уинтроп (1588 – 1649), один из первых англичан, основавших массовую колонию в Массачусетсе — самую крупную в Новой Англии после Плимутской колонии. Уинтроп был предводителем большой группы переселенцев-пуритан в 1630 году и позднее губернатором. Именно ему принадлежит образ «города на холме», ставший символом «американской мечты». Уинтроп, так же как и Ди, практиковал алхимию². Таким образом, тень Джона Ди мы находим в основании еще одной цивилизации — северо-американской.

¹ Yates F. La filosofía occulta en la época isabelina. México: Fondo de cultura económica, 1992. P. 154.

² Yates F. The Rosicrucian Enlightenment. London; Boston: Routledge and Kegan, Paul Ltd, 1972. P. 226.

Роберт Фладд: правое сердце

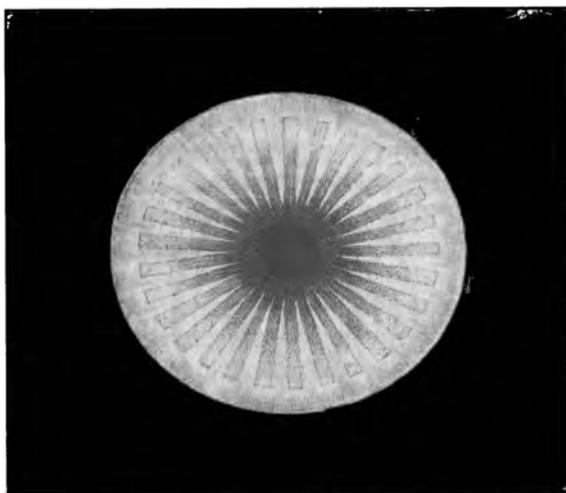
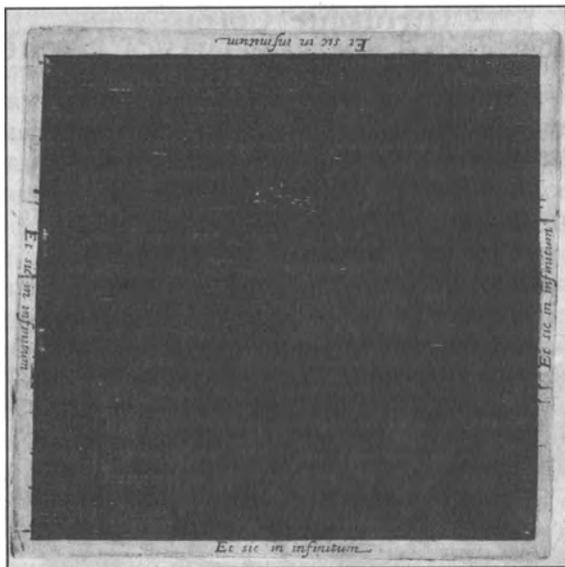
Последователем Джона Ди и продолжателем его дела был еще один яркий деятель «розенкрейцерского Просвещения», английский врач, математик, механик, философ и мистик Роберт Фладд¹ (1574—1637). Показательно, что Роберт Фладд, так же как и Джон Ди, был валлийского происхождения и возводил свой род к мифическому вождю племени вотадинов, основателю валлийского королевства Гвинедд Кунеде ап Эдерну. Фладд полемизировал с Кеплером, Мерсенном и особенно развернуто с Пьером Гассенди, который яростно критиковал его неоплатонические воззрения.

Роберт Фладд выступил в защиту розенкрейцеров с текстом «Апологии», став тем самым первым англичанином, кто открыто заявил о симпатиях к этому течению, но позднее он признался, что, несмотря на свою заинтересованность в том, чтобы войти в прямой контакт с представителями этого направления, никаких действий с их стороны не последовало, и сам Фладд продолжил свои исследования самостоятельно — с опорой на труды Парацельса, тексты по христианской каббале, алхимии и традиции Джона Ди, основоположника линии ренессансного платонизма в Англии.

Роберт Фладд развивает учение об аналогии макрокосма и микрокосма, причем проводит линию о полной симметрии между структурами мира и структурами человека отчетливее и яснее, чем Фичино и Пико дела Мирандола, создавая картину прямых аналогий. В схемах устройства Вселенной Фладда все состоит из эманаций Божества, нисходящих через планетарные небеса к центру, в котором находится человек. При этом в духе ренессансного дискурса Фладд обращается за подкреплением своих идей к «древней теологии» (*Prisca Theologia*), Гермесу Трисмегисту и Платону. Как и в большинстве версий ренессансного платонизма, у Фладда отсутствует ярко выраженная и тематическая апелляция к апофатическому началу².

¹ *Fludd R. Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris Metaphysica, physica atque technica Historia*. Oppenheim: de Brie, 1617.

² У Фладда присутствует в одном из трактатов гравюра черного квадрата, по четырем сторонам которого написано *Et sic in infinitum*, дословно «И так до бесконечности», что можно понять как указание на ничто. Но это ничто темой философии Фладда не становится. *Fludd R. Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris Metaphysica, physica atque technica Historia*. Р. 26. Тьму Фладд помещает обычно внизу творения, как «божественную потенцию», и связывает ее с надписью *Terra inanis et vacua*, «Земля безвидна и пуста». А под ней он изображает еврейский алеф и надпись *Deus latens Aleph tenebrorum*, то есть «Скрытый Бог алеф тьмы».



Иллюстрации из книги Роберта Фладда о макро- и микрокосме.
Черный (апофатический) квадрат. *Nihil Originarium*.
Единое и лучи Ума

Utriusque Cosmi
 MAIORIS scilicet et MINORIS METAPHYSICA, PHYSICA
 ATQUE TECHNICA
HISTORIA

In duo Volumina secundum COSMI differentiam diuisa
 AVTHORE **ROBERTO FLUD** alias de Fludibus Armigero,
 & in Medicina Doctore Oxoniensi.

Tomus Primus
 De Macrocosmi Historia in duos tractatus diuisa.

Primus de

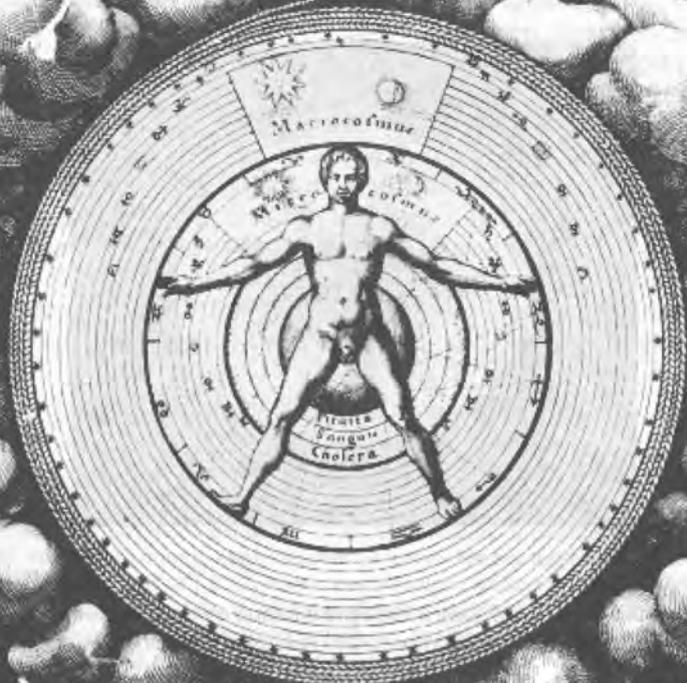
Metaphysic Macrocosmi
 et Christianis illius orbi
 Physic Macrocosmi operatione
 & constitutione Tractatus

Quorum

Secundus de Artu Natura
 scilicet Macrocosmi producta
 & in se natura & Metaphysica
 de rebus illis metaphysicis
 & naturalibus tractatus

Arithmetica
 Musica
 Geometria
 Perspectiva
 Artes Pictoria
 Artes Mechanica
 Motus
 Tempus
 Cosmographia
 Astrologia
 Geomantia

OPPENHEIM
 JOHANN THEODORI DE BRY
 Typis HERONIMI GALLEI
 ANNO MDCLXXVI



Эту особенность можно рассматривать как отличительную черту английской метафизики в целом — и эмпирической, и платонической. Тематика ничто (как верхнего, так и нижнего) чрезвычайно редка в английской мысли в целом, причем во всех ее изданиях. Даже в своем платоническом измерении она обращена к имманентному горизонту, ограниченному внутрионтологическими соответствиями — между высшими и низшими инстанциями одного и того же мира.

У Фладда это достигает особой контрастности: его интересует единство гармонического кода, управляющего большим миром и малым миром (человеком), причем подчас это единство трактуется как система чисто механических гомологий. Внешний мир отражается в человеке, следуя общему образцу, структура которого и является главным предметом исследования герметической философии Фладда.

Так, система кровообращения в теле человека толкуется Фладдом как круговорот природной влаги, а работа сердца уподобляется деятельности насоса. Эту гипотезу Фладда на практике подтвердил английский врач, представитель ятрофизики Уильям Гарвей¹ (1578 — 1657), представитель чисто механицистского подхода к человеческому телу, то есть выразитель сугубо профанического и модернистского подхода. Здесь мы снова сталкиваемся с «парадигмой Йейтс» — в контексте английского Просвещения крайние формы оккультно-магического подхода тесно переплетаются с эмпирическими и материалистическими методами. Так, прямая аналогия между макрокосмом и микрокосмом, на которой настаивает Роберт Фладд, легко превращается в постулат ятромеханики, рассматривающей человеческий организм как механический аппарат.

При этом в магической анатомии Фладда наличествуют темы, которые едва ли могли быть проверены эмпирическими методами: в частности, он говорит о втором, солнечном сердце человека, расположенном с правой стороны, тогда как физическое левое сердце он считает лунным и второстепенным. В объемной трехмерной топике «розенкрейцерского просвещения» есть место и прямому механицизму, и ангелическим мирам, и шести дням библейского творения, и тонким световым каналам, пронизывающим человеческое существо, и правилам построения фортификаций, и точным арифметическим расчетам.

¹ Harvey W. On the Motion of the Heart and Blood in Animals. London: George Bell and Sons, 1889.

Элиас Ашмол: британский химический театр

Весьма сходным по стилистике с Робертом Фладдом мыслителем был английский ученый, алхимик и политический деятель Элиас Ашмол (1617–1692). Ашмол был энтузиастом идей Джона Ди и издал вторую часть его дневников, не вошедшую в критическую порцию текстов, опубликованных Исааком Казобоном. В отличие от Фладда Ашмол не столько публиковал собственные трактаты, сколько собирал и переиздавал тексты алхимиков, неоплатоников и мистиков. В частности, ему принадлежит издание репрезентативной подборки текстов по английской алхимии «Британский химический театр»¹. Но вместе с тем, как и Фладд, Ашмол не скрывает своей симпатии к розенкрейцерам и обильно цитирует их основные манифесты и тексты немецкого алхимика и советника Императора Рудольфа II Михаэля Майера (1568 – 1622), также близкого к розенкрейцерам. Ашмол был страстным любителем и собирателем антиквариата и оставил после себя внушительную коллекцию древностей. Ашмол был энтузиастом возрождения рыцарского ордена Подвязки и собрал значительный материал, касающийся его истории.

Он был также одним из первых членов масонской ложи, который не был профессиональным каменщиком, строителем или архитектором, то есть не принадлежал к цеховому братству, но вступил в масонство из интереса к мистике, символизму, алхимическим знакам и процедурам, которые циркулировали в среде вольных каменщиков, представлявших собой в XVII веке исключительно закрытые строительные цеха. В истории масонства случай Ашмола считается первым достоверно зафиксированным примером *спекулятивного* масонства, то есть фактом участия в масонской ложе человека, не принадлежащего по своей профессиональной деятельности к области строительства. До этого масонство было исключительно *оперативным*, то есть сопряженным с конкретной профессией. Так как истоки европейского масонства до начала XVIII века остаются очень слабо изученными и документальных масонских материалов той эпохи практически не сохранилось, масонские легенды приписывают именно Элиасу Ашмолу введение трех градусов и современных масонских ритуалов, то есть всю организацию спекулятивного масонства — в том числе и изобретение легенды про Великого Архитектора Хирама — и обрядов, с ним связанных. Так ли это на самом деле, установить невозможно. Единственно, что остается фактом, это подтвержденное им самим посвящение в масонскую ложу, что

¹ *Ashmol E. Theatrum Chemicum Britannicum. London, 1652.*

было экстраординарным событием для высокопоставленного английского джентльмена той эпохи.

Мистические увлечения и интерес к алхимии Ашмола в духе «парадигмы Йейтс» соседствуют с тем фактом, что он был одним из основателей Королевского общества, собравшего в своих рядах отцов-основателей современной научной картины мира — в частности Р. Бойля или И. Ньютона. Снова мы видим ту же стереоскопию: платонизм, герметизм и магия, в целом любовь к мистике и тайным учениям (розенкрейцерство, масонство и т.д.) сопрягается с сутобо научными увлечениями, культом эмпирических методов Фрэнсиса Бэкона, деизмом и ранним материализмом.

Кембриджские платоники: против материализма

Ренессансный платонизм в Англии был представлен не только мыслителями оккультного направления, но и группой более конвенциональных философов и теологов, которых принято объединять под общим именем «Кембриджских платоников XVI века»¹. К ним относятся Бенджамин Уичкоут (1609–1683), Генри Мор (1614–1687), Ральф Кедворт (1617–1689), Питер Стерри (1613–1672), а также оксфордский философ Джозеф Глэнвиль (1636–1680). Показательно, что среди кембриджских платоников было несколько выдающихся женщин-философов, в частности леди Энн Конуэй (1630–1679), леди Дамарис Кедворт Мэшем (1659–1708) и т.д. Кембриджские платоники (особенно священники и теологи — такие, как Уичкоут, Глэнвиль и Стерри) были близки к религиозному течению «латитудинариев» (*latitudinarians*), считавшему себя частью Английской церкви, но полагавшему, что вопросы догматики, обрядов и религиозных воззрений имеют второстепенное значение перед фактом моральной цельности человека и его обращенности к Богу и не должны жестко регулироваться Государством.

Эта группа следовала в основном линии Возрожденческого платонизма Марсилио Фичино, Агостино Стеуко и других мыслителей *Prisca Theologia*. При этом в контексте религиозных споров XVII века теологи из кружка Кембриджских платоников (в отличие от философов Мора и Кедворта) занимали примирительную позицию между сторонниками учения Кальвина о Предопределении (пуритане) и его противниками (последователями архиепископа Уильяма Лода).

Кембриджские платоники, наиболее известными среди которых были Генри Мор и Ральф Кедворт, настаивали на восстанов-

¹ *Patrides C.A.* (ed.). *The Cambridge Platonists*. London: Arnold, 1969.

лении онтологического статуса идей как автономных начал, предшествующих телам и явлениям, отождествляли (в духе неоплатонизма) религиозную веру и созерцательный разум, радикально отвергали материализм Т. Гоббса и механицистский рационализм Р. Декарта.

Наряду с Платоном кембриджские платоники значительное внимание уделяли Аристотелю, развивая синтез обоих подходов, что характерно для неоплатонизма Прокла. Поэтому в случае Кембриджских платоников и сопряженных с ними идейных течений в Англии мы имеем дело не столько с чистым и радикальным аполлонизмом, сколько с такими философскими формами, где платонизм тесно переплетается с герметизмом, тяготея к имманентной космологии. Не столько мир чистых идей, сколько промежуточное пространство Мировой Души стоит в центре внимания этого течения¹.

Так, Вселенная, описанная Генри Мором, основана на базовой для него идее о «пространственности Бога»². Мор понимает пространственность не как свойство материи или объекта, а как духовное поле развертывания вещей мира, которое содержит их эйдетики. Он называет это *spessitudo spiritualis*, что можно перевести как «духовная телесность». Материальное пространство — делимое, непроницаемое и пассивное, имеет обратную сторону — неделимую, всепроницающую и активную, это и есть «духовная телесность» или дух. В нем проявляет себя «гиларх» или «архей материи», Дух Природы, отождествляемый Мором с Мировой Душой. Термин «Архей» заимствован Мором у Парацельса и голландского алхимика и каббалиста Франциска Меркурия ван Гельмонта³ (1614–1699), с которым поддерживала тесные отношения его ученица леди Конузэй⁴. Ряд исследователей полагают, что концепция «монады», ставшая центральной в философии Лейбница, была впервые разработана

¹ Показательно, что Мор, по всей видимости, принимал отвергнутое церковью чисто платоническое учение Оригена о предсуществовании души, что было важным элементом его доказательства «духовности пространства» и его связи с сечением Души Мира.

² *More Henry. Opera omnia. 3 vols. London, 1675–1679. Facsimile reprint, Hildesheim: Olms, 1966.*

³ Сын крупнейшего голландского алхимика Яна Баптиста ван Гельмонта (1579–1644), предложившего название для газа, от голландского *gas*, восходящего к греческому *χάος*.

⁴ *Helmont Franciscus Mercurius van. A cabbalistical dialogue in answer to the opinion of a learned doctor in philosophy and theology, that the world was made of nothing // Rosenroth Christian Knorr von. Cabbala denudata & apparatus in Lib. Sohar. London: Printed for Benjamin Clark, 1682.*

леди Энн Конузэй¹ и Франциском Меркурием ван Гельмонтом². Также поддерживала тесные отношения с Франциском ван Гельмонтом и также переписывалась с Лейбницем другая женщина-философ из этого круга — дочь Ральфа Кэдворта Дамарис, леди Мэшем. Она же дружила с философом Джоном Локком и была одной из первых феминисток Англии, выступавшей за то, чтобы обеспечить женщинам равные права в доступе к обучению и образованию.

В случае Генри Мора важно то, что он не просто отвергает философию Модерна в лице Декарта и Спинозы, с которыми он переписывался, но предлагает альтернативные ответы на поднимаемые творцами картины мира Нового времени проблемы, качественно отличающиеся от их собственной топики — дуалистической у Декарта и пантеистической у Спинозы. Рассмотренные в оптике герметизма те же законы и опыты, которыми материалисты и эмпирики обосновывали свои собственные аксиомы и теории, качественно меняют свое содержание и вполне могут быть не просто отброшены, но *иначе интерпретированы*, что помещает телесные закономерности, которыми были одержимы экспериментаторы, в более общий контекст, включающий кроме телесного пространства и его обратную сторону — пространство духовное, область приоритетной деятельности «гиларха» — живого, активного и всепроницающего духа природы как конденсата чисто духовного могущества³.

Теории Генри Мора были заново открыты в XX веке французским философом Анри Корбенем, который увидел в них прямое соответствие исламской теории «мира воображения», *mundus imaginalis*.

Вторым по значимости среди Кембриджских платоников был Ральф Кэдворт⁴, который дал развернутую критику трем направлениям современной ему английской философии, точно идентифицировав основные узлы философской парадигмы Модерна. Он подверг систематическому рассмотрению и углубленной критике:

- атеизм, сводящий всю топику мышления исключительно к имманентному горизонту природы;

¹ *Conway Anne. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy. Cambridge, 1996.*

² Лейбниц поддерживал отношения с ними обоими.

³ Это соответствует концепции «Архея» Парацельса и ван Гельмонтов (отца и сына).

⁴ *Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe. N.Y.: Gould & Newman, 1838.*

- религиозный фатализм пуритан (кальвинизм), считающий моральный выбор чем-то заведомо предопределенным и лишаящим человека моральной свободы;
- натурализм и пантеизм философии стоиков и их наследников, отождествляющих Бога с природой и материей.

Кедворт радикально отвергает обе формы материализма:

- механицистский атомизм, свойственный Демокриту и Эпикуру в древности и Гоббсу и французским механицистам в современной ему Европе, и
- гилозоизм, учение о живой материи или «пластической среде» (*plastic medium*), возводимое к перипатетику Стратону из Лампсака (термин «гилозоизм» ввел сам Кедворт для характеристики представлений о способности материи развиваться самостоятельно, что близко к взглядам Бернардино Телезио или Спинозы).

При этом более всего Кедворт атакует Гоббса, в учении которого он видит воплощение «полного заблуждения» и «откровенного нечестия».

Кедворт воссоздает философскую генеалогию атомизма и материализма, которую он обнаруживает у досократиков Милетской школы, в самой откровенной форме у Демокрита, а предшественником ее считает финикийского мудреца Мохоса из Сидона, тем самым обнаруживая древнесемитские корни этого явления, что вполне согласуется и с более поздними исследованиями культурного круга Великой Матери и его связей с семитской традицией¹.

Показательно, что Кэдворт обратил внимание на гилозоизм как на форму философии, радикально противостоящую платонической вертикальной топике, тем самым проведя строгую границу между аполлоно-дионисийским подходом, который он последовательно защищал вместе с Генри Мором и другими представителями Кембриджского платонизма, с одной стороны, и Логосом Кибелы, а также теми разновидностями имманентного герметизма (включая некоторые идеи Джордано Бруно), которые соскальзывали из тонкой топике дионисийского философского парадокса к черной философии Великой Матери, осуществляя подмену Логоса Диониса Логосом Адониса — с другой.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

Рах Britanica: торговая морская Империя

Ганноверы: радикальный Модерн

После смерти королевы Анны, последней представительницы дома Стюартов, в истории Англии начинается новый период. Правление германских династий из континентальной Европы — константа англо-британской истории — начиная с самих англосаксов и ютов, через завоевания викингов и период владычества датских королей вплоть до Вильгельма Завоевателя (норманнского графа) и, наконец, до голландца Вильгельма III Оранского и немецкой династии Ганноверов¹, начало которой положил Георг I (1660 — 1727). В английской истории есть две устойчивые линии связи с континентальной Европой — по францужско-кельтской линии и по скандинавско-германской. В этом мы в очередной раз видим проявление принципиального англо-британского дуализма, символизируемого Красным и Белым Драконами: под эгидой Красного Дракона находятся англо-французские связи (по крайней мере на уровне глубоких архетипов), под эгидой Белого Дракона — англо-германские (в частности, англо-скандинавские и англо-голландские).

Вильгельм III Оранский становится английским и шотландским королем в 1689 году, в этом же году при нем принимается «Билья о правах», который обосновывает конституционный характер английской монархии, сохраняющей эту черту вплоть до настоящего времени. В том же году принимается и «Акт о веротерпимости», задачей которого было примерить между собой англикан и различные течения пуританизма, хотя права католиков в нем существенно ущемлялись. Кроме того, обвинение в еретичестве сохранялось в отношении антитринитаристов (социниан).

После прихода к власти Вильгельма III Франция пытается активно противодействовать ему и его политике и всячески поддерживает свергнутого короля Якова II (1633 — 1701), которому она предоставила убежище на своей территории, и чьих сторонников, якобитов, она поддерживала как в самой Англии, так и в Ирландии, вплоть до

¹ Ганновер — немецкое княжество в Нижней Саксонии.

антианглийского мятежа; в нем принимал участие сам Яков II. Лишь после того, как Вильгельму III удалось подавить все попытки якобитской реставрации силой, Франция признала Вильгельма III Оранского, хотя затем Людовик XIV снова пересмотрел свое решение и провозгласил легитимным королем сына Якова II Якова III (1688 – 1766), вошедшего в историю как «старый претендент».

Это было моментом полного перехода Англии в эпоху Модерна, где были абсолютизированы те стороны переходного ренессансного периода, которые парадигме Модерна соответствовали, и полностью отброшены те, что в нее не вписывались. Здесь двусмысленность английского Возрождения, включавшего в себя еще и измерение «розенкрейцерского просвещения», полностью исчезает, и Англия становится парадигмальным воплощением самого Модерна, с набором доминирующих в нем черт:

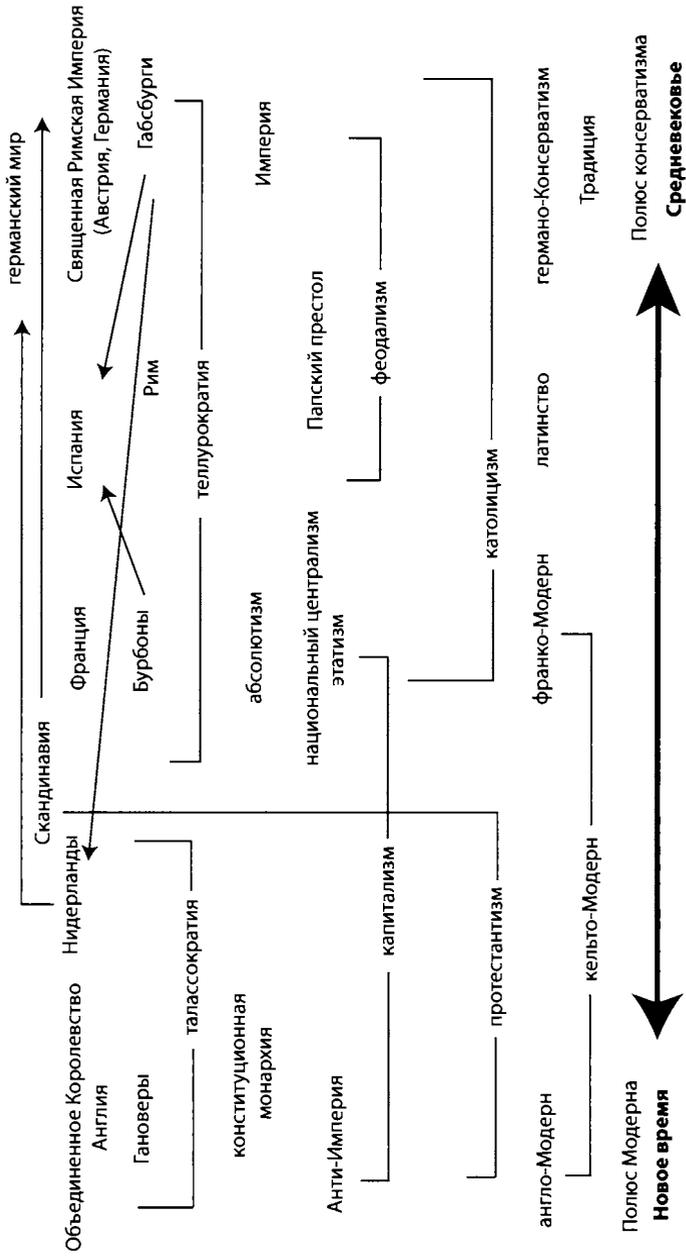
- современное научное мировоззрение (основанное на механицизме, эмпиризме и материализме);
- буржуазно-демократический характер власти, воплощенный в парламентаризме и двухпартийной политической системе (виги и тори);
- доминанция буржуазной экономики и принцип свободной торговли;
- создание мировой морской торговой колониальной Империи;
- абсолютизация принципа индивидуализма, рационализма и технического развития;
- вера в последовательный и планомерный прогресс мировой цивилизации, во главе которой логикой судьбы (Предестинация) призваны стоять англичане, миссия которых заключается в том, чтобы быть авангардом всего человечества.

Начиная с Вильгельма III Оранского, англо-британский мессионизм приобретает законченно модернистские черты; отныне мировое господство Англии истолковывается самими англичанами как миссия, возложенная на них Проведением (вариант — логикой исторического развития) и заключающаяся в том, чтобы распространять в мировом масштабе нормативы и ценности Нового времени — принципы свободной торговли, либерализма, демократии, доминанции третьего сословия и его этики с постепенной и эволюционной (а не революционной, как во Франции) маргинализацией институтов и устоев, относящихся к предшествующим фазам истории, то есть к Средневековью. При этом отличительной чертой английской модернизации стала именно постепенность и прием-

ственность, желание не ниспровергнуть традиционные устои (как во время Английской революции и диктатуры Кромвеля), но аккуратно и почти незаметно изменить их, превратив в свою противоположность: вместо иерархии — демократия, вместо христианства — свободомыслие, вместо веры в вертикальную онтологию — имманентно-эмпирическое представление о реальности как чисто телесной и материальной, вместо Логоса Аполлона — Логос Кибелы. Но этот процесс перехода от классической системы ценностей Европы к прямо противоположной, соответствующей Анти-Европе, в Англии разворачивался *градуально* и растянуто, в результате чего вплоть до XXI века в стране сохранилась и монархия, и Англиканская церковь, и традиционная аристократия, хотя все эти институты Средневековья полностью утратили свое содержание и превратились в пустую декорацию, за которой стоят совершенно современные смыслы или не стоят вообще никаких.

В ходе «Славной революции», приведшей к власти Вильгельма Оранского, сложились две главные политические партии Англии — тори и виги. Виги были либералами, пуританами и самыми радикальными противниками католицизма и Стюартов. Тори занимали более умеренную позицию и в целом были лояльны королю и Англиканской церкви. Позднее, в XIX веке, на основе вигов была сформирована Либеральная партия, а на основании тори — Консервативная. Виги резко укрепили свои позиции при Вильгельме III Оранском и оставались доминирующей политической силой — с небольшими перерывами — в течение всего XVIII века.

После того как Людовик XIV в 1701 году признал законным королем Якова III, сына умершего Якова II, отношения Англии и Франции еще более обострились, что привело к войне за испанское наследство. Коллизии между Англией, с одной стороны, и французскими монархами и Римом — с другой, наметили в Европе XVIII века два лагеря, несколько различавшихся по уровню и качеству модернизации: англо-Модерн, ориентированный на протестантизм, демократию, морскую Империю, свободную торговлю и активное развитие материального производства, и латинскую Европу, сохранявшую верность католицизму, сословному обществу и не конституционному, но абсолютному монархизму. При этом латинский лагерь, в свою очередь, разделялся на франко-Модерн, где преобладала национальная централизация в сочетании с ростом буржуазных тенденций, и австрийский консерватизм Габсбургов, включавший в себя Испанию. При этом с точки зрения чистоты парадигмы Модерна в авангарде была Англия, ее радикальным антиподом — Австрия и Испания, а также собственно папский Рим, а Франция занимала



Западная Европа Нового времени XVII–XIX вв.
(экстенсивная модернизация)

промежуточное положение, тяготея все же перед лицом противостояния Англии к латинскому полюсу. Поэтому в XVIII веке в самой Франции англофильские тенденции были равнозначны вектору на ускорение модернизации, а латино-католические и консервативные настроения, напротив, выражались в антианглийской политике и, в частности, в поддержке якобитов. При этом в ситуации Франция — Австрия (и Испания) картина была качественно иной: в этом случае уже Франция выступала как полюс модернизации (национальное централистское Государство), тогда как Габсбурги воплощали в себе строго консервативный полюс.

После смерти Вильгельма III Оранского английский престол занимает сестра его супруги Марии королева Анна (1665 — 1714), последняя в Доме Стюартов. Она во всем следует протестантской политике и жестко противостоит партии «якобитов». При Анне состоялась война за испанское наследство (1701 — 1714).

Эта война привела к перегруппировке всех европейских полюсов:

- *английского* полюса, совместно с Голландией;
- *французского* полюса в лице Людовика XIV (действовавшего в рамках завещания Карла II, короля Испании, короны французскому герцогу Анжуйскому, будущему королю Испании Филиппу V), поддержанного Португалией, Баварией и Кельном;
- *австрийского* полюса, представленного Императором Священной Римской Империи Леопольдом II Габсбургом, претендовавшим на господство в Испании, которого поддержали Пруссия, Ганновер, а также испанские кортесы Арагона, Валенсии и Каталонии.

Людовик XIV и Леопольд II были католиками, но конкурировали между собой за гегемонию в континентальной Европе. При этом Людовик XIV представлял более модернистский полюс, а Леопольд II — более консервативный. Но парадокс состоял в том, что из-за противостояния с католической Францией, поддерживавшей якобитов, Англия, намного более модернистская, нежели Франция, оказалась по тактическим соображениям в данном случае на стороне австрийцев, чтобы нанести максимальный урон своим более прямым и непосредственным противникам — французам.

В 1704 году англичанам, воспользовавшимся слабостью испанцев, раздираемых внутренним конфликтом между сторонниками Франции и Австрии, удалось захватить контроль над важнейшим

стратегическим пунктом Средиземноморья — Гибралтаром, который они сохраняют вплоть до настоящего времени.

В результате 13-летней войны, которая проходила не только в Европе, но и на территории европейских колоний, и которая по своему размаху, интенсивности, масштабу и важнейшим стратегическим последствиям может быть причислена к разряду мировых войн, в Европе сложился новый баланс сил. Испания оказалась под властью Бурбонов (Филипп V), но объединения с Францией не произошло, хотя новый король воспроизвел в Испании модель французской централизации, способствуя тем самым модернизации Испании через перенос на нее модели франко-Модерна. Испания становилась отныне союзником Франции. Австрия получила контроль над Испанскими Нидерландами (Бельгией), Миланом, Неаполем, Сардинией и Президией. В целом Австрия существенно усилила свои позиции в Европе, но упустила из-под влияния Габсбургов Испанию. Англия же резко укрепила свои позиции в колониях, поставила под свой контроль Португальскую морскую торговлю и необратимо опередила своего прежнего конкурента (хотя и союзника) Голландию, которая, будучи обескровлена войной, утратила свои позиции в колониях и перестала быть соперником Англии, превратившейся окончательно в единолично господствующую морскую мировую державу. В Новом Свете к Англии переходил контроль над Землей Руперта, Ньюфаундлендом, Акадией и частью острова Сент-Китс.

Согласно «Акту о престолонаследии» 1701 года, английский трон не могли занимать католики, что лишало прав династически более близкого претендента — Якова Стюарта. Поэтому после смерти королевы Анны, у которой не было потомков, престол унаследовал немец Георг I, положив начало Ганноверской династии. Показательно, что Георг I вообще не говорил по-английски.

При Георге I складывается новый стратегический союз — на сей раз между Англией, Голландией и Францией, направленный против Испании. Этот союз объединяет три европейские страны, более других продвинувшиеся по пути Модерна. Талассократические протестантские державы Англия и Голландия привлекли на сей раз на свою сторону Францию, которая после смерти Людовика XIV в 1715 году оказалась под управлением регента Филиппа II Орлеанского (1674 — 1723), имевшего виды на испанский трон. Позднее, в ответ на попытку испанцев отвоевать ряд территорий, потерянных при Утрехтском мире, к ним примкнула и Австрия.

Георгу I наследовал его сын Георг II (1683 — 1760), который был также ганноверским курфюрстом Священной Римской Империи.

При нем состоялось последнее восстание якобитов, попытавшихся восстановить династию Стюартов, но оно было подавлено. Во время войны за австрийское наследство (1740—1748) Великобритания Георга II поддержала Австрию, чтобы не допустить укрепления влияния Франции, что снова изменило баланс сил в Европе. Показательно, что в этой войне английский монарх в последний раз в истории лично участвует в ведении боевых действий во главе английской армии (в частности, в Деттингенском сражении). Символично также, что Англия в этой войне активно и откровенно использует финансовые рычаги, выводя на первый план экономические механизмы, а высшими целями открыто провозглашая достижение благоприятных позиций в мировой и европейской экономике — в первую очередь укрепления и развитие гегемонии в морской торговле. Враждебность между Францией и Англией в этот период возросла также из-за споров за колонии в Северной Америке.

При внуке Георга II Георге III (1738—1820) происходят важнейшие события в истории Европы: Великая французская революция, Наполеоновские войны, Война за независимость США и т.д.

В царствование Георга III Ганноверского в английских колониях Северной Америки по ту сторону Атлантики произошло важнейшее событие, означавшее появление *новой цивилизации* — северо-американской. В 1775—1783 годах вспыхнула Война за независимость, в ходе которой возникло новое Государство — Соединенные Штаты Америки (США), построенное на доведении до логических пределов самых радикальных, утопических, визионерских и эсхатологических версий английского пуританского протестантизма. Волны эмигрантов из Англии, основавшие на территории Северной Америки свои независимые поселения, создали предпосылки для создания общества нового типа, воплощающего в себе предельные версии пуританской утопии. Организовавшись в гибкую систему общин, колонисты подняли восстание против английского колониального правления и основали новое *англо-британское Государство* с доминанцией пуританской версии протестантизма и широкой демократической автономией — как в религиозной сфере (конгрегации), так и в политической (федеральные штаты).

Показательно, что в самой Англии многие виги (в частности, Э. Бёрк) поддерживали США как реализацию либерального прогрессистского проекта и пример для радикальных реформ в самой Англии.

В 1800 году к Великобритании официально присоединяется Ирландия, и название нового унитарного Государства отныне звучит как Объединенное Королевство Великобритании и Ирландии.

Великая Французская революция вызвала в Англии ужас, и даже наиболее последовательные сторонники модернизации — партия вигов, радикальные сторонники либерализма и пуританства — поддержали короля в войне против революционной Франции. В этом сказалось еще одно отличие англо-Модерна от франко-Модерна: английские реформаторы — даже самые крайние — предпочитали постепенность и плавность исторического процесса, причем одним из важных аргументов этой позиции (сформулированной критиком Французской революции английским либеральным консервативом Эдмундом Бёрком) было то, что резкость перехода дает шанс захватить политическую власть *ультраконсервативным* элементам, способным через указание на откровенные издержки и эксцессы революционеров сплотить вокруг себя противников всякой модернизации. Поэтому английская модернизация строго придерживается эволюционистской стратегии, являясь «консервативной модернизацией», и противостоит «модернизации революционной», ярким примером которой является Великая французская революция и особенно якобинство и террор. Показательно, что Бёрк был одним из выразителей позиции именно либеральных вигов, но развивая критику Французской революции, он сблизился с тори и заложил основу английского консерватизма, сочетающего в себе экономический либерализм и политический централизм. Изменение взглядов Бёрка не частный случай, но отражение глубокой идеологической тенденции: принципиальной идеи *эволюции*, составляющей сущность англо-Модерна, которую признают как английские прогрессисты, так и их оппоненты, либеральные консерваторы. Все различие состоит лишь в ритмике и скорости преобразований, относительно самой целесообразности, неизбежности и предопределенности которых и относительно их содержания никаких принципиальных разногласий между обеими партиями нет.

Участие Англии в войне против Франции в эпоху Революции логически перетекло в Наполеоновские войны, которые были направлены против Англии и той мировой системы, которую она воплощала в себе в XVIII — XIX веках. Наполеон геополитически продолжил линию Людовика XIV, который был жестким противником британского морского могущества и того курса, который возобладал в Англии окончательно после свержения Стюартов. Наполеон был классическим и ярчайшим представителем франко-Модерна, но при этом он ясно осознавал, что англо-Модерн представляет собой не просто конкурентную форму, но цивилизационную стратегию вообще не позволяющую континентальной Европе отстоять

свою независимую политическую идентичность, которую Наполеон националистически отождествлял с миссией Франции. В Наполеоне проявился тот самый «консервативный дух», пробуждения которого в ходе революционных изменений так боялся Эдмунд Бёрк. Поэтому битва Франции и Англии в наполеоновский период представляла собой смертельную схватку двух чудовищ Модерна — французского сухопутного Бегемота и английского морского Левиафана. И победа Англии означала — как и ранее разгром в Ла-Манше английским флотом Непобедимой армады — новый поворот европейской и мировой истории: окончательный триумф талассократии, морской торговой Империи, англо-Модерна — над альтернативной формой Модерна в лице буржуазно-централистской сухопутной Франции.

В последней трети XVIII века в Англии начинается стремительная промышленная революция, которая в первой половине XIX века приобретает глобальный характер, распространяясь на все остальные европейские страны и их колонии. В этот период происходит резонансное наложение развития эмпирических наук, продолжающего материалистическую и утилитаристскую тенденцию научной мысли Англии еще со времен Средневековья, и колониальных завоеваний последнего столетия (вывоз капитала из колоний и бесплатная рабочая сила рабовладельческого труда), что приводит к новой экономико-политической парадигме: *промышленному капитализму*.

Наследовавший Георгу III его сын Георг IV (1762 — 1830) по факту правил Объединенным Королевством гораздо раньше момента официальной интронизации, так как его отец страдал припадками безумия и с 1811 года был вынужден находиться под контролем сына-регента. При его регентстве (1811 — 1820) в Англии процветает романтическая литература и поэзия, творят Кольридж, Байрон, Китс, Шелли и т.д. Складывается философия и стилистика дендизма (Джордж Браммел). Дендизмом отличался и сам принц-регент, и будущий король. Будущий Георг IV по сути единолично правил Англией в период Наполеоновских войн, поэтому победа над Наполеоном вполне может приписана его заслугам. При нем же происходит бурный расцвет промышленного капитализма и мировой морской торговли.

Став королем официально после кончины своего отца, Георг IV продолжил править страной в том же стиле, а после его смерти на смену ему пришел его брат Вильгельм IV (1765 — 1837), ставший последним мужским правителем Ганноверской династии. При нем в Британской Империи начался процесс отмены рабства, которое было окончательно упразднено лишь в 1838 году.

После смерти Вильгельма IV ему наследовала его племянница королева Виктория (1819—1901), на которой династия Ганноверов прерывается, а Англия вступает в XX век.

Спекулятивное масонство: Град Подземный

С XVIII века широкое распространение в Англии, а из нее и во всей Европе, получает течение спекулятивного масонства, начало которому положили реформы древних цеховых организаций средневековых строителей (каменщиков) и компаньонов, предпринятые в 1717 году двумя англичанами — кальвинистским пастором французского происхождения, чьи родители бежали в Англию из Ля-Рошели, бастиона французского протестантизма, Джоном Теофилом Дезагюлье (1683—1744) и Джеймсом Андерсоном (1679—1739), священником шотландской Пресвитерианской церкви. Дезагюлье был учеником и последователем Ньютона. Масонские легенды обычно подчеркивают древние истоки масонских лож, и действительно, оперативное масонство (связанное собственно со строительной профессией) и ряд обрядов, символов, знаков и доктрин алхимико-герметического толка явно сложились в средневековую эпоху. Однако мистико-философским и этико-политическим течением, объединяющим правящую элиту европейских стран, включая как аристократию, так и крупную буржуазию, масонство стало только в начале XVIII века. Первым документально зафиксированным свидетельством участия антиквара и аристократа, а не строителя или архитектора, в масонских ложах еще в середине XVII века, был, как мы видели, случай Элиаса Эшмола, поклонника розенкрейцеровских теорий, но в полной мере запротоколированную историю европейского масонства мы можем достоверно проследить только вплоть до инициативы Дезагюлье и Андерсона с начала XVIII века. Чем было оперативное масонство на самом деле до этой реформы, составить объективное представление довольно трудно. Именно два английских кальвиниста (французского и шотландского происхождения) Дезагюлье и Андерсон создали то, что с тех пор известно как масонство. Они разработали первую масонскую Конституцию, определяющую основные формы организации лож, ритуалы, систему иерархий, посвящения, градусов и т.д. Первый текст «Конституции Андерсона», в котором перечисляются основные принципы масонства, появился в 1723 году.

При этом помимо традиций оперативного масонства, на которые они, безусловно, опирались, первые спекулятивные масоны обильно черпали идеи из:

- *протестантской теологии* (в первую очередь индивидуализм, критичность к католицизму, эсхатологическое мессианство);
- *герметизма и алхимии* (метафору превращения обычных металлов в золото как образ социального и исторического прогресса);
- *рыцарских орденов* (обращение к Крестовым походам, гербам и эмблемам);
- *европейского рационализма, эмпиризма и деизма* (прогресс наук, замена догматического подхода философским);
- *учения Иоахима де Флора о «Третьем Царстве»* (откуда берут свои истоки идеи социального и политического прогресса);
- *возрожденческого неоплатонизма* (прежде всего в его наиболее имманентных и натуралистических версиях);
- *христианской каббалистики* (позднее смкнувшейся с иудейской каббалой, которая на первых этапах была исключена, а сами евреи в масонские ложи не допускались);
- *политического парламентаризма и демократии* (как в умеренном ключе, с поддержкой просвещенной монархии, так и в радикальном, с требованием установления Республики).

Если мы внимательно взглянем в эти черты раннего спекулятивного масонства, то легко увидим результирующие формулы тех тенденций, которые составляли сущность английского Возрождения и Реформации, сведенные к упрощенным и чеканным формулам. Но Возрождение и Реформация были парадигмальным переходом от Средневековья к Модерну, от общества Традиции к Новому времени. Масонство как спекулятивное масонство XVIII века, а только это явление, строго говоря, и следует называть масонством, чтобы не впасть в анахронизм или вульгарные мистификации (как самих масонов, так и их противников), было *подведением итогов переходного периода английского историала и окончательным оформлением стратегической программы будущего*. Именно поэтому оно появляется в начале XVIII века вместе с Ганноверской династией в эпоху правления Георга I, когда в историале Англии мы говорим уже больше не о переходном периоде, а о *наступившем Модерне*. Средневековье заканчивается с Тюдорами. Их правление, а также Стюарты и религиозные войны составляют переходный этап (Возрождение и Реформация). Ганноверы же уже принадлежат Модерну, и их правление длится до XX века, когда Модерн сам вступает в интенсивную фазу критического переосмысления своих основ и постепенно начинается смещение к Постмодерну. Английское масонство (как источник всего европейского масонства) появляет-

ся именно в начале Ганноверской династии и становится важнейшим институтом классического Модерна, во многом предопределяющим политическую, интеллектуальную, религиозную, философскую, научную и культурную деятельность последующих эпох. Масонству, начавшемуся с довольно скромной инициативы двух кальвинистов, суждено было стать самым влиятельным институтом европейской и колониальной политики классического Модерна, оказавшим решающее влияние на политическую и культурную элиту всей Европы. Причина такого грандиозного успеха и глобального распространения заключалась в том, что, с одной стороны, масонство опиралось на те культурные и идейные течения, которые уходили корнями в ранние исторические эпохи, а с другой — в том, что оно емко и внятно формулировало сам дух времени, давая четкий образ того, к чему осуществляется переход от Средневековья с его классическим набором институций, практик, учений и ценностей. За XVI — XVII века в Англии и в Западной Европе в целом сложилось устойчивое представление, что старый порядок заканчивается, что Средневековье, католичество и классическая версия сословного общества не соответствуют ожиданиям и потребностям европейского населения. Но мало кто был способен придать этому критическому и подчас откровенно апокалиптическому настроению позитивный характер, указать цели и ориентиры, сформулировать созидательные и оптимистические горизонты, с эволюционным сохранением некоторых декоративных элементов и видимостью преемственности прошлому. Масонство взяло на себя все эти функции, став закрытой структурой, в чем-то аналогичной Католической церкви в Средневековье, с ее духовной ориентацией, наднациональным характером (стоящим над светской властью монархов), системой общеевропейских образовательных и научных центров (католические университеты), элитарным характером ее членов (клира), считающихся представителями Града Небесного в Граде Земном. Масонство замещало собой Католическую церковь, но не прямо, как в случае многочисленных протестантских деноминаций и конгрегаций, а косвенно, предлагая вступать в него представителям любых конфессий с тем, чтобы постепенно включить в свой состав критическую массу представителей европейской элиты. Но если Католическая церковь мыслила себя как Град Небесный, то масонство было, скорее, его обратной проекцией, «Градом Подземным» или «Градом Подводным».

В 1717 году Дезаголье и Андерсон учредили первую Великую Ложу. До этого существовали отдельные масонские ложи, причем все они на ранней стадии масонской истории фиксируются исклю-

чительно в Шотландии и Ирландии, и более того, в саму Ирландию они были занесены именно из Шотландии. Поэтому предысторию спекулятивного масонства следует искать в Шотландии XVII века, в эпоху становления шотландского пресвитерианства в контексте шотландской Реформации. Этот этап отражен в уставах ранних лож оперативного масонства, самый ранний из которых «Поэма Региуса» (в стихотворной форме) датируется официально 1390 годом, но, скорее всего, написан во второй четверти XV века. Этот устав сообщает о происхождении братства каменщиков от Эвклида, который изучил основы строительного искусства и передал их жрецам Древнего Египта. Далее идет описание семи свободных искусств (логики, грамматики, риторики, арифметики, геометрии, музыки и астрологии), которые необходимо знать строителю, причем в первую очередь обращается внимание на геометрию. В Англию, согласно этой поэме, каменщики прибывают в X веке при короле Этельстане (около 894 — 939) и основывают при его благословении свою первую ложу в Йорке. Другой ранний манускрипт, где говорится об оперативном масонстве (манускрипт Мэтью Кука), датируется также серединой XV века, и в нем излагается иная версия легенды, где действует не Эвклид, а библейский Ламех и его дети, первооткрыватели профессий — Иабал — геометрии, он и стал первым каменщиком, Иубал — музыки, Тубалкаин — металлургии, а дочь Наама — ткачества. Они нанесли все знания и секреты мастерства на две колонны (Якин и Боаз), которые пережили великий потоп и великий пожар. Позднее одну из колонн нашел Пифагор, а другую Гермес. Далее, они перешли во владение Нимрода, архитектора Вавилонской башни, да затем — к Аврааму и Моисею, который научил этим знаниям египтян, и в частности, Эвклида (здесь легенда совпадает с «Поэмой Региуса»). Вместе с евреями две колонны попадают в Палестину и находят свое место в Храме Соломона. Оттуда они в христианский период оказываются во Франции, а затем св. Альбан приносит их в Англию. В эпоху короля Этельстана эти колонны снова находят, и сам король посвящает своего сына принца Эдвинна в искусство каменщиков (никаких подтвержденных упоминаний о существовании такого принца в английских хрониках не содержится).

Первая Великая Ложа была создана на основании четырех старых (обычных) лож в Лондоне 24 июня 1717 года. Первым Великим Мастером был малоизвестный Энтони Сэйер (ок.1672 — 1741), а затем его сменил аристократ Джордж Пейн (ок.1685 — 1757), после чего Великими Мастерами уже сложившегося спекулятивного масонства становились исключительно представители высшего английского общества и часто королевской крови.

Рост влияния и популярности собственно английского масонства вызывал реакцию в Шотландии и Ирландии, где существовали отдельные ложи оперативных каменщиков. В 1741 году ирландским буржуа Лоренсом Дермотом (1720 – 1791) в Дублине была основана альтернативная Великая Ложа, которая, по словам ее основателей, опиралась на более древние хартии и институты, чем Лондонская Великая Ложа, обвиненная ирландскими масонами в «модернизме». Но и эта ирландская Великая Ложа, на самом деле, была столь же модернистской по сути, поскольку представляла собой спекулятивное масонство и принимала в свои ряды аристократов; собственно, каменщиков там, как и в лондонской ложе, практически не осталось. К этой дублинской Великой Ложе примкнули многие ложи Ирландии и Шотландии. В конце концов, обе Великие Ложи стали сближаться друг с другом (особенно после смерти Дермота), и в 1813 году на их основании была создана Единая Великая Ложа Англии, во главе которой встал граф Август Фридерик Сассекский (1773 – 1843).

Эмпирическая Империя Карфагена

Главным инструментом глобального распространения английской модели по спирали «хартленда Локка» стала всемирная морская Империя, начало которой положило в XVI веке создание Англией морского флота. Его основателями были пираты (вице-адмирал Ф. Дрейк, Х. Гилберт, адмирал Дж. Хокинс т.д.), получавшие у английских монархов торговые патенты на монополию в морской торговле и промышленявшие работоторговлей, грабежом и нападениями на испанские суда и колонии, а идейным вдохновителем ранней Елизаветинской талласократии был, как мы видели, мистик, астролог и визионер Джон Ди.

Борьба с Испанией закалила английских пиратов и превратила их в более или менее организованную силу, которой покровительствовало в полной мере английское Государство, извлекавшее из этого политические, экономические и стратегические дивиденды. До начала XVII века у Англии почти не было колоний, и ее стратегия состояла лишь в пиратских рейдах на колонии, основанные испанцами. Если испанцы строили свою колониальную Империю по образцу иберийской политической системы и тратили много сил на отстраивание социально-политических механизмов, то на первом этапе английский флот, которым официально руководили такие персонажи, как знаменитый пират Фрэнсис Дрейк, получивший звание «вице-адмирала» Британской короны, был полностью свободен от каких бы то ни было конструктивных забот и делал ставку на

чисто эксплуататорскую стратегию: захват мирных торговых судов, ограбление колониальных береговых городов, морской рэкет, отлов черной живой силы в Западной Африке и ее перепродажа. Эта ставка на активных маргиналов и пассионарный преступный элемент оказалась успешной, и в 1588 году произошло решающее событие в англо-испанском противостоянии за контроль над Мировым океаном: гибель испанской «Непобедимой армады».

После заключения выгодного для Англии мира с Испанией в 1604 году королем Яковом I Англия начинает строить свою собственную колониальную Империю, частично сохраняя brutальные стратегии раннего пиратского этапа, но параллельно развивая и собственно морскую торговлю и основывая колониальные поселения для эксплуатации местного населения (часто методами прямого геноцида — как в случае истребления индейцев Северной Америки или коренных жителей Индии) и вывоза в метрополию ресурсы.

Колонизация англичанами вновь захваченных территорий отличалась следующими чертами:

- ориентацией на немедленное извлечение прибыли за счет эксплуатации местных ресурсов;
- полным игнорированием традиций и культурного кода тех народов, среди которых оказывались переселенцы;
- созданием структур жесткой колониальной администрации, либо напрямую издающей указы, либо подкупающей местную элиту и стравливающей между собой этносы и кланы оккупированных земель;
- установлением рабовладения — социально-экономической практики, которой в Европе не было с начала Средних веков, а на расовой основе не было и в Средиземноморской античности (это касается в первую очередь американских колоний Великобритании);
- сохранением альянса трех сил — английского Государства, пиратского разбойничьего флота и частных торговых компаний, этот альянс предопределил социальный характер Британской Империи и даже ряд характерных черт постколониальных обществ — торговый строй, политический империализм и грабительские агрессивные практики;
- основным социальным типом, заселявшим британские колонии на уровне масс были преступники разного рода, представители радикальных эсхатологических сект, религиозные фанатики и социальные маргиналы, искатели приключений и т.д.; если временная колониальная администрация состояла

из английской знати, то среднее население колоний представляло собой набор разнородных социальных отбросов, маргиналов и людей не в ладах с законом.

Влияние и масштаб Британской Империи с XVII по XX век непрерывно росли параллельно с получением некоторыми колониями независимости, что, однако, чаще всего оставляло их в контексте общего имперского и постимперского британского цивилизационного пространства — в XIX веке это было оформлено как Содружество наций, *Commonwealth*. В 30-е годы XX века Британская Империя включала в себя около $\frac{1}{4}$ всей суши. Эта Империя по своему размаху и могуществу превосходила все существовавшие ранее исторические Империи. Система миропорядка, в центре которого стояла Британская Империя, так или иначе контролировавшая все основные геополитические процессы в мировом масштабе, получила название *Pax Britannica*.

Параллельно расширению Британской Империи распространялось влияние цивилизационного *англо-британского культурного типа в версии Нового времени*. Это выражалось в том, что колониальная администрация закладывала основные принципы политико-социальной системы, философии, естественно-научной картины мира в колониях, исходя из той парадигмы, которая сложилась в самой Англии в Новое время. Так как Британская Империя — это явление строго Нового времени (в отличие от традиционных священных Империй древности), то ее имперская идеология была не «священной», а именно «профанической», ее миссия состояла не столько в распространении религии (пуританской версии христианства), сколько в проекции на гигантские социально-исторические просторы атеистического по сути, механицистского, научно-материалистического мировоззрения. Если кое-где можно в ходе колонизации встретить протестантских проповедников, то их функция по «христианизации язычников» состояла преимущественно в разрушении местных традиций и обрядов и в подготовке части колониальных обществ к восприятию европейской (конкретно, англо-саксонской) формы мировоззрения Модерна (тем более что сам протестантизм представляет собой наиболее модернизированную версию христианства, теснее всего связанную с буржуазным секулярным обществом¹).

Pax Britannica, с геополитической точки зрения, корректнее всего было бы уподобить Карфагенской Империи — основные цивили-

¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.

зационные черты совпадают: ставка на колонизацию прибрежных территорий, плутократия, доминация торгового флота и т.д. То, что борьба Рима и Карфагена была столкновением двух типов цивилизаций — романской (индоевропейской, героической, средиземноморской в греко-римском, солярном, аполлоническом смысле) и финикийской (семитской, торговой, материальной, кибелической), кладет в основу всего метода классическая геополитика (Х. Макиндер, Н. Спикмен, К. Хаусхофер, К. Шмитт и т.д.¹). Рим считается в геополитике типичным хрестоматийным примером «цивилизации Суши», Карфаген — «цивилизации Моря». Если обратиться к философской версии геополитики у Прокла, трактовавшего диалог Платона «Государство», где речь шла об Атлантиде, можно легко опознать в Британской Империи именно образ *Атлантической Империи*, то есть ярчайшее выражение «цивилизации Моря», которую Прокл однозначно отождествлял с титанами (об этом мы говорили в первой книге «Ноомахии»²).

Со своей стороны тот же цивилизационный дуализм подчеркивает в культурно-религиозном контексте английский писатель и мыслитель Гилберт Честертон (1874 — 1936), назвавший «пунические войны» между Римом и Карфагеном «схваткой богов и бесов»³. Боги были на стороне героического Рима, бесы — на стороне торгового Карфагена. В своей ироничной и трагичной манере Честертон явно проводит параллели между Карфагеном и современной ему Англией.

Глубоко практические, отнюдь не поэтичные люди любили полагаться на страх и отвращение. Как всегда в таких случаях, им казалось, что темные силы свое дело сделают. Но в психологии пунических народов эта странная пессимистическая практичность разрослась до невероятных размеров. В Новом городе, который римляне звали Карфагеном, как и в древних городах финикийцев, божество, работавшее «без дураков», называлось Молохом; по-видимому, оно не отличалось от божества, известного под именем Ваала.

Римляне сперва не знали, что с ним делать и как его называть; им пришлось обратиться к самым примитивным античным мифам, чтобы отыскать его слабое подобие — Сатурна,

¹ Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2011.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. Т. 1. М.: Академический проект, 2014.

³ Честертон Г.К. Вечный Человек // Честертон Г.К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. Эссе. СПб.: Амфора, 2000. С. 111.

пожирającego. Но почитателей Молоха никак нельзя назвать примитивными. Они жили в развитом и зрелом обществе и не отказывали себе ни в роскоши, ни в изысканности. Вероятно, они были намного цивилизованней римлян. И Молох не был мифом; во всяком случае, он питался вполне реально. Эти цивилизованные люди задабривали темные силы, бросая сотни детей в пылающую печь. Чтобы это понять, попытайтесь себе представить, как манчестерские дельцы, при бакенбардах и цилиндрах, отправляются по воскресеньям полюбоваться поджариванием младенцев»¹.

В этом смысле Британская Империя (и, соответственно, *Rex Britannica*) была, по версии Честертона, типичной «Империей бесов».

С другой стороны, если пользоваться терминологией Р. Генона, то это была Империя «современного мира», Модерна, ведущая борьбу с традиционными обществами, которые были главными объектами колонизации, и конкурирующая с другими обществами Модерна, которые, однако, уступали Великобритании либо в интенсивности и чистоте парадигмы цивилизации Моря (Голландия), либо в масштабах (Франция, позднее Италия), либо в том, что к Модерну в них примешивались некоторые элементы обществ Традиции (Испания, Португалия, Российская Империя, Германия). Поэтому именно Великобританию, а также колониальное распространение англосаксонской культуры, науки, философии, политической и экономической системы в планетарном масштабе можно отождествить с империалистической версией Модерна, с агрессивным и глобальным силовым — прямым и косвенным — навязыванием своей парадигмы всему человечеству.

Можно назвать *Rex Britannica* планетарной «спиралью Модерна» или «спиралью Ньютона/Локка». Везде, где появлялись агенты Британской Империи — политические, торговые, гуманитарные, разведывательные, культурные и т.д., мы имели дело с носителями вполне определенной и эксклюзивной, универсалистской, этноцентрической картины мира, жестко навязываемой всем остальным народам и культурам.

Становление Британской Империи по времени и по смыслу совпадает с промышленной революцией и созданием мировой капиталистической системы. Связь между освоением Мирового океана и изобретением паровой машины, а затем и распространением зоны

¹ Честертон Г. К. Вечный Человек. С. 115.

«свободной торговли» (в интересах Англии) ясно выразил немецкий геополитик и философ Карл Шмитт. Он писал:

Индустриальная революция происходит из Англии XVIII столетия. Какова была историческая ситуация на этом острове в то время? Англия была островом, отделившимся начиная с XVII века от европейского континента и сделавшим первые шаги к чисто морскому существованию. Это с исторической точки зрения является для нас самым существенным. Все остальное — лишь надстройка, суперструктура. Какое бы внешнее событие мы ни выбрали в качестве окончательного шага к чисто морскому существованию, — захват Ямайки Кромвелем в 1655 году, окончательное изгнание Стюартов в 1688 году или европейский мир в Утрехте в 1713 году, — главным является следующее: один европейский народ начиная с определенного момента перестал считать остров, на котором он жил, частью несколько удаленной европейской Суши и осознал его как базу для чисто морского существования и для морского господства над мировым океаном. Начиная с XVI века Англия вступила в эпоху великих географических открытий и принялась отвоевывать колонии у Португалии, Испании, Франции и Голландии. Она победила всех своих европейских соперников не в силу морального или силового превосходства, но лишь исключительно из-за того, что сделала решительный и бесповоротный шаг от твердой Суши к открытому Морю, и в такой ситуации отвоевывание сухопутных колоний обеспечивалось контролем над морскими пространствами.

Это был одноразовый, неповторимый, исторический ответ на столь же одноразовый, неповторимый исторический вызов, на великий вызов века европейских географических открытий. Впервые в известной нам истории человечества возник вызов, относящийся не только к конкретным рекам, берегам или внутриматериковым морям; впервые он имел планетарный, глобальный характер. Большинство европейских народов осознали этот вызов в континентальных, сухопутных терминах. Испанцы создали свою гигантскую за-океанскую Империю; при этом она оставалась сущностно сухопутной и строилась на обширных материковых массах. Русские оторвались от Москвы и завоевали гигантскую страну — Сибирь. Португальцам, несмотря на их удивительные достижения в мореплавании, также не удалось перейти к чи-

сто морскому существованию. Даже героический эпос эпохи португальских открытий, «Лузиады» Комоенса, говорят об Индийском океане по сути почти так же, как Эней Вергилия говорит о Средиземном море. Голландцы первыми пустились в глобальные морские авантюры и долго оставались в авангарде. Но база была слишком слабой, укоренность в политике сухопутных держав слишком глубокой, и после заключения мира в Утрехте в 1713 году Голландия окончательно была привязана к Суше. Французы вступили в двухсотлетнюю войну с Англией и в конце концов проиграли ее. Англию континент особенно не беспокоил (*the least hampered by the continent*), и она окончательно и успешно перешла к чисто морскому существованию. Это создало непосредственные предпосылки для индустриальной революции.

Бывший некогда европейским остров отбросил традиционную, сухопутную картину мира и начал последовательно рассматривать мир с позиции Моря. Суша как естественное жизненное пространство человека превратилось в нечто иное, в берег, простирающийся вглубь континентальных просторов, в *backland*. Еще в XV веке во времена Орлеанской девы английские рыцари, подобно рыцарям других стран, в честном бою добывали себе трофеи. Вплоть до XVI столетия англичане были овцеводами, продававшими шерсть во Фландрию, где из нее делали ткани. И этот народ превратился в нацию «пенителей морей» и основал не только морскую, но океаническую, мировую Империю. Остров перестал быть отдельно расположенным фрагментом Суши и превратился в Корабль, лежащий на якоре вблизи континента¹.

Встав на сторону Моря, Великобритания встала на сторону Модерна, со всеми заложенными в его парадигме особенностями. Оказавшись в материальной Вселенной Ньютона, англосаксы принялись реализовывать заветы Ф. Бэкона и покорять мир, природу, вещества, континенты через прямое материальное могущество. Поэтому успехи в господстве над материей — развитие промышленного производства и появление первых паровых машин, станков и т.д. — и успехи в господстве над Океаном в случае Великобритании оказались семантически, онтологически, а не только хронологически, *связаны*. Индустрия как таковая, «раскрепощенная техника» (О. Шпенглер),

¹ *Шmitt К.* Планетарная напряженность между Востоком и Западом и противостояние Земли и Моря // *Элементы*. 2000. № 8.

промышленная революция как тенденции экономического развития в контексте цивилизации разворачивались параллельно строительству мировой морской Империи. И обе стороны отражали особую конфигурацию цивилизационного начала. В этой конфигурации в терминах Ноомахии мы без труда узнаем по всем признакам и отличительным чертам — черный Логос Кибелы. Входя под юрисдикцию Океана, становясь на его сторону, англичане осуществили судьбоносный выбор, однозначно и осмысленно оказываясь на стороне титанов. Это был недвусмысленный выбор Карфагена.

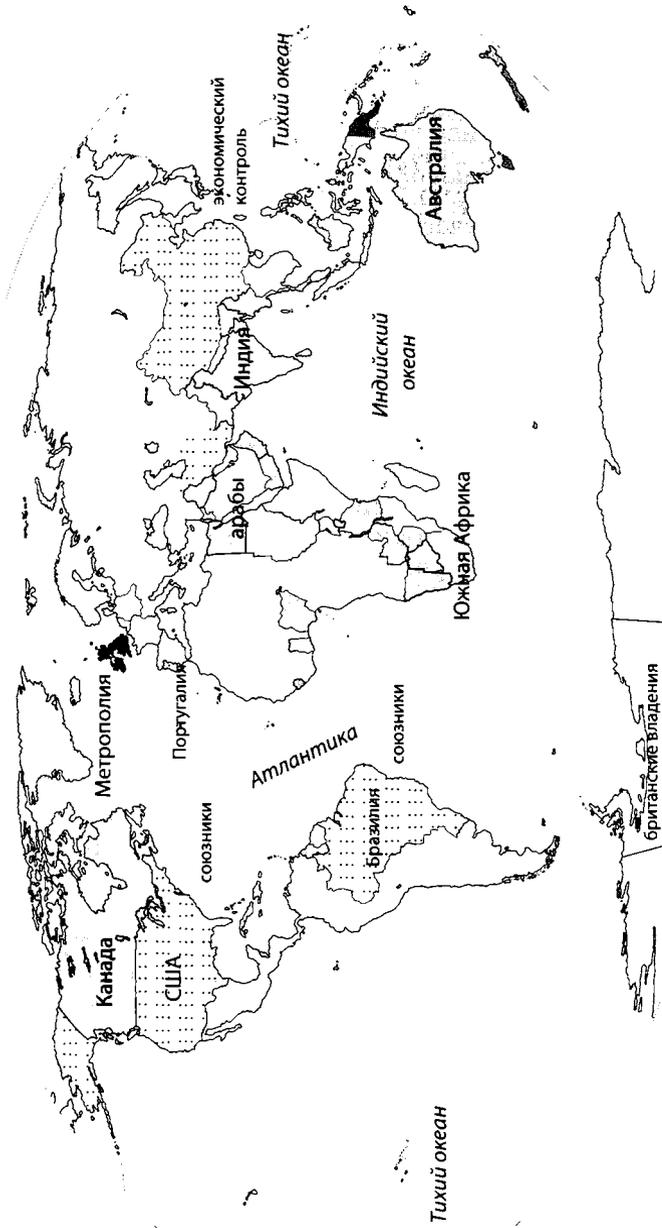
Структура колониальных владений Англии

Под контролем Англии в эпоху XVII—XIX веков оказались огромные колониальные владения во всех частях света: Северная Америка, многочисленные колонии в Африке, Индия, Австралия, протектораты в Малайзии и подконтрольные зоны в Антарктике. Все колонии управлялись из метрополии, но на разных условиях. США в ходе борьбы за независимость вообще получили свободу и самоуправление, став полностью самостоятельным от Англии Государством. Канада, как и Австралия, остается английским доминионом вплоть до настоящего времени, хотя в XX веке и особенно во второй его половине зависимость от Лондона была довольно формальной, и Канада, и Австралия, по сути, представляют собой суверенные национальные Государства. Тем не менее с культурной точки зрения и с точки зрения геополитических приоритетов все территории бывших колоний в той или иной степени остаются под решающим воздействием английской идентичности и в значительной степени английской геополитики. Элиты этих стран, как правило, англофоны и получают английское образование, а политические системы копируют английские образцы. То же самое касается и экономического уклада, культурных кодов и ценностных систем. Имперское наследие Британии сказывается во всех ее бывших колониальных владениях в полной мере вплоть до сегодняшнего дня.

Главными зонами английских колоний были США, Канада, Австралия, Британская Индия и Южная Африка. Эти огромные территории являлись стратегическим плацдармом англо-британского планетарного господства, так как представляли собой ключевые пространства мирового океана, необходимые для контроля над всей территорией земли. Английская Империя была по-настоящему глобальным явлением, и все остальные территориальные владения в Европе, Евразии и на других континентах были обречены на локальную геополитическую автономию, а выход на планетарный

уровень заведомо блокировался владычицей морей. Так, Англия постепенно ограничила размах испанской колониальной Империи, которая на первом этапе в XVI—XVII веках была наряду с португальской несопоставимо масштабнее. Эффективно противостояла Франции в Африке и Северной Америке (Канада), сдерживала сухопутную экспансию России в Азию, заперла на континенте Германию, позднее других европейских держав вступившую в борьбу за колонии, отвоевала у голландцев (буров) контроль над Южной Африкой. В Средиземноморье Англия поддерживала египетских султанов, постепенно стремившихся освободиться от влияния Османской Империи, и в целом сконструировала арабский национализм — особенно в Саудовской Аравии, Йемене, Сирии и Ираке. Территории от Ближнего Востока через Судан, Уганду, Кению, Танзанию, Замбию, Зимбабве, Ботсвану и Намибию вплоть до Южной Африки были полностью под контролем англичан. Индия и Малайзия позволяли контролировать Индийский океан. Австралия, Новая Зеландия, Новая Гвинея и острова Полинезии обеспечивали контроль над Тихим океаном. Канада и союзные Англии США были форпостом в Северной Америке. Британская Гайана и Белиз в Центральной и Южной Америке. При этом союзные отношения с Португалией и, соответственно, с ее южно-американской колонией Бразилией, обеспечивали англичанам и стратегическую базу в Южной Атлантике. Кроме того, Англия через протестантские страны — Голландию, Швецию и Пруссию — имела надежный доступ в Балтийское море и господствовала в Северном.

Показательно, как складывалось английское господство в Индии. На первых порах речь шла только о торговле, и контрагентом Англии выступала Британская Ост-Индская компания, учрежденная в 1600 году еще при Елизавете как частная чисто коммерческая инициатива. Но как и в случае Карфагена *торговля была средством политического завоевания*, а частные интересы торговых домов были основой имперского владычества. Поэтому Британская Ост-Индская компания с самого начала приобрела политические функции и стала инструментом фактического подчинения всего Индийского субконтинента. На протяжении XVII века фактории компании постепенно множились, распространяясь по береговой зоне Индии, время от времени сталкиваясь с сопротивлением местных князей. Особенно мощным было противодействие Империи Великих Моголов, которых англичанам на первом этапе одолеть не удастся. Вместе с тем существенной была конкуренция Ост-Индских компаний и других европейских колониальных стран, действующих теми же талассократическими методами — особенно голландцев, так же как



Структура Британской Империи в период расцвета

и англичане (причем еще до них, вслед за генуэзцами и венецианцами), принявших строить морскую торговую державу Карфагенского типа.

В XVIII веке на базе разросшихся владений Ост-Индской компании формируется полноценная колониальная армия, и в 1757 году генерал Роберт Клайв (1725–1774) наносит сокрушительное поражение бенгальскому правителю Сираджу ад-Даула. Вскоре после этого в 1764 году Клайв назначается первым британским губернатором Бенгалии. Несколько позднее, в 1773 году, в Калькутте образуется общее для всей Индии колониальное руководство в лице генерал-губернатора Уоррена Гастингса (1732–1818). Клайв и Гастингс считаются основателями Британской Индии. Постепенно власть генерал-губернатора расширяется на все большие территории Индии, часть которых переходит под прямое британское управление, а другая часть представляет собой зависимые от англичан экономически и политически, но формально «независимые» княжества во главе с индийскими раджами. После восстания сипаев в 1858 году, доведенных до полного отчаяния британским гнетом, королева Виктория провозглашает себя «Императрицей Индии», а генерал-губернатор возводится в чин «вице-короля» Индии. Индия остается британской колонией вплоть до 1947 года, когда получает независимость. Но и после 1947 года титул генерал-губернатора продолжал существовать в Индийском Союзе до 1950 года, а в Пакистане (мусульманской части Северной Индии) — до 1956 года. И в этот период генерал-губернаторы назначались британскими монархами.

Даже после того, как Британская Империя прекратила свое существование, она сохранила свое влияние в глобальном масштабе через серию слоев, напрямую связанную с картографией имперского владычества. Все те территории, которые входили в состав Британской Империи как ее колонии или были ее тесными союзниками, представляют собой до сих пор зоны, где прочнее всего укрепился сам стиль английской торгово-морской талассократически-демократической цивилизации. Это проявляется на следующих уровнях:

- распространение английского языка (англофония);
- талассократия в геополитической ориентации;
- прочная доминация либеральной идеологии;
- политическая парламентская демократия английского образца;
- абсолютизация свободного рынка и фритрейдерства, капитализм;
- преобладание утилитаризма как ценностной системы;

- убежденность в универсальности технического развития и прогресс;
- культурный расизм евроцентристского образца (Запад как высшее проявление цивилизации, а остальные культуры как варварство и дикость);
- европоцентристская и англоцентристская ориентация элит;
- ведущие позиции в обществе масонских лож, формирующих правящий класс.

Эти идеологические, политические, экономические и культурные особенности характерны для всего пространства, когда бы то ни было находившегося под контролем Британской Империи, вплоть до настоящего времени, что показывает наглядно масштаб влияния англо-британской цивилизации на судьбы всего человечества. В этом уникальность и глобальность миссии нового Карфагена.

Влюбленный в ум и доверяющий чувствам

Джордж Беркли: Сэр Духовный

Ирландский философ, епископ Ирландской церкви Джордж Беркли¹ (1685 – 1753) считается фигурой, принадлежащей к англо-ирландской культурной традиции. Поэтому, несмотря на его ирландское происхождение и довольно четко выраженную кельтскую стилистику его оригинального философского учения, его часто относят к английской философии.

С точки зрения структуры его учения Беркли находится в оппозиции английскому номинализму и особенно идеям Ньютона и Локка, полностью опровергая их базовые метафизические установки. Но поскольку Локк и Ньютон являются символическими фигурами англо-британской рациональности в период перехода к Модерну («спираль Локка/Ньютона»), то можно заключить, что Беркли является как раз анти-английским и антимодернистским мыслителем, но в то же время тесно связанным с английской философией своего времени, которой он постарался дать фундаментальную метафизическую отповедь. Так, в своей работе «Три диалога Гиласа и Филонуса»² главные персонажи, в которых легко узнать самого Беркли и его оппонентов (Ньютона/Локка), носят выразительные имена — Hylas, от греческого ὑλη, означает «Материальный», «Сэр Материя», и Philonous, от греческого φίλος, друг и νοῦς, ум, дух, то есть «Любящий Дух», «Сэр Духовный». Сам Беркли ясно отдает себе отчет в ноологической парадигме, которую он рассматривает. С одной стороны, перед ним картина английского материализма, эмпиризма и имманентизма. Это позиция «Сэра Материи», Гиласа, который воплощает в себе парадигму англо-Модерна. В нем воплощается вся долгая традиция Логоса Кибелы, которую мы прослеживали в Англии с эпохи раннего Средневековья и которая достигает своей кульминации в Английской революции и последующей за ней модерни-

¹ Беркли Дж. Сочинения. М.: Наука, 1978.

² Berkeley G. Three Dialogues between Hylas and Philonous. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1979.

зации (англо-Модерн). Сам Беркли как «Сэр Духовный» выступает с противоположной ноологической позиции, утверждая в самом своем символическом имени «любовь к Нусу» (νοῦς), недвусмысленно указывая на свою собственную позицию в Ноомахии — на стороне солярного олимпийского патриархального духа. Позиции Филонуса повторяют основные идеи, изложенные в раннем труде Беркли «Трактат о началах человеческого знания»¹. Главной мыслью Беркли является утверждение, что *миру для того, чтобы быть, необходимо быть замеченным*. Иными словами, Беркли постулирует необходимость «свидетельствующего присутствия», которое есть фундаментальная и первичная инстанция бытия. Эту инстанцию он называет умом (mind), интерпретируя его как греческий νοῦς. Ум, по Беркли, есть нечто универсальное, что в полной мере присуще только Богу, Который и есть абсолютный Свидетель сущего и Который делает сущее сущим фактом Своего свидетельства. Но в то же время человек как существо, наделенное умом, *соучаствует* в уме и так же, как *вид*, выполняет функцию *свидетельствования*. *Человек есть в той степени, в которой он замечает, а мир есть в той степени, в которой он является замеченным*.

Такой подход Беркли радикально противопоставляет английскому эмпиризму, во всех его формах, — начиная с номинализма. Беркли настаивает на том, что ни материи, ни материальных предметов самих по себе, как предшествующих акту восприятия, *не существует*. Поэтому свое учение он называет «имматериализмом». Согласно ему, все свойства вещей — и вторичные, и даже первичные — проистекают из факта мыслящего свидетельствования и являются не собственностью их самих, но проекцией «ума». По Локку, вторичные качества — субъективны, а первичные принадлежат самому объекту. По Беркли, и те и другие относятся к природе ума. Тем самым Беркли отвергает принципиальный дуализм, лежащий в основании метафизики Нового времени (например, у Декарта), но также и томистскую гносеологию, понимающую акт познания как работу с фантазмом вещи, внутри постигающего рассудка.

Логика Беркли станет понятной, если обратиться к традиции *радикального неоплатонизма*, и особенно к линии немецкого доминиканца Дитриха фон Фрайберга и его толкованию «активного интеллекта» (νοῦς ποιητικός) Аристотеля². Дитрих фон Фрайберг отличает «активный интеллект» (νοῦς ποιητικός) от «пассивного интеллекта»

¹ Berkeley G. Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Indianapolis: Bobbs-Merrill. Bobbs-Merrill, 1970.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

(*νοῦς παθητικός*). «Пассивный интеллект» имеет дело с вещами, как с чем-то, что находится вне его и что он воспринимает в себя. При этом томизм трактует пассивность этого интеллекта как зависимую позицию от внешней вещи, чья реальность обеспечена актом творения Богом. Дитрих фон Фрайберг, со своей стороны, утверждает, что «пассивный интеллект» пассивен не перед лицом вещи, но перед лицом «активного интеллекта», который действует *изнутри* него, из той тайной части человеческой души, которую бл. Августин называет *abditum mentis*. Именно этот активный интеллект и формирует содержание пассивного интеллекта, а гармонизация между этим содержанием, спроецированным изнутри, и восприятием, получаемым от вещи, находящейся вовне, обоснована тождеством «активного интеллекта» в глубине человека, в его «тварной бездне» и «активного интеллекта» самого Бога, творящего мира, т.е. «нетварной бездны». Такая интерпретация и позволяет ясно понять, что имеет в виду Беркли, когда говорит о том, что и первичные и вторичные качества вещей мира содержатся не во вне, а *внутри* мысли. Не просто в мысли, но именно *внутри* нее, в том, что для самой мысли является чем-то *еще более внутренним*. Это с необходимостью приведет к противоречию, если мы под «мыслью» будем понимать «пассивный интеллект», но все встанет на свои места, если применить это к активному интеллекту (*νοῦς ποιητικός*).

В диалоге Гиласа с Филонусом первый спрашивает второго: «Существует ли звук падающего дерева в лесу, где нет человека?» На что Филонус отвечает: «Нет человека, нет и леса, нет и дерева, а значит, нет и звука». Но это отнюдь не субъективный идеализм, как иногда принято считать в истории философии, так как речь идет не просто о человеке как индивидууме, но о человеке *как виде*, а вид в нем, общее в нем, то, что делает человека человеком, и есть *наличие ума* (*mind, νοῦς*), имеющего свое основание в уме *активном*, то есть божественном. Если лес, дерево и звук есть, то где-то рядом есть и мысль, свидетельствующая о наличии — и если нет конкретного индивидуального человека, то есть Бог и его Мысль, Его Промысел о лесе, дереве и звуке, его «активный интеллект», который и может быть назван «человеком».

Основной спор между Гиласом и Филонусом касается не действительности существования внешних вещей, но действительности бытия материальной субстанции, которая была бы чем-то, а не ничем, вне луча Божественного сознания, и его человеческого продолжения. Материальная вещь *существует*; как проекция ума — она *есть*, а как материальной ее *нет*. Речь идет о том, *куда* мы полагаем бытие — в дух (интеллект) или в материю. То, что существует, впол-

не может существовать как материальное, но, выделив в этом существовании чистую материальность, мы обнаружим, что ее нет, а есть же только эйдетическая структура, которая становится *существующей* в полном смысле, обретая материальность (которой самой по себе нет). Это — классическая модель неоплатонической онтологии (детально развитая у Прокла и Дамаския), где сочетается платонизм и Аристотель: *идея есть, а вещь существует*. Различие между бытием (*esse*) и существованием (*existentia*) выражается в наличии материальности, которая делает бытие существующим, но сама по себе не есть, хотя и существует по причастности к эйдетической природе идей, воплощенных в вещах.

Учение Беркли о бытии вещей в уме совершенно не означает субъективности мира. Беркли говорит о таком уме, который сверхсубъективен и который является *силой, конституирующей самого субъекта*, наделяющей его свойствами и качествами. Этот активный ум делает не только мир миром, но и человека человеком, выступая *изнутри* и того, и другого. Поэтому в данном случае, как и в философии Фихте, мы можем говорить о «радикальном субъекте», находящемся в том измерении, которое является внутренним для самого субъекта; перед лицом этого «радикального субъекта» обычный субъект становится вещью, объектом, чем-то пассивным и материальным, наделенным качествами, спроецированными *изнутри*.

Полемика с Ньютоном у Беркли строится по тому же принципу. Он подвергает критике идею силы и гравитации как того, что, по Ньютону, движет материальными вещами. Ньютон полагает, что внутри вещи содержатся «тайные свойства» (*occult qualities*), которые и заставляют ее перемещаться в пространстве. На этом строится вся его физическая картина мира. На это Беркли возражает: признать наличие «тайных свойств» — то же самое, что признаться, что природа движения остается для ученого «тайной», т.е. что он просто ее не понимает. Но если он ее не понимает, почему он настаивает на том, что она должна находиться внутри вещи, а не вне ее? Это просто лишенное какой бы то ни было доказательности и, более того, беспомощное предположение, своего рода материалистическая идололатрия. Никаких сил и никакой гравитации не существует, смело утверждает Беркли. Движение вещей проистекает из движения ума и из движения в уме; это *проекция движения идей*, которые парят и не стоят на месте, а также движение творческой и творящей мощи Бога, *мыслящего о мире Бога*. Это мышление не допускает неподвижности и полной остановки в силу присущей ему жизни, но в то же время воспроизводит гармоничные фигуры, указывающие на ряды и цепочки эйдетических смыслов. Поэтому Беркли предла-

гает вместо сил говорить о знаках, которые движут вещами, о *семантической природе движения*. Вещи движутся потому, что они имеют смысл, в котором причина встречается с целью.

Не менее жестко и последовательно Беркли разбирает теорию дифференциальных исчислений в версиях Ньютона и Лейбница, а также математические концепции Эдмонда Галлея (1656—1742). Беркли указывает на то, что при введении понятия предела и бесконечно малой величины, на чем, собственно, и строится вся теория дифференциальных исчислений, происходит некорректная с онтологической точки зрения операция по приравниванию чего-то наличествующего (пусть очень малого) к отсутствующему, то есть существующего к несуществующему, причем этот процесс мыслится континуально, с одной стороны, и дискретно (в случае самого предела) — с другой. Этот процесс исчезновения существования Беркли назвал ироничным термином «призраки исчезающих количеств» (*ghosts of departed quantities*). Бесконечно малые величины, по замечанию Беркли, материалисты считают то существующими, то несуществующими, оперируя тем самым с «онтологией призрака». Это вполне допустимо при прикладных измерениях или построении механических конструкций, архитектурных сооружений и аппаратов, но с точки зрения строгой науки основывать на «призраках» серьезные выводы, утверждающие тождество, различие, существование или несуществование вещей и процессов, совершенно некорректно. Тем самым современная математика, претендующая на строгость и точность, вводя методы дифференциального исчисления, оказывается совершенно нестройной и неточной и даже противоречивой и противоестественной с чисто рациональной точки зрения. Показательно, что этому возражению Беркли никто из математиков и не дал никакого внятного ответа, так как речь идет о фундаментальной оппозиции базовых ноологических парадигм — аполлонической у Беркли и кибелической у носителей ментальности Нового времени, в том числе, у математиков. Показательно, что практически ту же самую критику основ современной математики развил несколько столетий спустя французский традиционалист Рене Генон в своей программной книге «Принципы исчисления бесконечно малых»¹.

Философия Беркли представляет собой воинственную антитезу Модерну и англо-британской рациональности Нового времени, возрождая дух Средневековья и одного из величайших мыслителей Европы — другого ирландца Иоганна Скота Эриугены.

¹ Генон Р. Принципы исчисления бесконечно малых // Генон Р. Наука чисел. СПб.: Владимир Даль, 2013.

Идеи Беркли оказали огромное влияние на многих европейских философов, стоявших на позициях идеализма, хотя трудность при схватывании «активного интеллекта» и его опыта не могла не исказить самой структуры его философии, так как смешение активного интеллекта с пассивным с необходимостью извращает всю структуру и нарушает пропорции этой тончайшей умозрительной конструкции.

Энтони Шефтсбери: эстетическая телеология блага

Философом переходного периода от XVII века к XVIII был воспитанный Локком представитель высшей английской аристократии Энтони Эшли Купер граф Шефтсбери¹ (1671 – 1713). Его изначальный подход к философии основан на отвержении антропологического пессимизма Гоббса и неизбежности его Левиафана, но вместе с тем он был критично настроен и в отношении своего учителя Локка. В Локке он отвергал кальвинистскую идею о том, что исток морали является воля Божия, воплощенная в Предназначении. Шефтсбери был близок по своим взглядам и к кембриджским платоникам, так, в частности, книга проповедей одного из представителей этого течения теолога Бенджамина Уичкоута была издана Шефтсбери с его предисловием.

Основная идея философии Шефтсбери заключается в *телеологии*, то есть в убежденности в наличии в мире конечной гармонии, стремление к которой и составляет движущую силу мира — причем как истории человеческого общества, так и природы в целом. В этом он следует за Аристотелем, для которого цель движения (*τέλος*) вещи и всякого изменения вообще есть достижение «естественного места». Только наличие смысла (как цели, телоса) делает познание возможным. На этом Шефтсбери строит свою критику эмпиризма и номинализма. Чистое наблюдение за миром не может дать нам никаких достоверных знаний о нем, пока мы не зададим вопроса — Зачем? К чему? Ради какой цели происходит то или иное явление? Поэтому эксперимент достоверен в том случае, если он помогает обнаружить телеологическую сущность вещи или явления, а значит, определить их место в общей гармонии. Принцип «*гармонии мира*», который сильно повлиял на «розенкрейцерское просвещение» Елизаветинской Англии и на примыкающие к нему течения в XVII веке, и который, по реконструкции Йейтс, восходит к книге францисканского монаха из Италии Франческо Джорджи (1466 – 1540) с таким

¹ Шефтсбери А. Эстетические опыты. М.: Наука, 1975.

же названием¹, возможно, был заимствован Шефтсбери именно в этой среде.

Теория гармонии мира является ключевой для философии Шефтсбери. Он видит эту гармонию в трех принципиальных областях:

- природе,
- человеке,
- обществе.

Природа представляет собой порядок, в котором каждая вещь и каждое явление связано с целым. Стремление к целому предопределяет место вещи в структуре мира, которая мыслится телеологически; мир есть не данность, но гармония, к которой направлены все процессы, а следовательно, мир есть движение. Нечто подобное утверждает Лейбниц в его учении о «предустановленной гармонии», а позднее, телеологической сущности мира в контексте своей Dasein-философии, уделяет большое внимание М. Хайдеггер.

Человек, по Шефтсбери, есть также органическое упорядоченное целое, ориентированное на свой телос. Общество же в отличие от Гоббса есть не насильственное подчинение эгоистических масс искусственно созданной на основании «коллективного договора» власти, но выражение стремления к гармоничному порядку, заложенное в сущности человека и даже мира. Здесь мы видим классический подход платонизма, утверждающий общую онтологическую, этическую и эстетическую основу для мира (космоса), человека (с его способностью к мышлению и познанию) и общества (Государства), что ярче всего было описано в диалоге Платона «Государство». Для Шефтсбери такой общей основой является телеология, что привносит в платоновскую схему элемент движения и истории. Мир не просто гармоничен, он есть стремление, *движение к гармонии*. Этим объясняется и наличие того, что от этой гармонии отклоняется, — например природные бедствия, эпидемии, человеческие слабости, страсти и пороки, несовершенства общества. Внесение телеологического измерения в общий платонизм позволяет Шефтсбери обосновать свое учение о морали, то есть о должном. Мораль есть естественное стремление к гармонии. Следовательно, мораль присуща не только человеку, но и миру в целом. Такой подход также чрезвычайно созвучен платонизму: мир *сам по себе* обладает этическим измерением. Вещи мира, может быть, и не знают, что такое добро,

¹ *Giorgio Francesco Veneto. De harmonia mundi. Lavis-Firenze: La Finestra, 2008.*

но они *движимы добром*, так как добро естественно, а зло, напротив, противоестественно. Поэтому мораль представляет собой универсальное явление, касающееся человека, общества и самой природы.

Из этого уже легко вывести социальные стороны учения Шефтсбери. Общество есть выражение естественной моральности человека. Оно создается вместе с человеком, как прямое проявление его сущности. Поэтому между человеком и обществом не существует оппозиции, они гомологичны. При этом нельзя противопоставлять человека обществу. Когда человек стремится к своему благу, он косвенно содействует благу общественному, поскольку Шефтсбери понимает благо человека не как реализацию эгоистических потребностей, но как движение к его внутренней цели, а она естественным образом духовна, поскольку человек есть духовное существо, которому придано тело как инструмент и поле для преобразования себя и внешнего мира в сторону утверждения телеологического горизонта целостности. Человека не следует подавлять, понуждая к альтруизму искусственно, считает Шефтсбери, потому что он сам по природе своей благо, а испорченность его акцидентальна, будучи необязательным предикатом. В этом он и расходится с Гоббсом (что очевидно, так как антропология и онтология Гоббса строятся на прямо противоположных принципах) и с Локком (который моральный выбор возводил к Предназначению, альтруизм считал производным от образования, то есть от общества, а не от самого человека). Соответственно, учение Шефтсбери о морали совпадает с онтологией: *бытие есть благо*. Но поскольку чистое благо, как и чистое бытие, не могло бы быть, то и то и другое, которые по сути одно, феноменологически выступают как *стремление к...* На этом Шефтсбери основывает свое учение о том, что в истоках поступка лежит не столько разум, сколько стремление, что позднее будет взято на вооружение Юмом в особом сенсуалистском контексте.

Именно благая природа человека, постулируемая Шефтсбери, предопределяет его мораль. Когда человек задает себе вопрос: «Надо ли делать добро, когда все вокруг делают зло?» — он уже отступает от своей природы и своей сущности, которая всегда и во всех обстоятельствах тонко подталкивает его к благу. Эту идею позднее ярко и убедительно проиллюстрирует Ч. Диккенс в своих романах «Оливер Твист» и «Дэвид Копперфильд».

Эстетика Шефтсбери вытекает из той же платонической по сути идеи телеологии. Красота также присуща одновременно миру, человеку и обществу. Отсюда эстетический аспект созерцания красоты природы, а также истоки искусства. И снова человек не просто воспринимает красоту, пребывающую в нем, но и не навязывает

свои представления нейтральной пластической субстанции вовне; он вскрывает красоту мира вокруг себя и создает красивые произведения в обществе только потому, что человек *сам красив*; красота входит необходимым измерением в его бытие как интегральная часть. Отталкиваясь от красоты природы, человек восходит к красоте мысли, а затем через синтез возвышается к созерцанию красоты божественных горизонтов, идей.

Дэвид Юм: сенсуальный скепсис желания

Под сильным влиянием Беркли находился шотландский философ Дэвид Юм¹ (1711 – 1776), который, однако, принципиально отличается от Беркли тем, что вообще не обладает даже отдаленным опытом активного интеллекта, но вместе с тем переносит отдельные его свойства на «пассивный интеллект», создавая предпосылки для того субъективного идеализма, к которому ошибочно причисляют иногда Беркли, и иллюстрируя своим учением тезис о возможном искажении идей Беркли, тем более вероятно в силу *исключительности опыта активного интеллекта*.

Юм рассматривает топику Декарта, Ньютона, Локка и Беркли как различные версии онтологического толкования действительности окружающего мира и вещей окружающего мира. Он ставит акцент на том, что источником всех знаний является фактичность чувственного опыта, формирующего идеи, с которыми в свою очередь оперирует сознание. В этом он следует и за томистской гносеологией, и за картезианским дуализмом, но в еще большей степени за английским эмпиризмом и номинализмом Локка и Ньютона. Но вместе с тем его подход и отличается от всех этих философий. Так, Юм отвергает учение о существовании «врожденных идей» (вопреки Декарту), а вопреки Ньютону и Локку ставит под вопрос автономное бытие мира и вещей мира, которые есть лишь в структуре нашего познания. Тем самым единственно безусловно существующей действительностью, по Юму, оказывается сфера чувств, что стало основанием для определения его философии как *сенсуализма* (от *sense* — чувство). В этом акценте, поставленном на действительность чувственного восприятия, можно увидеть результат своеобразного прочтения Беркли, с его подчеркиванием автономности содержания ума, но только у Юма речь идет не об уме, но, скорее, о *структуре чувственного опыта*, близкого к тому, как позднее в XIX – XX веках немецкий философ Э. Гуссерль предложит пони-

¹ Юм Д. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1996.

мать сознание. Поэтому сенсуализм Юма корректнее рассмотреть как предвосхищение феноменологии, поскольку, когда он говорит о чувственном опыте, он не спешит признать онтологическую первичность чувственных объектов, делающих этот опыт возможным и содержательным, и более того, выражает глубинный скепсис в самом их существовании. Источником чувственного познания может быть:

- отдельно существующие материальные вещи (как считают номиналисты);
- совокупность этих вещей, составляющая целостность мира (как учил Шефтсбери или как позднее будут утверждать философы жизни, Бергсон или Дильтей, а также феноменолог О. Финк);
- божественный ум (если допустить правоту Беркли).

Но сам Юм утверждает, что все три гипотезы в равной мере как вероятны, так и недоказуемы, поскольку, вступая в область чувственного восприятия, мы имеем дело только с его модальностями, через призму которых мы и понимаем все то, что является трансцендентным в отношении них, а значит, заключение о причинах самого этого опыта заведомо не может находиться *внутри этого опыта*, следовательно, мы никогда не можем знать наверняка (то есть чувственно!), какова истинная причина нашего собственного знания. Юм не отрицает ни бытия вещей, ни мира, ни Бога, он просто подчеркивает, что это бытие не имеет никакого чувственного эквивалента, а это значит, соответствующие идеи, построенные без достоверного и действительного сенсуального фундамента, будут лишены конкретного содержания.

Философия Юма содержит в себе колоссальный критический потенциал, значение которого открывалось в истории философии постепенно. В первую очередь это проявилось в Канте и его философии, строго разделяющей феноменальное и ноуменальное и в полной мере продолжающей скептическую традицию Юма.

Юм в области морали указывал на то, что человек в своем поведении руководствуется не столько разумом, сколько желаниями, что в значительной степени отразилось у Канта в его практическом разуме, имеющем волюнтаристскую основу (категорический императив), у Адама Смита в его теории мотивации экономической деятельности, у Ницше в его «воле к власти» и т.д. *То, что должно быть, по Юму, никак не выводится из того, что есть*, а значит, источник морали должен относиться к сфере чувств, эмоций, влечений и т.д.

Еще одна линия влияния от Юма ведет к эмпириокритицистам австрийцу Э. Маху (1838 — 1916) и швейцарцу Р. Авенариусу (1843 — 1896), строившим свою теорию на примате психического опыта. И по другой траектории — к феноменологам.

С другой стороны, Юму созвучны идеи позднейших английских либералов-утилитаристов (Бентам, Милль) и американских прагматистов (У. Джеймс). Сам Юм был другом Адама Смита и выдвинул ряд важных экономических идей, касающихся ограниченности природных ресурсов (из чего он выводил необходимость частной собственности) и пользы материального неравенства для развития промышленности и торговли.

В политике Юм придерживался консервативного либерализма, формально будучи в рядах партии тори, но вместе с тем поддерживая веру в прогресс и демократизацию из арсенала тезисов партии вигов. Шеститомная «История Англии», написанная Юмом, представляет собой образец английского прогрессизма и гимн профанизму, рассматривая английский исторический процесс как непрерывный и движущийся по восходящей поиск все более и более полной свободы, минимальной в истоках и максимальной или почти максимальной в период жизни самого Юма. При этом Юм полагал, что желательно, чтобы свободы было еще больше, а предрассудков еще меньше (причем это касалось и религии, из-за чего Юма считали атеистом и на этом основании подвергали определенным гонениям). Поэтому существует еще и интерпретация Юма как образцового либерала прогрессиста, апологета англо-британского капитализма и торгового строя.

Разнообразие трактовок философии Юма чрезвычайно показательно: будучи отчасти похожим на своих предшественников, философов Нового времени, он качественно и существенно отличается от каждого из них, указывая своей философией на особое направление мысли, которое в целом было чуждо раннему Модерну с его поиском безусловных достоверностей, прежде всего, в области материальных вещей и строгих исчислений. На этом фоне философия Юма с ее принципиальным и глубоко обоснованным скептицизмом выглядела вызовом. Но при этом она существенно опережала эпоху, так как такого рода острые вопросы, сопряженные с выяснением онтологии мира, вещей, познания и человека, стали привычными в ту эпоху, когда европейская культура подвергла сомнению основы парадигмы Модерна, вступая в фазу *интенсивного* Модерна. Тогда возникла и философия подозрения, и философия жизни, и структурализм, и феноменология, и ницшеанство — вплоть до структурализма и Dasein-философии Хайдеггера. При этом интенсивный Модерн

в целом был совершенно нехарактерен для Англии с ее априорной уверенностью в позитивности мира вещей, с железной верой в индивидуума и его рациональность, оптимистической убежденностью в поступательном историческом развитии. Юм, таким образом, оказался мыслителем *не только не своего времени, но и не своего места*, так как его философия качественно диссонировала с магистральной линией английской культуры Ганноверской эпохи, привнося в оптимизм бурного становления промышленного капитализма довольно неожиданные и в чем-то неуместные тона.

Но Юм был в этом не одинок, так как в тот же самый период в Англии сформировалось направление, которое также не разделяло буржуазного оптимизма и восторгов относительного предпринимательского духа этой эпохи и обращало внимание, скорее, на темные, парадоксальные и неочевидные стороны существования, подчас с изрядной долей того скепсиса, который составляет характерную черту философии Юма. Мы имеем в виду английских романтиков.

Томас Рейд: common sense и реабилитация банального сознания

Среди философов Шотландского Просвещения особое место занимает Томас Рейд (1710—1796). Его философская позиция показательна в том, что он восстанавливает в правах номиналистский подход, свойственный классической и магистральной англо-британской философии, несколько пошатнувшийся под влиянием философских систем, существенно отклоняющихся от него в ту или иную сторону.

Основной темой Томаса Рейда была реабилитация понятия *common sense* (от латинского *sensus communis*), что на русский принято переводить как «здравый смысл». Показательно, что в латинском и английском языках в выражении фигурирует не прилагательное «здравый» (т.е. «здоровый»), но прилагательное *common, communis* — дословно, «общий». И смысловой акцент ставится на «коллективном» характере утверждений, констатаций и положений, которые должны разделять те субъекты, которые участвуют либо в совместной беседе, либо в общем осмыслении тех или иных проблем и вопросов. Само это понятие ввел еще Цицерон, на которого Рейд часто ссылается. Поэтому для более точного понимания философии Рейда следует либо давать после выражения «здравый смысл» английское *common sense* в скобках, либо отойти от привычки перевода и использовать выражение «общий смысл», что будет ближе к изначальной семантике этого концепта.

«Общий смысл», по Рейду, вытекает из прямого опыта восприятия внешней реальности. Этот опыт становится инстанцией возникновения «общего смысла» при соблюдении двух условий: он твердо следует за структурой внешней реальности (английский эмпиризм) и выражается в языке, значения и морфология которого понятны другим и разделяются ими. Только наличие «общего смысла» делает само мышление возможным. «Общий смысл» сам по себе не может быть обоснован разумом, соглашается Рейд, но является необходимой предпосылкой мышления. Чтобы мыслить и обсуждать какую-то тему, необходимо признавать реальность внешнего мира, наличие другого человека и еще ряд позитивных предпосылок, которые не могут быть обоснованы мышлением, но которые, напротив, обосновывают саму возможность мышления. Для Рейда, в отличие от Канта, который за это как раз и критиковал Рейда, эти предпосылки не должны проблематизироваться, но их следует принимать как базовые условия восприятия, а далее — строить философию на их безусловном признании. Тот, кто не разделяет позитивных установок, с тем, считает Томас Рейд, мыслить вместе (*to reason with*) невозможно и непродуктивно.

Рейд *придает банальному статус философской истины*: то, что человек чувствует и воспринимает, и *есть объективная реальность*, отражаемая в произвольно построенном языке (крайний номинализм), а доказывается этот статус тем, что точно так же чувствуют и воспринимают «объективную реальность» «все остальные», поэтому «смысл» (*sense* в широком смысле — и как семантика, и как результат восприятия, и как сам акт восприятия) становится достоверным только тогда, когда он является «общим» (*common*), что удостоверяется посредством языка. Рейд оппонирует различным направлениям современной ему английской философии, которые проблематизируют реальность, ставят вопрос об онтологии того, что мы воспринимаем непосредственно, давая неочевидные ответы, требующие фундаментальной метафизики (как у ирландца Беркли) или скептической неопределенности (как у шотландца Юма). Рейд предлагает реабилитировать банальное, повседневное, поверхностное, принимая его не за то, что требует доказательства, но за предпосылки, на которых любое доказательство строится. В этом смысле Рейд возвращается к декартовскому дуализму (субъект/объектной топике), но на место *bon sense* (на сей раз дословно «добрый смысл» или «добрый рассудок») ставится *common sense*, «общий смысл», что вводит социальное измерение в определении истины, воплощенное у Рейда в повышенном внимании к языку. Язык он трактует в его обыденном повседневном смысле. Таким образом, Рейд кон-

ституирует философию банальности, в которой непосредственное восприятие внешнего мира принимается за «истинность» внешнего мира, а подтверждением этому является наличие языка, благодаря использованию которого люди в общении фиксируют конвергенцию своего опыта внешнего мира. Такое толкование «истины» сам Рейд считает критерием «здоровья», намекая на то, что философия Беркли или Юма строится на некоторой ментальной патологии, и в этом случае русское выражение «здравый смысл» становится полностью уместным. Здравый *поскольку* общий.

Философская апология банального становится основой целой школы, которую обычно называют Шотландской Школой Общего Смысла (Scottish School of Common Sense), к которой принято относить кроме самого Рейда Адама Фергюссона (1723 – 1816), считающегося основателем современной социологии, и математика Дугласа Стюарта (1753 – 1828). Большое и даже решающее влияние идеи Рейда оказали на отцов-основателей США президентов Томаса Джефферсона (1743 – 1826) и Джона Адамса (1735 – 1826). Более того, американский «общий смысл» (American common sense) строится целиком и полностью на шотландском «общем смысле», именно в той трактовке, которую придал ему Томас Рейд. В высшей степени показательно, что самый крупный и влиятельный американский философ, основатель прагматизма Чарльз Сандерс Пирс (1839 – 1914), также отгалкивается в своих основных положениях от идей Томаса Рейда. А поскольку прагматизм есть квинтэссенция американской идентичности¹, то значение «философии банального» Рейда еще более возрастает. Однако это отсылает нас уже к иной цивилизации — северо-американской, в истоках которой мы видим гипертрофию определенных сторон англо-британской идентичности, и особенно полную абсолютизацию банальности «общего смысла», возведенно-го в принцип.

¹ Подробнее см.: Дугин А. Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

Романтики: боги и титаны на лугах зеленой Англии

От «черной алхимии» к «черному романтизму»

В английском Возрождении мы наметили два параллельных процесса: магистральное наступление Логоса Великой Матери (номинализм, эмпиризм, материализм, механицизм), позднее кристаллизовавшегося в основную магистральную линию англо-Модерна, и все более и более маргинальную линию традиционного средиземноморского аполлоно-дионисийского Логоса (розенкрейцерское Просвещение, кембриджский платонизм или активный интеллект Беркли). Хотя по мере становления Модерна начинают, безусловно, преобладать представители первого направления, становящегося постепенно главным и почти единственным выражением английской философии, науки и культуры Нового времени, мыслители, ориентированные на Логос Аполлона и платонизм, точнее соответствуют собственно западной философии в ее фундаментальных основаниях. Но так как в Новое время Англия решительно пошла в сторону черного Логоса Кибелы, то традиционалисты и платоники оказались на периферии интеллектуальной истории, а в качестве главенствующих утвердились совершенно иные ориентиры и нормы.

При этом, надо заметить, что в полном согласии с «парадигмой Йейтс», идеи Генри Мора оказали существенное влияние даже на Ньютона, который заимствовал у него идею «бесконечного пространства», как вмещающего в себя совокупность материальных тел, но существующего до них и автономно от них (вопреки Декарту, который утверждал пространственность как свойство тел и тем самым был ближе к Аристотелю), хотя и поместил ее в свой особый гравитационный контекст, полностью перевернув пропорции герметического платонизма Мора. Здесь мы имеем дело с очень тонким интеллектуальным феноменом, с которым мы впервые столкнулись, когда рассматривали философию герметизма в первом томе «Ноомахии»¹. Речь идет о том, что мы назвали «черной алхимией»,

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

то есть о постепенном переносе алхимической структуры с демиургии Диониса на демиургию Адониса (по терминологии Прокла). От «Великого Делания» Гермеса (Диониса) в какой-то момент легко соскользнуть к его дублю — к «Великому Деланию» титанов. Если понимать алхимию материально, то можно нарушить режим баланса этой традиции, где в центре стоит синтема, первосущность, «печать», дух природы, «гиларх», и перейти к *материальному дублю* первосущности, к вещи, оторванной от своего жизненного и онтологического начала, к природе, понятой вне духа, связывающего ее с Первоначалом. Такая номиналистски перетолкованная алхимия вполне может рассматриваться как наука, на основе которой появилась современная химия. Исаак Ньютон, заимствующий у Генри Мора идею «духовного пространства» или методично изучающий работы алхимика Иринейя Филалета¹, осуществляет как раз это соскальзывание, реинтерпретацию поля исследования герметизма в сторону «черной алхимии». Так происходит трансформация герметизма из сотериологической драматической и парадоксальной философии Диониса, оперирующей со средним миром и сферой Мировой Души, в гравитационные дубликаты, конституирующие пассивные и инертные материальные силы как онтологическую решетку реальности.

Исследователь герметизма Андре-Жан Фестюжьер² обращал внимание на различие в трактовке термина «сущность» (ουσία) у стоиков и у неоплатоников (в частности, у Соллустия и Прокла). Для материалистической философии Стои под сущностью понимались материальные телесные предметы («демиургия Адониса»)³. Для неоплатоников «сущность» (ουσία) означало явление, как проекцию вечной идеи, то есть момент «демиургии Диониса». Именно этот переход от неоплатонизма к материализму (в духе Стои) и составляет сущность рождения английской философии Нового времени.

Но здесь тоже можно провести определенное разделение: среди английских мыслителей и людей культуры есть те, кто рефлектируют этот переход в сторону «черной алхимии», интуитивно воспринимают и акцентированно обозначают тревожную — богоборческую, титаническую — природу этого сдвига, и те, кто не

¹ Philaletha Illustratus. Sive Introitus Apertus Ad Occlusum Regis Palatium: Novis Quibusdam Animadversionibus Explanatus. Frankfurt, 1672.

² См.: Festugière A.-J. Hermétisme et mystique païenne. P.: Aubier Montraigne, 1967. P. 121 – 130.

³ Ibid.

видят в этом никаких проблем и, напротив, полностью и оптимистично встают на точку зрения прогресса, науки и развития. Мы подходим здесь вплотную к теме, с которой уже сталкивались при исследовании Логоса Франции, когда говорили о «проклятых поэтах» и о «черном романтизме»¹. «Черные романтики» видят в «свете рассудка», всполохи которого озаряют наступающий Модерн, структуры люциферического падения, для них «прогресс» Европы Нового времени есть освобождение Сатаны. Это не значит, что они аплодируют этому. Но это не значит, что они жестко этому противостоят, отшатываясь в ужасе от открывшейся картины, как классические консерваторы. Они просто констатируют то, что есть, без того, чтобы видеть в аде рай, а в падении взлет, как это делают сами прогрессисты, но и не спешат цензурировать и противостоять этому — будучи в каком-то смысле заморожены разверзшейся бездной. Ярче всего такая сложная драматическая и отчасти двусмысленная дешифровка «духа времени» проявилась в феномене английского романтизма.

Джон Мильтон: внутри сознания дьявола

В английской литературе довольно рано (по сравнению с другими европейскими странами) сложилась автохтонная и чрезвычайно выразительная традиция такого «черного романтизма». Она берет свое начало в творчестве поэта и политика Джона Мильтона (1608 — 1674), который был активным участником политической жизни в период Английской революции. По своим религиозным и политическим взглядам Мильтон был крайним пуританином, сторонником индпендентов. Но то, что делает его романтиком в собственном смысле, это трагизм переживания современной ему эпохи, которую он интерпретирует как фундаментальную катастрофу, как возвращение дьявола, сохраняя при этом тонкую неопределенность относительно того, на чьей стороне находится он сам. В этом состоит сущность «черной романтики»: фиксируя фундаментальный рост зла в мире как данность, «черные романтики» сохраняют некоторую неопределенность в его трактовке и в своем отношении к нему. Обыденное сознание автоматически помещает зло, негатив, страдание, смерть, боль на противоположный от самого себя полюс, приписывая эти свойства «другому», своему морально-экзистенциальному антагонисту (конкретному, обобщенному или воображаемому), отсюда и проистекает моральная уверенность и устойчивость среднего че-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

ловека. «Черные романтики» утрачивают эту уверенность: рост зла сопровождается в их случае ростом неуверенности в добре, в том, что оно и где оно, и самое главное — в том, какую позицию между добром и злом занимает сам поэт. В своих политических памфлетах Мильтон не колеблется, решительно награждая политических и религиозных противников пейоративными эпитетами. Но в своей поэзии он более сложен и парадоксален.

Мильтон является автором романтической и чрезвычайно депрессивной поэмы «Потерянный рай»¹, где главным персонажем является Сатана и где автор пытается совершить внутреннее проникновение в мотивацию и структуру личности павшего ангела. В описаниях битвы ангелов и демонов читается метафора того, как автор переживает современные политические события, свидетелем и участником которых он оказался сам. Этими событиями как раз и является фундаментальный и окончательный переход Англии на сторону Модерна, начало Нового времени, повсеместное утверждение научной картины мира и решительный аккорд строительства морской Британской Империи.

Это прозрение в сущность Сатаны сформулировано в следующем пассаже из его поэмы, который может быть рассмотрен как резюме философской программы Модерна²:

(...) Приветствую вас, ужасы! Приветствую тебя, о адский мир, и глубочайший ад,

Встречай же нового владыку своего, Того, кто сам в себе несет сознание, которое ничто не в силах изменить — не время, и никак не место.

Сознание — вот то место, которое есть место самого себя, и оно способно

Из рая сделать ад, из ада рай.

Разве так важно — где? Ведь я всегда останусь

Самим собой, и чем еще, как не собой, могу я стать, я, кто не многим хуже вот Того, кто стал сильнее лишь от силы грома?

(...) Hail, horrors! hail,
Infernal World! and thou, profoundest Hell,

Receive thy new possessor — one who brings
A mind not to be changed by place or time.

The mind is its own place, and in itself
Can make a Heaven of Hell, a Hell of Heaven.

What matter where, if I be still the same,
And what I should be, all but less than he
Whom thunder hath made greater? Here at least

We shall be free; the Almighty hath not built

¹ Мильтон Джон. Потерянный рай. Возвращенный рай. Другие поэтические произведения. М.: Наука; Литературные памятники, 2006.

² Milton John. Paradise Lost. N.Y.: Clark, Austin & Co, 1852.

По меньшей мере здесь для нас свобода;	Here for his envy, will not drive us hence:
Ведь Всемогущий явно не построил эту	Here we may reign secure; and, in my
дрянь, чтоб самому здесь наслаждаться:	choice,
Поэтому и нас отсюда он не сгонит:	To reign is worth ambition, though in
Нам править будет здесь вполне спокой-	Hell:
но. А что по мне,	Better to reign in Hell than serve in
так много лучше быть царем в аду,	Heaven ¹ .
чем быть слугой на небе.	

Сознание, как центр бытия (*cogito ergo sum*), восстание воли к свободе против наследственной власти (демократия, борьба за политические права), выбор правления в аду (природа) вместо служения в раю (религия, иерархия, традиция) — это базовые тезисы англо-Модерна, Нового времени, и Мильтон не может не видеть прямого сходства между фигурой дьявола, трагичной и дерзкой, и политико-культурной платформой тех преобразований, в которых сам поэт принимал в течение всей жизни самое активное участие.

Как бы Мильтон ни относился к собственному описанию и как бы ни толковал поэтические формулы своей «черной фантазии» применительно к современной ему политике, самое существенное у него чрезвычайно наглядно и актуально: он видит Модерн как эпизод борьбы ангелов и демонов (титаномехия в христианском оформлении) и привлекает напряженность этой борьбы и движущие ее мотивы для постижения истории — в том ее сегменте, в котором он темпорально и пространственно находится.

Модерн — это восстание земли на небо, дьявола на Бога, ада на рай. Это онтологический факт, предопределяющий семантику смены парадигм в сторону Нового времени. «Гештальт Сатаны» у Мильтона является обобщающей фигурой, которую в той или иной степени принимают все «черные романтики» как главный символ — своего рода «иероглифическую монаду» — того исторического момента, в котором они находятся. Но их главное отличие и от оптимистов прогресса, которые категорически отказываются применять мифы и теологические формулы прошлого к осмыслению настоящего и будущего, и от традиционалистов, которые проклинают современность и сам ее дух, в том, что они видят именно «сатанинскую» сущность Модерна, но относятся к ней двусмысленно, а иногда и откровенно положительно. Здесь происходит тонкая мутация самого представления о зле: зло есть твердо и однозначно зло только тогда, когда столь же твердо и однозначно добро. Для прогрессистов добро твердо и однозначно и за-

¹ *Milton John. Paradise Lost. P. 21 – 22.*

ключается в прогрессе. Для традиционалистов (платоников и «Сэров Духовных») добро так же твердо и однозначно, но находится в Традиции, прошлом и священных истоках европейской цивилизации — в христианстве и духе. Для «черных романтиков», начиная с Мильтона, твердость и однозначность добра размывается, колеблется, рассеивается. Поэтому и наступающее зло теряет свою семантику, которая становится «и не таким уж и злом». Сама идея апологии или как минимум психологического оправдания дьявола парадоксальна, в этом случае он перестает быть дьяволом классической дуальной теологии и морали и становится кем-то еще. Обретая человеческие черты, дьявол постепенно и незаметно *очеловечивается*, тогда как сами люди так же постепенно и незаметно *«дьяволизуются»*, оказываясь под властью нового гештальта. Это характерно для романтизма в целом (в том числе и для немецкого — например, у Гёте¹). Однако у англичанина Мильтона это проявляется ярче и раньше других.

Джордж Гордон Байрон: гештальт Чайльд Гарольда

Позднее — уже в эпоху Ганноверов — сходные мотивы мы встречаем в младшем английском романтизме, основоположниками которого были Дж. Байрон, П. Б. Шелли и Дж. Китс. Их герои — как и всех «проклятых поэтов» — принципиально *двусмысленны*: с одной стороны, они революционеры, борцы за лучший мир, справедливость, освобождение страдающих масс и народов, с другой — они циничны, холодны, поражены сплином, извращены и пресыщены. Главной фигурой раннего романтизма был великий английский поэт лорд Джордж Гордон Байрон² (1788 — 1824).

Так, герой поэмы Байрона Чайльд Гарольд³ стал нарицательным именем. Этот герой постоянно подвержен сплину, беспричинной тоске, его ничего не радует, и даже революция и национально освободительная борьба становятся для него не чем иным, как средством развеять скуку. Он, как Сатана Мильтона, везде и во всем имеет дело только со своим сознанием, которое глубоко расколото и трагично. Это порождает константные люциферические мотивы. В этом состоит совершенно особый взгляд на Модерн: в нем сочетается вызов существующему (старому порядку) и глубинное осознание, что в результате будет только хуже.

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

² Байрон Дж. Соч.: В 3 т. М.: Художественная литература, 1974.

³ Байрон Дж. Паломничество Чайльд Гарольда. Дон-Жуан. М.: Художественная литература, 1972.

Чайльд Гарольд представляет собой молодого одаренного человека, рано познавшего все виды греха, разочарованного обществом, стремящегося уйти от него и от своих воспоминаний, но не находящий спасения, освобождения и выхода. Это одновременно и страдающий герой, и герой, причиняющий страдания другим. Он воплощает в себе реакцию на размывание основ миропорядка, которое он точно замечает в обществе, внешне еще сохраняющем определенные правила, но внутренне уже глубоко разложенном и извращенном. Чайльд Гарольд не просто асоциальный маргинал, он есть часть общества, и его пороки — это пороки окружающей его среды. Разница лишь в том, что общество свою порочность тщательно скрывает и вуалирует, а Чайльд Гарольд слишком силен и мужествен, чтобы поступать так же, но слишком слаб и зависим от социальной среды, чтобы полностью от нее освободиться. Этот герой намечает собой траекторию ницшеанского героя, разоблачающего европейский нигилизм, но еще не способного, как у Ницше, решительно двинуться по ту сторону добра и зла в направлении Сверхчеловека.

Типологию Чайльда Гарольда Байрон повторяет в других поэмах — «Лара», «Манфред» и т.д., фактически создавая типичного «байроновского героя», возводя Чайльда Гарольда в гештальт, архетип, в нормативную литературно-стилистическую фигуру, размноженную и банализированную вслед за ним потоком подражательного романтизма. Переход от гештальта Сатаны Мильтона к гештальту Чайльда Гарольда является еще одним шагом в сторону гуманизации дьявола.

Показательно, что другой романтический английский поэт Роберт Саути (1774 — 1843) заметил эту двусмысленность и назвал течение Байрона и Шелли «сатанинской школой». В этом же ключе критиковал Барона и крупный шотландский философ, теоретик «великого человека» Томас Карлайл (1795 — 1881), упрекавший Байрона в том, что, не будучи в состоянии бороться с Сатаной, он просто от слабоволия и малодушия переходит на его сторону¹.

Перси Шелли: Демогоргон и реванш Прометея

Столь же двусмыслен и главный герой Перси Шелли (1792 — 1822) из его поэмы «Освобожденный Прометей»². В этом случае мы имеем дело с еще более основательным, нежели индивидуалистическая

¹ Metzger L. Satanic School // Preminger A., Brogan T. V.F. (eds.). The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics. Princeton; N.J.: Princeton University Press, 1993.

² Шелли П. Б. Освобожденный Прометей // Бальмонт К. Собр. соч. Т. 7. М.: Книгозвек, 2010.

философия сплина Байрона, проектом мифологически осмысленного Модерна. Если гештальт Чайльда Гарольда представляет собой предельный индивидуализм, то герой Шелли представляет собой все общество и в пределе — человечество.

Шелли в «Освобожденном Прометее» вступает с Мильтоном в прямой диалог. Сатана «Потерянного Рая» был двусмысленным и внушал самому Мильтону ужас. Шелли же в рамках сходной топике своей драмы, описывающей восстание титана-Прометея против Зевса, существенно смещает акценты, и Титан-Сатана Мильтона становится Титаном-Спасителем у Шелли. Разговор Прометея с Меркурием, посланцем Зевса, повторяет ворчание Сатаны у Мильтона.

Меркурий:

Если б ты
Мог жить среди Богов, овевая негой!

Прометей:

Мне лучше здесь, — висеть в ущелье
мертвом,
Не ведая раскаянья.

Меркурий:

Увы!
Дивлюсь тебе, и все ж тебя жалею.

Прометей:

Жалей рабов Юпитера покорных,
Снедаемых презрением к себе,
Меня жалеть нельзя, мой дух спокоен,
В нем ясный мир царит, как в солнце
— пламя¹.

Mercury

If thou mightst dwell among the
Gods the while,
Lapped in voluptuous joy?

Prometheus

I would not quit
This bleak ravine, these unrepentant
pains.

Mercury

Alas! I wonder at, yet pity thee.

Prometheus

Pity the self-despising slaves of
Heaven,
Not me, within whose mind sits
peace serene,
As light in the sun, throned. How
vain is talk!
Call up the fiends.

Это высказанное иными словами мильтоновское: «А что по мне, так много лучше быть царем в аду, чем быть слугой на небе». Но контекст существенно изменился. Юпитер, небесный Бог, теперь выступает как тиран и зло, а восставший на него от лица Земли, Природы, людей и женщин, а также «духов времени» Прометей, страдающий и освобожденный Гераклом, целиком и полностью положительный герой. Зевса сбрасывает с небес Демогоргон, загадочный персонаж, который у Шелли обозначает хаос, время и сына Юпитера и Тетис, который, по предсказанию Прометея, должен положить конец царству Юпитера. Демогоргон у Боккаччо называется «отцом бога Пана», у авторов итальянского Возрождения он фигурирует как

¹ Шелли П.Б. Освобожденный Прометей. С. 92 — 93.

«бог Земли» или «демон Ужаса», а Мильтон упоминает его среди могуществ хаоса и ночи. Демогоргон — это дух освобожденной и тотальной *имманентности*, кладущий предел всякой вертикальной патриархальной иерархии, то есть сам *дух Модерна*.

На стороне Прометея выступает Великая Мать (Рея-Кибела), которая представлена также с лучшей стороны, и вся титаномания описана здесь в гуманистических тонах: благой Прометей, герой-революционер, хаос-Демогоргон, демон «свободы», «человечности» и «справедливости» борются с небесным Богом, которого предают его же сторонники, симпатизирующие Прометею и титанам.

Прометей Шелли еще несет на себе отдаленные следы Сатаны, но все его описание и торжество природных стихий, радующихся его освобождению, смягчают жесткость протеста — так «черный романтизм» переходит просто в «романтизм», и двусмысленность люциферического бунта тонет в цветах, ласках, убаюкивающих переливах экологически чистых энергий. Так, «черная алхимия» проклятых поэтов становится настолько черной, что черный цвет перестает быть контрастным, а злое двусмысленность мягко перетекает в оду прогрессу, развитию, демократии и справедливости. Демон хаоса Демогоргон оказывается перстом судьбы и велением времени, которое неумолимо движется к освобождению земного, титанического человечества от полностью утратившего авторитет патриархального аполлонического Логоса. (У Шелли, правда, Аполлон выглядит как второстепенный персонаж и подручный свергнутого Юпитера, не очень сожалеющий о произошедшем.) Однако показательно, что Земля в драме «Освобожденный Прометей» явно намекает на то, что Дельфийский оракул, «узурпированный» небесными богами, снова должен перейти под власть Великой Матери и из святилища Аполлона превратиться в святилище Пифона. Земля заклинает освобожденного Прометея — «иди в свою пещеру!» То есть под землю, в хтоническую яму, поскольку Прометей и Пифон — одно, хтонические дети андрогинной Матери Кибелы.

Есть пещера, где мой дух
Изнемогал от горести безумной,
Дыша твоим мученьем, — и другие,
Дышавшие тем воздухом со мной,
Испытывали также бред безумья:
Построив храм, воздвигли в нем оракул

There is a cavern where my spirit
Was panted forth in anguish whilst thy
pain
Made my heart mad, and those who did
inhale it
Became mad too, and built a temple there,

И множество кочующих народов
 К войне междоусобной подстрекнули;
 Теперь¹ в местах, где реял дух вражды,
 Вдыхает дуновение фиалок,
 Сиянье безмятежное поит
 Прозрачный воздух злостью чудесной;
 Живут леса, уклоны гор; змеится
 Зеленый виноград; плетет узоры
 Причудливый, замысловатый плющ;
 Цветы — в бутонах, в пышности расцве-
 та,
 С увядшим благовоением — вдыхают,
 Звездятся в ветре вспышками цветны-
 ми;
 Висят плоды округло-золотые
 В своих родных зеленых небесах,
 Среди листов с их тканью тонких жи-
 лок;
 Среди стеблей янтарных дышат чащи
 Пурпуровых цветов, блестя росой,
 Напитком духов; с шепотом о счастье
 Крутом чуть веют крылья снов подднев-
 ных,
 Блаженных, потому что с нами — ты².
 Иди в свою заветную пещеру³.

And spoke, and were oracular, and lured
 The erring nations round to mutual war,
 And faithless faith, such as Jove kept with
 thee;
 Which breath now rises as amongst tall
 weeds
 A violet's exhalation, and it fills
 With a serener light and crimson air
 Intense, yet soft, the rocks and woods
 around;
 It feeds the quick growth of the serpent
 vine,
 And the dark linkèd ivy tangling wild,
 And budding, blown, or odor-faded
 blooms
 Which star the winds with points of color-
 ed light
 As they rain through them, and bright
 golden globes
 Of fruit suspended in their own green
 heaven,
 And through their veinèd leaves and am-
 ber stems
 The flowers whose purple and translucent
 bowls
 Stand ever mantling with aërial dew,
 The drink of spirits; and it circles round,
 Like the soft waving wings of noonday
 dreams,
 Inspiring calm and happy thoughts, like
 mine,
 Now thou art thus restored. This cave is
 thine.
 Arise! Appear!

Если у Байрона гештальт Сатаны смещается в сторону ин-
 дивидуума и там сохраняет свою мрачную двусмысленность, то
 у Шелли он почти полностью утрачивает зловещие черты, реابي-
 литируется и становится позитивным символом прогресса, свобо-
 ды и демократии, из изолированного человека (Чайльд Гарольда)

¹ «Теперь» — то есть после свержения Демогоргоном Юпитера.

² Прометей.

³ Шелли П. Б. Освобожденный Прометей. С. 148 – 149.

превращаясь в обобщенное человечество, одержимое демоном хаоса — Демогоргоном.

Джон Китс: плачь, Кибела, плачь!

С такой же симпатией к фигурам хтонических могуществ задуманы и две неоконченные поэмы Джона Китса (1795 — 1821) «Гиперион» и «Падение Гипериона»¹. Правда, в отличие от Шелли, у Китса отношение к ним все же более двусмысленное: титаны — воплощение неудачи и трагедии, с одной стороны, и бесконечной жизненной мощи — с другой. Китс признает торжество олимпийских богов, но при этом не подвергает титанов высокомерной эксклюзии, трагично всматриваясь в их мир, которому он отчасти сочувствует. Этот мир титанов больше похож на мир людей, чем на мир богов, и только те боги начинают понимать людей, которые познают страданье и горе, знают горький вкус поражения и острый зов недостатка. Трудно сказать, какой был замысел Китса и какую роль в нем должен был играть Аполлон, который является самым чтимым божеством в пантеоне Китса. С одной стороны, герой «Гипериона» — солнечный титан, сам Гиперион и его супруга титанида Тейя, которая побуждает сломленного предводителя титанов Кроноса-Сатурна снова восстать на богов. Возможно, Китс наметил определенную тонкую связь между Аполлоном, солнечным новым богом, и древним, но также солярным титаном Гиперионом. В неоконченном отрывке поэмы «Гиперион» Аполлон страдает оттого, что чувствует свое знание неполным и встречает Мнемозину, богиню памяти, которая призвана рассказать новому богу то, что ему осталось неизвестным. Вероятно, речь должна была идти о столкновении нового бога солнца с древним, но как, по мысли Китса, развертывалась бы эта глубинная метафизическая коллизия, сказать невозможно — смерть прервала его тонкую презовидческую экзистенцию.

У Китса акцент ставится не на том, как титаны смогут отомстить богам, но о том, как тяжка участь побежденных, наделенных при этом бессмертием и сознанием. Драма сознания в аду является центральной как у Бодлера, так и у Мильтона. Китс ставит в центре «Гипериона» тему «поверженного сознания» — и здесь нам остается только гадать: до какой степени эта драма оправдана и какова его собственная оценка олимпийских богов. При этом Китс отличается от Байрона и Шелли большей неопределенностью в отношении титаномании в целом. В этом он занимает промежуточную позицию

¹ Китс Дж. Гиперион и другие стихотворения. М., 2004.

между «черным романтизмом» и просто романтиками — такими как Саути или Кольридж, никогда не доходившими до подобных глубин и парадоксов, как «черные романтики».

Титаны Китса планируют новое восстание, но они остаются в *нерешительности*, застыв между отчаянием и гневом. Показательна речь титана Океана, который оправдывает падение титанов обращением к Судьбе, стоящей выше всех — как богов, так и титанов, и даже выше предшествующих им более древних могуществ — земли, неба, ночи и хаоса. Каждое великое начало, говорит Океан, рано или поздно уступает власть более совершенному, более законченному, чистому и утонченному, более красивому. Земля и Небо были прекраснее мрака и хаоса. А титаны отчетливее и стройнее земли и неба. Так и боги — утонченнее и красивее титанов, поэтому они царствуют по праву. Позднее, говорит Океан, придет время и их сменят более совершенные сущности. В этом закон Судьбы. И он, Океан, бывший властитель водной стихии, признается, что видит в глазах нового юного бога Посейдона, скачущего на колеснице, отблеск высшего света. Победа богов над титанами в этом случае предстает победой более красивого над менее красивым, что отражает платоническую метафизику красоты, разрабатываемую Китсом в его версии романтизма.

«Гиперион» является поздним произведением Китса, чрезвычайно трагичным и проникновенным. Слабость и неуверенность Кроноса-Сатурна, предводителя титанов, описывается Китсом с силой, сопоставимой с драматизмом шекспировских героев. Так, Сатурн восклицает:

Подавлены, и унижены, и разбиты, вы
здесь, титаны!

О титаны, должен ли я сказать вам: вос-
станьте? Но вы лишь стонете.

должен ли я сказать вам: продолжайте
пресмыкаться? — но вы снова стонете.

Так что же мне сказать?

O'erwhelm'd, and spurn'd, and batter'd, ye
are here!

O Titans, shall I say 'Arise!' — Ye groan:
Shall I say 'Crouch!' — Ye groan. What can

I then?!

Сатурн чувствует в себе и в титанах огромные творческие силы, которые остаются запертыми в аду победой олимпийских богов. Сознание Сатурна полупробуждено, отчасти выведено из летаргии

¹ Keats J. The complete poetical works and letters. Boston; New York: Houghton; Mifflin & Co, 1899. P. 206.

титанидой Тейей. Вся атмосфера поэмы Китса показывает нерешительную, но уже начавшуюся подготовку титанов к великому реваншу. И Сатурн, наполняясь древним могуществом, снова задумывается о творении. О новом *титаническом творении*.

Не могу ли я творить?	But cannot I create?
Не могу ли я создавать? Не могу ли сложить	Cannot I form? Cannot I fashion forth Another world, another universe,
Новый мир, новую Вселенную,	To overbear and crumble this to nought?
А эту развалить и истолочь в ничто?	Where is another Chaos? Where? ¹
Где новый хаос? Где?	

В этих зловещих словах Сатурна чувствуется, что этот новый хаос где-то недалеко, уже где-то недалеко. При этом Китс отнюдь не идеализирует, в отличие от Шелли, его приход и «новое творение Сатурна». Он просто ощущает близость этого и не хочет умалять зловещего масштаба. Удивительное проникновение в ноологические глубины историаала, осмысляемого поэтом пронзительно и радикально, выражается во второй, также неоконченной версии «Гипериона» — «Падение Гипериона». Там Сатурн в отчаянии причитает: «Плачьте, титаны, плачьте», набираясь сил и гнева для *третьей титаномахии* (первой была битва богов и титанов, второй — битва богов и гигантов, третья же развертывается на наших глазах в эпоху Нового времени). Сатурн доходит в своем темном меланхолическом экстазе до самой центральной темы экзистенции — смерти. Тогда Китс вкладывает ему в уста пророческие слова:

Во всей Вселенной смерти нет,	There is no death in all the Universe,
И даже запаха смерти нет, да, смерти нет, но будет...	'No smell of death there shall be death Moan, moan,
Плачь, плачь, плачь, Кибела, плачь.	'Moan, Cybele, moan? ²

«Смерти нет, но будет» — это обещание Сатурна звучит угрожающе. И показательно, что далее Сатурн укоряет олимпийцев (молодых и незрелых детей Реи) за то, что они превратили Бога в дрожащего Паралитика (for thy pernicious babes 'Have changed a God into a shaking Palsy). Он сравнивает себя с тростником. Показательно, что тема «думающего тростника», в который превратился человек в Новое время, является осью пессимистической антропологии Паскаля.

¹ Keats J. The complete poetical works and letters. P. 201.

² Ibid. P. 237.

Здесь же у Китса в таком же положении оказывается сам Сатурн, что снова подчеркивает сближение титанов с людьми.

В ранних произведениях Китс был более лиричен, хотя тематика античной мифологии и эллинизма, не без влияния почитаемого им Эдмунда Спенсера, всегда была для него центральной. Самым крупным произведением Китса является поэма «Эндимион»¹, которая представляет собой развернутое описание эллинского сюжета о юноше, влюбленном в богиню Луны, Селену, и посвятившем всю жизнь вечным сновидениям, решительно предпочитая сон бодрствованию. В этом поэтическая программа самого Китса: сны поэта важнее прозаического дня. *Мир сновидений и есть реальный мир*, который оживает, однако, только в состоянии поэтической грезы. Днем же мир снов умирает, чтобы ожить ночью. Эндимион представляет собой фигуру абсолютного сновидца, который, погружаясь в чары Луны, вступает в мир смерти как в зону бессмертия. Здесь мы видим снова основные линии метафизики Шекспира (*We are such stuff as dreams are made on* Просперо) и тему смерти Джона Донна. Китс отзывается на этот вызов Просперо и Донна в элегии «На смерть».

На смерть

1

Как может быть смерть сном, раз вся жизнь есть лишь греза,
А блаженные сцены проходят мимо нас как фантомы?
Все наслаждения преходящи, как видение, и однако мы все еще почему-то считаем смерть величайшей скорбью.

2

Как странно, что человек готов скитаться по земле,
И вести жизнь, полную страданий, не отказываясь при этом
От такого сурового пути; не осмеливаясь понять,
Что в будущем он обречен только на одно: на пробуждение.

On Death

1

Can death be sleep, when life is but a dream,
And scenes of bliss pass as a phantom by?
The transient pleasures as a vision seem,
And yet we think the greatest pain's to die.

2

How strange it is that man on earth should roam,
And lead a life of woe, but not forsake
His rugged path; nor dare he view alone
His future doom which is but to awake².

¹ *Keats J. The complete poetical works and letters.*

² *Ibid.* P. 1—2.

Сны смерти, которые останавливают Гамлета, Китсу, как Эндиону, не внушают не малейшего опасения. Он видит их уже при жизни, только блекло и фрагментарно, смутно и обрывочно. Смерть совершенно позитивна для поэта-визионера, так как она есть как раз пробуждение от смутного к контрастному, от расплывчатого к яркому и прекрасному. Смерть по-настоящему красива.

Верный этой идее Китс умирает чрезвычайно рано — в 26 лет в Италии от туберкулеза. На его могиле в согласии с последней волей написаны следующие слова:

«Здесь покоится тот, чье имя было написано на воде».
«Here lies one whose name was writ in water».

Сэмюэл Тэйлор Кольридж: с альбатросом на шее

Английский поэт Сэмюэл Тэйлор Кольридж¹ (1772 — 1834), представитель «Озерной школы», наряду с Робертом Саути (1774 — 1843) и Уильямом Вордсвортом (1770 — 1850), представляет совершенно иное направление в английском романтизме, которое можно назвать «светлой романтикой». Это более традиционное течение, обращенное к англо-британским поэтическим и отчасти мифологическим традициям, восходящим к Шекспиру и Спенсеру и далее к Чосеру и средневековым стилям и жанрам. Кольридж, как и Саути, категорически не принимает ни Байрона, ни Шелли с их асоциальностью и титанизмом и противопоставляет «черной романтике» образы вообразимого мира, населенного духовными существами, ангелами и феями, а также благородными рыцарями и даже простолюдинами с чистой и мужественной душой.

Кольридж был не только поэтом, но и философом. В своих теоретических работах он критиковал материализм и эмпиризм, преобладающие в современной ему Англии, а также знакомил английскую публику с идеями и теориями немецких философов, мало известных до этого. Кольридж был одним из тех, кто способствовал созданию в Англии и в Европе в целом культа Шекспира, которому он посвящал тонкие и глубокие критические статьи.

В своих поэмах Кольридж описывает ситуации, где географические и научные знания его эпохи перемешиваются с древними легендами и сакральными темами. Так, показательны в высшей степени «Сказание о старом мореходе»², где речь идет о морском пу-

¹ Кольридж С. Т. Избранные труды. М.: Искусство, 1987.

² Кольридж С. Т. Стихи. М.: Наука, 1974. С. 155 — 177.

тешествии, в ходе которого корабль и его команда сталкиваются с чудесными событиями. В этом можно распознать новый слой мифологического кельтского палимпсеста, на котором прежде были нанесены предания о плавании Брана и св. Брендана, повести об «открытии Америки» Мадогом аб Овайн Гвинеддом, реальные морские экспедиции эпохи Елизаветы и Джона Ди, сюжет «Бури» Шекспира и грубый опыт морской колонизации и работоторговли. Море для англо-британской идентичности всегда было мистическим вызовом, на который каждая эпоха английской истории давала свой ответ, оформляя его в соответствии с пропорциями и параметрами доминирующих представлений, мифологий и идеологий. «Сказание о старом мореходе» — это версия морского нарратива от светлой романтики конца XVIII века.

Сюжет поэмы состоит в том, что корабль сбился с курса и под влиянием ветров и течений начал неуклонно двигаться в сторону Антарктиды. В магической географии эпохи ранней колонизации ледяной континент в самой южной точке земного шара ассоциировался с адом, смертью и зоной абсолютного ужаса. Поэтому и у Кольриджа притяжение к Антарктиде описывается как нечто катастрофическое, а избавление от ее фатального магнетизма, благодаря магическому альбатросу, становится спасением. Но в этот момент «старый мореход», старший над матросами, совершает фатальный просчет — он убивает альбатроса. Это вызывает ярость населения тонкого мира, злых духов, которые начинают мстить, снова сбивая корабль с курса и обрекая экипаж на мучительную смерть от жажды. Поняв, что это последствия убийства альбатроса, моряки заставляют «старого морехода» одеть труп альбатроса себе на шею вместо креста, как наказание и расплату. Ужас и отчаяние достигают апогея, когда появляется корабль-призрак, на борту которого находится сама Госпожа Смерть, дословно, «Кошмар Жизни-внутри-Смерти» (Night-mare Life-in-Death). Она начинает бросать кости, забирая одну за другой жизни моряков. Так умирают все, кроме «старого морехода», который остается один на один с горой гниющих трупов на борту. «Старый мореход» почти бессознательно благословляет морских тварей, которых он также случайно проклял в начале поэмы, и проклятие падает с него. Трупы матросов оживляются добрыми духами, которые помогают «старому мореходу» достичь спасительного острова. Там корабль тонет в пучине, унося оживших мертвецов, а самого «старого морехода» спасает отшельник (частый персонаж историй про св. Брендана). После этого отбывая епитимью, наложенную за убийство альбатроса, «старый мореход» обречен до конца жизни скитаться по миру, рассказывая всем свою историю.

Убийство альбатроса и проклятие морских тварей выступают как элементы утилитарного отношения человека к миру. По сути, это результат принятия научной программы Ф. Бэкона по «подчинению природы». Для Кольриджа результатом такого отношения может быть лишь нарушение баланса в мире духов, открытие скважин в темные миры Антарктиды, ритуальная эвокация «Живой Смерти». Утраченное измерение сакральности не нейтрально. Забыв о нем и попирая законы гармонии, человек навлекает на себя механизмы катастрофы, сущность которой он понимает только после того, как она с ним произошла. Миссия «старого морехода» становится предупреждением всему человечеству эпохи Модерна: пренебрегая тонким миром воображения, мифов, сакрального, духовного, человек подвергает себя колоссальной опасности пробудить злое энергии, природы которых он совершенно не понимает, ошибочно полагая, что знает о мире все или почти все.

В этом общий вектор «светлой романтики»: строгое напоминание современникам об опасности «расколдовывания мира» и ложности позитивистско-механистических воззрений, цена которым обнаруживается, когда уже поздно и ледяные энергии смерти начинают действовать.

Уильям Вордсворт: созерцания естества

Еще одним представителем «светлых романтиков» был близкий к «Озерной школе» (Кольридж, Саути) поэт Уильям Вордсворт¹ (1770 – 1850). Спецификой творчества Вордсворта была постоянная тема мистически воспринимаемой природы и условий сельской жизни. Природа была для поэта не просто источником вдохновения, но философским концептом, противопоставленным городу и индустриальной цивилизации. С точки зрения Вордсворта, в трехсторонней модели отношений человек – общество – природа, именно природа является главным и позитивным содержательным началом, формирующим структуры человека. Чем глубже и тоньше понимает природу человек, тем гармоничнее и возвышеннее будет создаваемое им общество. Гомология между природой и сознанием, макрокосмосом и микрокосмосом, на которой была основана философия Шефтсбери, а еще ранее герметическая теория Франческо Джорджи «гармонии мира», была главной темой всего творчества Вордсворта. В набросках к своей незавершенной поэме «Отшельник» он описывает эту идею в следующих терминах:

¹ Вордсворт У. Избранная лирика: Сборник. М.: Радуга, 2001.

Мой голос возглашает
 Насколько изящно индивидуальное
 Сознание
 (И возможно также силы прогрес-
 са всего вида) совпадает с внешним
 Миром: — и насколько изящно,
 также, и об этом мало кто из Людей
 слышал,
 Внешний Мир совпадает с Умом.

My voice proclaims
 How exquisitely the individual Mind
 (And the progressive powers perhaps no less
 Of the whole species) to the external World
 Is fitted: — and how exquisitely, too,
 Theme this but little heard of among Men,
 The external World is fitted to the Mind¹.

Это «совпадение» делает внешний мир в его естественном состоянии (то есть природу) текстом из символов, книгой духа, в которой человек призван прочесть самого себя, свою судьбу и свою идентичность. Человек, по Вордсворту, не есть нечто внеприродное, но органическая часть и духовный полюс естественной гармонии. Лишь полное непонимание этого обстоятельства толкает человечество к «покорению» природы вместо ее постижения, к защите от нее (в городах и промышленных предприятиях), вместо движения к ней навстречу, вместо ее созерцания. Вордсворт сожалеет о потере тонкого равновесия и в духе общей для романтиков любви к Античности взывает к богам и могуществам древнего мира. Об этом он говорит в своем программном стихотворении.

С нами мир стал слишком большим;
 поздно и рано, собирая и расточая, мы зря
 растрачиваем наши силы:
 Как мало мы различаем в Природе, кото-
 рая наша;
 Мы отдали наши сердца чему-то друго-
 му, какой позорный дар!
 Море, которое открывает свою грудь ме-
 сяцу,
 Ветра, которые воют час за часом и
 Собираются в букет, как спящие цветы;
 Для этого, вообще для всего, у нас отсут-
 ствует слух,
 Это больше нас не трогает. — О Боже!
 Лучше бы я был язычником, вскормлен-
 ным изношенными верованиями,

The world is too much with us; late and
 soon,
 Getting and spending, we lay waste our
 powers:
 Little we see in Nature that is ours;
 We have given our hearts away, a sordid
 boon!
 This Sea that bares her bosom to the
 moon;
 The winds that will be howling at all
 hours,
 And are up-gathered now like sleeping
 flowers;
 For this, for everything, we are out of
 tune,
 It moves us not. — Great God! I'd rather be

¹ Wordsworth W. The Prelude. N.Y.: Bartleby, 1999. P. 363.

И тогда, стоя на этом восхитительном
лугу, я бросал бы взгляды, делающие
меня не таким потерянным;
Замечая Протея, поднимающегося из
моря;
И слыша как древний Тритон дует в свой
витой рог.

A Pagan suckled in a creed outworn;
So might I, standing on this pleasant lea,
Have glimpses that would make me less
forlorn;
Have sight of Proteus rising from the sea;
Or hear old Triton blow his wreathed
horn¹.

Для Вордсворта созерцание есть правильное использование человеческих сил, обращенных к содержанию мира. И это содержание, открываясь через поэтический взгляд, многократно усиливает духовные силы, делает человека «не таким потерянным», реинтегрирует его в контексты целого. Следовательно, человек преодолевает свое одиночество через обретение смысла. И лишь в этом процессе обретения смысла он по-настоящему начинает понимать окружающих.

Уильям Вордсворт, как и другие «светлые романтики», находится в оппозиции тем тенденциям, которые стали доминировать в англо-Модерне. И хотя в юности поэт сочувствовал Великой французской революции, постепенно он разочаровывается в «прогрессе» и переходит на консервативные позиции, воспевая Старую Англию, ее священные пейзажи и благородный сельский труд.

Уильям Блейк: падение Альбиона и строительство Иерусалима

Английский романтизм дал еще одну совершенно самобытную фигуру — поэта и художника, создателя оригинального мистического учения и собственной мифологии Уильяма Блейка² (1757 — 1827). Блейк родился в семье крайних пуритан, последователей чешского гуситского направления (Моравская церковь), что наложило отпечаток и на его любовь к религиозным образам и персонажам, и на свободу толкования Священного Писания, и, вероятно, на гностические мотивы его творчества, наличествовавшие в наиболее радикальных версиях Реформации и прото-Реформации (к которым и относились Моравские братья).

Блейк был чрезвычайно многоплановым художником и мыслителем. Его отношение к окружающей его английской действительности эпохи Модерна было в высшей степени показательным. В слу-

¹ *Wordsworth W. The Collected Poems. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 1994. P. 259.*

² *Блейк У. Песни Невинности и Опыта. СПб., 1993.*

чае Блейка нет никаких сомнений, что Логос, вдохновлявший его, был строго дионисийским.

Блейк в созданной им мифо-поэтической системе опирается на герметизм и гностический пафос. Он, с одной стороны, полностью отвергает старый европейский порядок, воплощенный для него уже не столько в Средневековье, сколько в структурах современного ему Ганноверского Модерна. Объектом его критики становится, таким образом, уже новая реальность Англии, представленная в трех измерениях:

- с одной стороны, это фарисейское протестантское общество (мораль, консервативная политическая система);
- с другой — царство денег, капитализм;
- с третьей — сухой рационализм и эмпирическая материалистическая наука.

Своим искусством Блейк страстно восстает против всех трех явлений:

- он бросает вызов протестантским догмам и нормам, призывая к иной, живой вере, возрождающей дух (в этом гностический пафос его работ, ниспровергающих многие классические для христианства основы — например он отказывается противопоставлять друг другу душу и тело, критикует институт брака и т.д.), и на этом основании его можно было бы причислить к «революционерам» и «прогрессистам», но
- он с не меньшей яростью отвергает режим «свободной торговли», капитализм и либерализм, утверждая, что деньги и есть абсолютное зло и вообще несовместимы с духом, истиной, любовью и спасением, а кроме того,
- он полностью отрицает научно-философскую программу Просвещения, отказывая «спирали Локка/Ньютона» в какой бы то ни было легитимности — напротив, он полагает, что техническая цивилизация Модерна есть прямая антитеза рая, то есть ад.

Так, Блейк в своей иллюстрированной им же самим книге «Иерусалим. Эманация гиганта Альбиона»¹ дает пространное описание судьбы Англии (Альбион), в лице которой он видит современную Европу, современную западную цивилизацию (и все челове-

¹ Blake W. Jerusalem The Emanation of The Giant Albion. London: A. H. Bullen, 1904.

ство). В третьей книге Блейк описывает эпоху правления тех, кого он называет «действиями», то есть философов и политиков Нового времени. Он выделяет в качестве символических фигур именно Локка и Ньютона, что видно в следующем отрывке:

Я обратил свой взгляд к школам и университетам Европы

И увидел там станок Локка, чей уток издавал ужасный рев, и на него падала вода с колеса Ньютона. Черная ткань в тяжелых складках нависла над каждой нацией;

Жестокий труд многих колес я видел, колес без колес, их зубцы тиранически принуждали друг друга к движению:

Не так как в Эдеме: там колесо вращается в колесе в гармонии и мире.

I turn my eyes to the Schools and Universities of Europe

And there behold the Loom of Locke whose Woof rages dire

Washed by the Water-wheels of Newton. black the cloth

In heavy wreathes folds over every Nation; cruel Works

Of many Wheels I view, wheel without wheel, with cogs tyrannic

Moving by compulsion each other: not as those in Eden: which

Wheel within Wheel in freedom revolve in harmony and peace¹.

Станок Локка и колеса Ньютона — жестокие инструменты тирании техники, порабощения и гибели. Программа английского Просвещения, «правление деистов» у Блейка мыслятся как эманации Уризена, демиургического духа сухой рациональности. Думая, что он восстанавливает «храм», Уризен построил «сатанинские мельницы». Модерн для Блейка — глубокое заблуждение, «сатанинская мельница». Изначальное падение Альбиона было связано с эгоизмом. Индивидуальное «я» есть исток гибели. «Деисты», устанавливая «моральный закон» и проводя «индустриализацию», *делают спасение невозможным*.

Уризен в мифологии Блейка мыслится как начало мира, интерпретируемое как *катастрофа*. Вся история мира есть серия дальнейших катастроф. В английском Модерне, находящемся под знаком Уризена, происходит *резонанс катастроф*, когда все отчуждающие и отчужденные онтологические линии сходятся в единый узел — *последнюю катастрофу*. Англо-Модерн, таким образом, есть *последнее падение Альбиона*. Уризен имеет общие черты с Домогоргоном Шелли.

В эсхатологии Блейка Англию и мир спасает существо — Лос, олицетворяющее воображение и противоположное Уризену (рассудку). Оно представлено в виде кузнеца, который строит тайный

¹ Blake W. Jerusalem The Emanation of The Giant Albion. P. 14–15.

храм и город искусств Голгонуца. Этот тайный храм Лоса есть собственно пространство *активного эсхатологического романтизма*, которое представляет собой *территорию грезы*, свободную от законов Уризена.

Блейк разворачивает свою оригинальную картину мира, где выступают крылатые Бессмертные, противником которых является дух рациональности Уризен. Уризен — демиург (гностический мотив), который создает пустоту и населяет ее стихиями.

Дух творчества Лос оказывается связанным с Уризенем, сброшенным богами в огненную бездну и огражденным от вечности (снова гностический сюжет похожий на падение Софии). Лос разделяется на две ипостаси — мужскую и женскую, Энитармон (Луна). Творческое активное воображение Лоса оказывается связанным с рационалистской демиургией Уризена, и гармонизация их отношений, состоящая в победе Лоса над Уризенем (подчинение рассудка творческому духу, имагиналю), составляет сущность историчала Англии (Альбиона).

Картина осложняется рождением у Лоса и Энитармон сына Орка, который воплощает в себе дух восстания (революцию). Он символизируется Красным Драконом и восстает на отца, за что тот его приковывает цепью к скале. Фигура Орка у Блейка иллюстрируется «Красным Драконом», тогда как «Альбион» может соответствовать «Белому Дракону». Когда Орк, привязанный Лосом к скале, кричит, Уризен пробуждается и появляется природа. В другой мифологической линии Блейка природа (Вала) является эманацией одной из четырех Зоа, священных животных из видения Иезекииля, которые интерпретируются Блейком как расчленение четырех свойств человека — рассудок (собственно Уризен), страсти (Лува), телесные ощущения (Тармас), воображение/интуиция (Уртона).

Другие дети Лоса и Энитармон представляют собой как метафоры отдельных свойств человека (Ринтара — гнев, Паламброн — жалость и т.д.), так и библейских персонажей — Адама, царя Давида, Соломона Императоров Константина и Карла Великого и поэта Мильтона. Метод мифогенеза Блейка представляет собой то, что Гаман называл «прозопопойеей», то есть приданием статуса личности какому-то отдельному свойству.

Идеи Блейка, выраженные им в стихах и гравюрах, довольно сложны для схематичного толкования. Но общая структура его мысли выдает особую — чисто английскую, с одной стороны, и глубоко личностную — с другой, версию дионисийского отношения к миру. Блейк равноудален как от высокоорганизованной соляной модели

мышления в аполлоническом (платоническом) ключе, радикально революционен в отношении «старого порядка», но при этом ориентирован на совершенно иную эсхатологию, нежели прогрессистский и технократический либерал-капиталистический сциентизм типичного английского Модерна (титанический Логос).

У Блейка есть апелляции к титанам и гигантам, как и у большинства романтиков, но его прочтение общей топики мироздания относится к области темного Логоса — не светлого, но и не черного¹.

Фрагмент из поэмы Блейка «Мильтон»² стал неформальным гимном Англии и заслуживает особого внимания, так как в нем содержится квинтэссенция романтического истолкования англо-британского историала. В основе стихотворения лежит идея о миссии Англии быть Новым Иерусалимом, избранным народом, которому суждено нести идеалы свободы и духа всему человечеству.

В своей персональной мифологии Блейк представляет Иерусалим и как небесный город Апокалипсиса (Новый Иерусалим), и как эманацию Англии (титана Альбиона), и как женскую фигуру. Тожество Иерусалима с Англией, а английского народа и английской цивилизации с избранным народом Ветхого Завета, евреями, лежит в основе англо-саксонского мессианства. Одним из первых теорию происхождения англичан от 10 потерянных колен, развивающую гипотезы амстердамского раввина Менассеха и на новом этапе возвращающуюся к теориям Пятой Монархии, сформулировал Ричард Бразерс³ (1757—1824), основавший в 1794 году особый мессианский культ, построенный на теории «британского израилизма». Бразерс рисовал флаги, униформы и схемы построек Нового Иерусалима. Друг Блейка гравер Уильям Шарп (1749—1824) стал последователем Бразерса и приглашал вступить в движение самого Блейка, но тот отказался. Важно, что Блейк совершенно точно был в курсе идей «британского израилизма», и его стихотворение «Иерусалим» и последняя из его пророческих книг «Иерусалим, Эманация Гиганта

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

² Blake W. Milton. London: A. H. Bullen, 1907.

³ Бразерс объявил себя «Князем евреев», прямым потомком Дома Давидова, а также «племянником Всевышнего» и провозгласил возвращение евреев в Палестину, причем обращался он в первую очередь к тем «евреям», которые как 10 потерянных колен оказались потерянными и «обнаружились» в лице англичан конца XVIII века. Бразерс был убежден в том, что посох, сделанный им из куста дикой розы, обладает волшебными свойствами, как и посох Моисея. Бразерс за свои взгляды был помещен в психиатрическую лечебницу. После несбывшегося пророчества о том, что в 1795 году человечество признает его «Князем евреев» и «Царем мира», многие сторонники его покинули.

Альбиона», равно как и вся тема Иерусалима в его мифологии, несут на себе очевидные следы «британского израилизма».

Иерусалим

Ходили ли эти стопы в древние времена по
зеленым холмам Англии?
Могли ли видеть святого Агнца Божия на
прекрасных пастбищах Англии?
Сиял ли Божественный лик
Над покрытыми облаками холмами?
Был Иерусалим построен здесь
Среди этих темных сатанинских мельниц?
Принесите мне мой лук из горящего золота!
Принести мне мои стрелы желания!
Принести мне мое копьё! О, облака, рас-
ступитесь!
Принесите мне мою огненную колесницу!
Я не оставлю умственную брань,
И не дам моему мечу заснуть в моей руке,
Пока мы не построим Иерусалим
В Англии, зеленой и прекрасной стране.

Jerusalem

And did those feet in ancient time
Walk upon England's mountains
green?
And was the holy Lamb of God
On England's pleasant pastures seen?
And did the Countenance Divine
Shine forth upon our clouded hills?
And was Jerusalem builded here
Among these dark Satanic Mills?
Bring me my bow of burning gold!
Bring me my arrows of desire!
Bring me my spear! O clouds, unfold!
Bring me my chariot of fire!
I will not cease from mental fight,
Nor shall my sword sleep in my hand,
Till we have built Jerusalem
In England's green and pleasant land¹.

Это стихотворение представляет собой яркий образец «британского израилизма». Начинается оно с темы посещения самим Христом вместе с Иосифом Аримафейским Глэстонбэри, о чем говорят различные редакции истории о Святом Граале из цикла короля Артура. Тем самым Британия (Альбион) изначально рассматривается как «земля обетованная», «Новый Израиль». То, что Иерусалим был построен «здесь», т.е. в Англии, указывает как на теорию 10 потерянных колен, так и на особую мифологию Блейка о женщине Иерусалим, эманации гиганта Альбиона (самой Англии).

«Сатанинские мельницы» (Satanic Mills), о которых мы уже говорили, расшифровываются по-разному: и как научно-эмпирическое мировоззрение просвещенного английского общества Нового времени, и как индустриальный капитализм, и как английская консервативная государственность, и даже как намек на Англиканскую церковь, к которой Блейк, будучи крайним протестантским мистиком, относился весьма критически. «Сатанинские мельницы» — это «павшая Англия», Альбион, рухнувший в рационализм (Уризен), ма-

¹ Blake W. Milton. P. 2.

териализм, войны, чувственность, эгоизм и тщеславие. Это та сторона Англии, которая стала открыто доминировать в эпоху Модерна.

Далее Блейк провозглашает эсхатологическую мобилизацию духа всех «строителей Иерусалима», то есть силы Лоса, представляющие собой активное англо-британское воображение, мобилизованный к эсхатологическому рывку имагиналя. В описании атрибутов последней битвы и финального строительства Блейк использует образы войны в сочетании с символизмом жреческо-религиозного пророческого цикла: лук, стрелы желания, копьё, к которым Блейк добавляет притяжательное местоимение «мой», «мои», «мое» — инструменты войны; то, что они из золота и среди них фигурирует «огненная колесница» (также «*моя* огненная колесница») — подчеркивает духовную — жреческую — природу этого оружия. То, что битва идет на уровне мысли, духа, сознания, Блейк провозглашает открыто: *I will not cease from mental fight* (я не оставляю умственную брань). Форма будущего времени глагола *build*, строить — показательна; Блейк говорит не «мы будем строить Иерусалим» (что было бы намерением), *we will build*, но «мы построим (наверняка) Иерусалим» (что является пророчеством, то есть чем-то уже сбывшимся на уровне вечности, божественного замысла о судьбе английского народа, о его *Dasein'e*), *till we have built*.

Либерализм: позитивный индивидуальный субъект

Либерализм как английская идеология

В Англии периода правления Дома Ганноверов, начиная со второй половины XVIII века и конкретно с Джона Локка, складывается философское, политическое и экономическое учение, которое воплощает в себе кристаллизацию самого Модерна. Это учение принято называть *либерализмом* или «первой политической теорией»¹. Либерализм воплощает в себе все основные линии парадигмы Модерна, которые постепенно сложились в самостоятельные направления по мере перехода от Средневековья к Новому времени. Мы видели, что промежуточная эпоха Возрождения и Реформации, отделяющая Старый Режим от Нового, была принципиально двусмысленной и даже многосмысленной, поскольку фазовый переход содержит в себе структуры завершающегося прошлого состояния и складывающиеся структуры последующего, притом что в некоторых сегментах одно накладывается на другое так, что разделить оба пласта невозможно (парадигма Йейтс — «розенкрейцеровское просвещение»), а кроме того, намечаются побочные векторы, которые вообще не соответствуют ни старому, ни новому, представляя собой экстравагантные турбулентные вихри, подчас обращенные к мнимым и недостижимым в исторической действительности горизонтам. Поэтому и при Тюдорах, и при Стюартах, и во время Английской революции, а затем и Реставрации, и даже при первых правителях Ганноверской династии мы еще видим полисемантическую структуру англо-британской модернизации. Но к середине XVIII века этот полисемантизм начинает рассеиваться и на его место приходит устоявшийся и одномерный, четко сформулированный Модерн, принятый как *главная магистральная линия английского историчала Нового времени*. Все остальные тенденции окончательно маргинализируются, смещаются на периферию, сохраняясь в виде артефактов и экстравагантных эксцессов, допу-

¹ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.

стимых в статусе экспонатов кунсткамеры. Английское общество после религиозных волнений XVII века и широкого распространения разнообразных протестантских сект стало довольно терпимым к разного рода диссидентским течениям, самые острые из которых мягко вытеснялись в колонии (на их основе была создана северо-американская цивилизация), а остальные укоренились на социальной периферии, охраняемые доминирующим чисто английским стилем крайнего индивидуализма и вежливого безразличия к другому. Тем не менее *основной* вектор английского общества эпохи Модерна постепенно приобретал все более отчетливые черты, воплотившись в конце концов в идеологии англосаксонского или англо-британского либерализма.

Либерализм представляет собой чисто английское явление, и сложился он из тех тенденций, которые более всего соответствовали духу Модерна в самых разных областях — в политике, религии, экономике, культуре, науке, международных отношениях. Либерализм как идеология кристаллизовался раньше остальных политических теорий Модерна, и поэтому и исторически, и логически справедливо назвать его первой политической теорией, так как остальные классические политические теории (социализм и марксизм, с одной стороны, и фашизм — с другой, т.е. вторая и третья политические теории) возникли после него и в качестве критического ответа реакции на базовые тезисы либерализма¹.

Либерализм является идеологией в той мере, в которой он сводит довольно сложные метафизические, онтологические, теологические, социальные, культурные, научные и экономические воззрения к общей чрезвычайно упрощенной матрице, понять структуру которой может средний обычный человек без специальной и детальной образовательной подготовки. Идеология должна быть понятна в своих прикладных аспектах, но при этом ее основой служат более серьезные и развернутые теории и доктрины, подчас довольно нюансированные, сведенные в конечном счете к единой — с необходимостью упрощенной и редуцированной — метатеории, которая и становится, в конечном счете, *политической теорией*, дающей однозначные и транспарентные ответы на все основные жизненные вопросы. Идеология с необходимостью должна быть относительно простой, чтобы легко усваиваться, внедряться и пропагандироваться. Но при этом ее метафизические корни всегда непременно уходят в основательные теоретические философские течения, кратким резюме которых она и является.

¹ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

Английский либерализм основывается на следующих базовых началах:

- *Индивидуализм* — представление о позитивном человеческом рациональном субъекте, стоящем в центре всей системы и действующем в своих собственных частных интересах всегда и при любой ситуации, какую бы область субъект ни затрагивал и какой бы деятельностью (теоретической и практической) он ни занимался.
- *Эмпиризм* (позднее, *позитивизм*) — научный метод, утверждающий, что реальным бытием обладает только то, что имеет подтверждение в опыте, причем достоверном и зафиксированном при соблюдении четких и формально установленных правил и критериев.
- *Гражданская свобода* — главное врожденное «естественное право» индивидуума, требующее все более полной и формализованной легитимации по мере социально-политического развития общества; включает в себя свободу взглядов, вероисповедания, выражения собственного мнения, религиозных конфессий и практик, передвижения и местожительства, а также базовое право на жизнь и безопасность.
- *Священная частная собственность* — проявление взаимного признания людьми неприкосновенности материального богатства друг друга.
- *Свободная торговля* (фритредерство) — оптимальное применение либеральных ценностей к экономической сфере, позволяющее реализовать как можно более полно эти ценности на практике; противопоставляется войне и силе как более мягкий и прогрессивный инструмент урегулирования конфликтов — во внутренне- и внешнеполитической областях; нормативными признаются только полностью свободный рынок и буржуазно-капиталистические отношения.
- *Представительская (парламентская) демократия* — политическая форма правления, основанная на разделении властей на три составляющие (исполнительная, законодательная и судебная), на временном исполнении административно-политических функций и на выборности всех уровней власти; предполагает постепенное распространение политических прав на все более широкие группы людей — вплоть до индивидуумов как таковых (крайняя форма либерализма — идеология прав человека).

- *Техническое развитие* — постоянное совершенствование техники и средство производства, научно-технический прогресс и линейный рост совокупного богатства общества.
- *Транснациональный масштаб* социально-политической модели; универсализм либеральной идеологии предполагает ее глобальную применимость и неизбежность, что вначале распространяется на всю территорию колониальных владений Британской Империи, а затем на Европу и весь мир (глобализация).
- *Минимальное понимание Государства* как временного института, призванного на определенном историческом этапе обеспечить безопасность граждан и соблюдение установленных норм, а также распространение принципов Просвещения на максимально широкие массы.
- *Образование как Просвещение*, т.е. преобразование общества и обществ в либеральном ключе через систему распространения знаний, организованных по лекалам самой либеральной идеологии.
- *Прогресс* — поступательное движение истории (Англии, Европы, Запада, а затем вслед за ними колониального мира), в ходе которого вышеозначенные принципы (индивидуализм, эмпиризм, свобода, частная собственность, рынок, демократия, технологии и т.д.) и остальные либеральные ценности становятся главенствующими в обществе; после выполнения своих исторических функций Государство должно уступить место глобальному гражданскому обществу.
- *Запад* и конкретно *Англия* мыслятся как авангард человечества, идущий впереди остальных народов и культур в строго одном и том же универсальном направлении; отсюда вытекает градация и иерархизация народов и обществ по мере сходства с обществами Запада (цивилизация) и различия (варварство, дикость) и, соответственно, *культурный расизм*¹.

Все эти пункты, сведенные воедино, формируют либеральную идеологию. Эта идеология в Англии не являлась исключительной платформой какой-то одной партии или течения. Она характерна для всей английской элиты эпохи Модерна. Внутри либерализма можно различать консервативный и прогрессистский полюса, приближи-

¹ Впервые деление на три типа общества — дикость, варварство и цивилизация — предложил шотландский философ Адам Фергюсон (1723 – 1816), учитель Адама Смита. См.: *Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society*. London: Transaction Publishers, 1995.

тельно соответствующий тори (консерваторам) и вигам (прогрессисты), но базовая идеология остается общей для тех и других. Кроме того, либеральная идеология может быть представлена в усложненной версии для интеллектуальной и властной элиты, с одной стороны, и в упрощенной, для широких масс — с другой. Различие лишь в том, что элита в силу образованности и специальной подготовки знакомится с философскими основаниями либерализма, более точно определяет одну из его версий, которой следует в дальнейшем, и четко фиксирует область знаний и деятельности, где применяет либеральные принципы на практике, подчас развивая или детализируя их, а массы впитывают либерализм в самом общем виде, как своего рода «идеологический инстинкт», не задумываясь, чаще всего, о его структурах, метафизических корнях и аргументации.

Позитивный английский субъект: *sum ergo sum*

Вся конструкция либерализма основана на базовой аксиоме «позитивного субъекта». В этом принципиальное отличие всей собственно английской метафизики, английской рациональности Нового времени от других версий европейского Логоса. И французский, и германский Логос строятся на *метаиндивидуалистической онтологии*, выводя бытие и содержание отдельного человека из различных метафизических инстанций — Бога, бездны, ничто, целого, общества, другого, народа, этноса, культуры, духа и т.д. Задумываясь о содержании чистого индивидуума, большинство школ континентальной философии неизменно приходило к выводу о том, что это содержание есть чистая негативность, нехватка, привация, которая заполняется откуда-то из внеиндивидуального источника (где бы его ни располагать). Негативность этой континентальной антропологии имеет множество версий — от апофатического человека рейнских мистиков до нигилистического субъекта Сартра или реального как смерти Лакана¹. Полнее всего эта антропология представлена в моделях М. Шелера и А. Гелена, сформулировавших тезис о человеке как «недостаточном существе» (*Mangelwesen*), у которого, в силу отсутствия инстинктов, не может быть позитивного и автономного внутреннего содержания. Поэтому свобода индивидуума отсылала напрямую к стихии ничто².

Совершенно иначе организована островная англо-британская антропология, которая достигла своей кульминации в либерализме.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мельюзина.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

Здесь аксиомой является абсолютная и безусловная *позитивность индивидуума*, неоспоримость его обладания рассудком как своего рода частной собственностью. Притом что Локк отрицал существование врожденных идей, он утверждал, что индивидуум сам производит идеи (как вторичные признаки вещей), отталкиваясь от столь же безусловного своего наличия, как и наличие внешних физических предметов. Индивидуум мыслится английскими либералами как безусловный позитивный факт, как *позитивный субъект*, наделенный умом и волей, чье содержание проистекает из него самого, то есть являются объектами частного обладания. В этом состоит очень тонкий момент, характерный для самой научной картины мира, в значительной степени сложившейся именно в Англии. Эта научная картина мира основана на снятии методологического табу, наложенного Аристотелем, на совершение операции «метабасиса» (*μετάβασις*), то есть применения аппарата одной дисциплины (например, логики) к явлениям, стоящим в центре другой дисциплины (например, физики). На этом строилась идея первичного разделения либеральных наук и искусств: математика изучала математические объекты, риторика — риторические, музыка оперировала с музыкальными объектами, а диалектика — с философскими и т.д. Новое время в критике Аристотеля пошло против этого запрета на метабасис и сделало нормой *слияние математики и физики*, или учение о законах мышления (логики) с исследованием природных объектов (физикой). В этом и состоит становление современных наук, в которых был осуществлен *синтез физики и математики*, откуда и берет начало принцип *mathesis universalis*. *Mathesis* относится к миру логических предметов и подчиняется законам логики. Область физических вещей управляется иными законами, а следовательно, применение логических инструментов для истолкования физических законов методологически некорректно: поэтому *mathesis* не может быть до конца и строго универсальным (*universalis*); границы его применения завершаются областью логического, а в сфере физического и онтического (шире, онтологического) действуют особые закономерности, которые Аристотель обобщает в «Физике» и «Метафизике», а также в «Аналитиках». Метабасис как прямое отождествление логического с физическим (а это и есть основа научной картины мира Нового времени) принципиально *ненаучен*, так как содержит непродуманный и невозможный с точки зрения строгости рационального мышления сдвиг, разрыв, сбой, смешение научных областей.

Здесь можно увидеть нечто более общее. Логика и ее законы основаны на *аполлоническом* Логосе, в контексте которого они только и полномочны. Но этот контекст есть мир чистых идей. Физика

относится к иной сфере, и у Аристотеля она строится полностью на *дионисийском* Логосе. Так, принцип тождества $A=A$ в области идей в области физических вещей сразу же нарушается у самого же Аристотеля: в каждой вещи есть *не одна, а две* составляющие (форма и материя), а кроме того, целое всегда больше суммы его частей (холизм), что означает, что вещь, будучи частью какого-то целого, не равна самой себе в этом ее реалiationном свойстве (прос τί). Поэтому в области физики A лишь *приблизительно* равно A , поскольку вещь не представляет собой полного единства и самотождества ни внутри, относительно своих частей, ни вовне, относительно того целого, частью которого она, в свою очередь, является — вплоть до космоса в целом. Поэтому запрет на метабазис (по меньшей мере на метабазис между логикой и физикой) был главным законом эпистемологии европейского Средневековья.

Из снятия этого запрета в Новое время следовал ряд выводов, которые разрушали стройность схоластической традиции и средневековой философии в целом, что ясно замечали традиционалисты и что жестко и детально критиковали Беркли и кембриджские платоники (особенно Кедворт). Так, математическая точка, как пространство нулевой площади или отрезок нулевой длины¹, вполне может быть объектом математики. Но если мы прямо перенесем этот концепт на физическую вещь, утверждая *физическое существование* атома, частицы (то есть современный атомизм), мы придем к парадоксу, поскольку, чтобы физическая вещь была, она должна иметь определенную протяженность или пространственность (*res extensa* Декарта), а точка по определению ее не имеет. То же самое Беркли критиковал, говоря о «призраках исчезающего количества». Малая и даже бесконечно малая длина или площадь онтологически все же не могут быть нулевыми в строгом смысле, а значит, мельчайшие частицы материи могут быть *похожими на точку, но не самой точкой*. Отождествив математический или логический объект с объектом физическим, мы получаем противоречие, которое в качестве парадокса может быть полезным для стимуляции творческого мышления или для приближенных измерений, применимых в практической сфере (строительства, конструирования машин и т.д.), но не может рассматриваться как *строго научная истина*. Но современная наука строится именно на этом, на придании «призраку» статуса безусловно и наглядно существующего (несуществующего) наличия. Это касается и законов логики вообще, которые у самого Аристотеля применяются для самоанализа мышления, но не распространя-

¹ Или сфера нулевого объема.

ются на природу, где действуют иные закономерности. В частности, как мы видели, логический закон тождества ($A = A$) не соблюдается строго в физике Аристотеля, где каждая наличная вещь представляется состоящей из формы и материи, причем таким образом, что они образуют нерасчленимую «синтему» — форма не может быть онтологически равна форме ($A = A$), так как это означало бы ее существование как идеи, что Аристотель настойчиво отрицает, равно как материя не может быть онтологически равна материи ($A = A$), поскольку обратное дало бы нам платоновскую хору ($\chi\acute{o}\rho\alpha$), «третий род» «Тимея», а Аристотель отрицает и ее. Для описания физики из арсенала Аристотеля и в соответствии с духом его учения гораздо более подходила бы *риторика*, основанная как раз на нарушении или как минимум искривлении строго логических законов с активным использованием семантических сдвигов. *Строгой физикой была бы физика, основанная на принципе риторических тропов, а не логических законов.* Однако эмпирики Нового времени, и в первую очередь англичане, поступают, вслед за Галилеем, противоположным образом, прямо проецируя законы логики на физические объекты, что и ложится в основу *физико-математической картины мира*.

В случае либерального понимания субъекта мы имеем дело с точно таким же явлением. Индивидуум есть логическая величина, единица, но ее онтологический статус так же *призрачен*, как статус физической частицы, прямого материального эквивалента математической точки. Для континентальной философии этот нюанс является эксплицитным: в поисках позитивного субъекта она неизменно приходит к ничто, принимая в конце концов индивидуума как производную конвенцию от какой-то иной более очевидной и достоверной онтологической инстанции. Английский же либерализм, напротив, не тематизирует и тем более не проблематизирует индивидуального субъекта, удовлетворяясь физико-математическим тождеством логического и реального. *Это и есть метафизическая основа либерализма: абсолютная и не допускающая постановки под вопрос убежденность в позитивном онтологическом статусе субъекта и, соответственно, в его бытийном содержании.* Английское либеральное «Я» — это, однако, не субъект Декарта, это не его *cogito*. Бытие английского индивидуального субъекта обосновывается не через обращение к мышлению, что потребовало бы либо врожденных идей, как и у Декарта, либо первичности общества, как у Руссо, социалистов и французских социологов, но через эмпирический факт, через *безусловность человека как данности, не требующей доказательства.* *Sum ergo sum*, заключает английское эго и полагает это достаточным и наглядным основанием для всего дальнейшего. Но

при таком номинализме, примененном к области онтологии, мы уже получаем в свернутом виде все тезисы либерализма, вытекающие из этой предпосылки. *Если индивидуальное бытие есть безусловный и абсолютный факт, что все остальное есть следствие индивидуального бытия.* В этом ключ к метафизике либерализма, которая вполне может оставаться загадкой для европейской континентальной философии, изначально построенной на других пропорциях и постулатах. Индивидуализм либеральной идеологии есть прямой аналог атомизма ньютоновской физики; они сущностно и нерасторжимо связаны друг с другом.

Мы видели, что Беркли говорил о «призраках исчезающих количеств» (ghosts of departed quantities) как об онтологическом статусе величины, стремящейся к пределу, но пока его не достигшей — как в апории Зенона об Ахилле и черепахе, когда быстроногий Ахилл приближается шаг за шагом к черепахе, которая, однако, за это время успевает сделать еще один маленький шаг, и так в периоде. Дистанция между Ахиллом и черепахой постоянно сокращается, стремясь к нулю, но никогда не исчезает полностью. Это — «призрак исчезающей дистанции». Но столь же призрачна и онтология английского индивидуума. Он есть умозрительный предел стремления к полному освобождению от всего внешнего содержания, от всех связей и определений, но если мы рассмотрим его как достигнутый предел, он исчезнет, покинет нас (departure). Если же этот предел все еще не достигнут, хотя и почти достигнут, то есть содержание и онтология индивидуума не чисто и строго индивидуальны, но почти индивидуальны. *Привлечение настойчивого внимания именно к этой призрачной природе английского индивидуума можно представить себе как самый могущественный инструмент его онтологической деструкции.* И здесь снова можно вспомнить метафизическую роль призраков в пьесах Шекспира: Пака во «Сне в летнюю ночь» или отца Гамлета в «Гамлете». Полноценное обоснование позитивный индивидуальный субъект получает в том случае, если мы готовы *признать реальность мира призраков*, что, в принципе, для «розенкрейцерского просвещения» и традиционного англо-британского мировоззрения было чем-то почти само собой разумеющимся и вполне «научным»¹.

Либеральная идеология складывалась по этапам и параллельно в разных областях. Полноценное описание ее истории практически неосуществимо, так как включало бы в себя всю историю Англии,

¹ Снова можно вспомнить слова Просперо в «Буре» (акт 4, сцена 1): We are such stuff as dreams are made on.

английской мысли, английской политики, английской экономики, участие Англии в международной жизни и т.д. Поэтому мы ограничимся лишь некоторыми иллюстративными примерами либерализма, позволяющими составить впечатление о его разновидностях и формах.

Адам Смит: политическая экономия и абсолютный рост

Основатель буржуазной политической экономии и главный теоретик *экономического либерализма* шотландец Адам Смит¹ (1723—1790) был учеником Джона Локка и рассматривал свою собственную теорию как применение его идей к области хозяйства. Отсюда тесная связь капитализма как экономического уклада, основы которого теоретически разработал именно Адам Смит, с метафизикой либерализма, сформулированной Локком. У Локка Адам Смит заимствует базовые постулаты:

- идею о нейтральности человеческой природы, зависящей от образования;
- идеал гражданской свободы;
- критику Левиафана Гоббса;
- ориентацию на пацифизм;
- демократическую тенденцию политического устройства;
- толкование частной собственности.

Идея о принципиальной «улучшаемости» человека и его способность воплотить рациональность в модели индивидуального поведения, достигающей кульминации в частной собственности как социального института, привела Адама Смита к построению полноценной политической теории, в которой Государству уделялась второстепенная и чисто вспомогательная роль, а основой права выступал «коллективный договор» между собой экономических акторов, воплощенный в структуре свободной торговли. Если английское Государство середины XVIII века было Государством *с рынком*, построенным на морской торговле и колониализме, то Адам Смит видел будущее общество *чисто рыночным*, в котором рынок был бы не атрибутом Государства, а, напротив, Государство стало бы атрибутом рынка. В этом случае Государство приобретало прикладной релятивный характер и наде-

¹ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962.

лялось чисто вспомогательными функциями. Адам Смит фактически делает рынок, в котором по правилам свободного обмена происходит конкуренция хозяйствующих субъектов, *высшим политическим институтом*, не требующим дополнительной регуляции со стороны какой бы то ни было инстанции, в том числе Государства. Снятие религиозного запрета на ростовщичество привело к бурному росту капиталистических отношений. Точно так же — снятие ограничительных мер Государства на экономическую деятельность, в первую очередь отмена монополии Государства на международную торговлю (на чем настаивали экономисты меркантилистской школы), по Адаму Смиту, должно способствовать новому витку развития. Этот принцип получил название «фритрейдерство» (free trade) и подразумевал под собой право частных компаний одного Государства напрямую взаимодействовать с частными компаниями другого Государства, минуя любые политические и национальные опосредующие структуры. По мысли Адама Смита, полная свобода рыночных отношений — кратчайший путь к процветанию и максимальному обогащению. А раз это так, то свободная внешнеторговая деятельность только укрепит благосостояние всего Государства — причем быстрее и надежнее, чем в случае его вмешательства и попытки влиять и контролировать внешнюю торговлю через систему тарифов и пошлин. В еще большей степени Адам Смит протестовал против вмешательства Государства во внутриэкономическую деятельность. Чем свободнее она, тем быстрее будет идти обогащение всех его членов, поскольку каждый, заботясь только о себе, будет косвенно способствовать обогащению всех. Рынок в такой ситуации выступает как собственный регулятор, организующий баланс спроса/предложения оптимальным образом. Этот принцип Смит назвал «невидимой рукой рынка». «Невидимая рука рынка», по мысли Смита, заменяет собой Государство, функции которого постепенно — по мере прогресса и развития — могут сойти вообще на нет, так как в ходе укрепления и распространения либерализма человечество осознает все преимущества экономической конкуренции и торгового сотрудничества перед войнами и прямым насилием, и, следовательно, сама рациональность, воплощенная в институте частной собственности, станет естественной и общепринятой гражданской нормой.

Другая важная идея Адама Смита состояла в том, что он первым из современных ему экономистов напрямую связывает богатство не с земельной рентой (как считали физиократы) и не с международной торговлей (как полагали меркантилисты), а с частным предпринимательством и промышленным производством в условиях городов. Не столько обладание землей или контроль над внешнеэкономической

деятельностью служит источником основных богатств, сколько *предпринимательский гух и промышленное производство*, а следовательно, лежащий в их основании *труд*. В этом Адам Смит фиксировал на теоретическом уровне фундаментальный сдвиг в экономике Англии и Шотландии, который произошел по мере укрепления Британской Империи и технологического рывка в промышленности. Огромный приток товаров из колоний с низкой себестоимостью и стремительный рост научно-технических открытий, немедленно применявшихся в области производства, создал в Англии XVIII века совершенно новую ситуацию в распределении основного капитала. Традиционная земельная аристократия, лэндлорды, бывшие безусловными монополистами в области производства материальных богатств, на глазах утрачивали свои позиции перед лицом предприимчивых дельцов из третьего сословия, не связанных ни с землей, ни с фамильными наделами, и использующих колониальные сети и научные технологии для стремительного подъема частного бизнеса и промышленного производства. Доля английского капитала все больше перемещалась именно в этот сектор, на практике подтверждающая идеи Локка о демократизации и гражданском обществе, освобождающемся от пережитков средневекового сословного строя. Адам Смит выдвинул теорию, что именно *частное предпринимательство и промышленное производство и являются главным модулем экономического развития*, которому суждено в ближайшем будущем заменить собой экономику земельной ренты. Тем самым Адам Смит возвел в статус теории и норматива ту модель капитализма, которая сложилась в его эпоху в Англии, став образцом для всей капиталистической системы в целом и сохраняясь в таком качестве вплоть до настоящего времени. Поэтому первая политическая теория, сложившаяся в XVIII веке при решающем участии Адама Смита, оказалась самой долговечной и пережила свои критические альтернативы (коммунизм и фашизм), претендовавшие на то, чтобы заменить ее собой.

Еще одной важнейшей идеей Адама Смита был тезис о линейном росте совокупного богатства. Адам Смит видел технический прогресс как *бесконечный процесс*, идущий по нарастающей, а следовательно, объем богатств, зависящий от объемов производства, также стремился к бесконечности. Притом что при уровне развития промышленности того времени природные ресурсы казались бесконечной величиной, как относительно бесконечными (с учетом колоний и английской рабовладельческой системы) были и трудовые ресурсы, линейно-поступательный характер всеобщего богатства был гарантирован при учете замены Государства, способного совершать ошибки и просчеты и сдерживать развитие экономики, «невидимой

рукой рынка». В итоге Адам Смит приходил к идее *бесконечного роста материального благосостояния*, являющейся до настоящего времени базовой догмой либерализма.

Отсюда вытекал еще один важный момент: *линейный рост среднего класса*. Адам Смит рассматривал схему частнопредпринимательской инициативы на типичном примере городского (шотландского) лавочника. Существующая частная единица, например пекарь, нанимает неквалифицированного выходца из деревни, которого голод или какие-то иные обстоятельства заставили перебраться в город, в качестве подсобной рабочей силы. Наемный рабочий трудится у пекаря, осваивая навыки профессии. Получив необходимый опыт и скопив какую-то сумму денег, бывший рабочий может взять кредит в банке и основать собственную пекарню. Так он станет пекарем-буржуа, который, в свою очередь, возьмет на работу приехавшего из деревни наемного рабочего, и весь сюжет повторится. Так как общий закон развития экономики есть *линейное обогащение*, то в какой-то момент «пекарями» или иными частными предпринимателями станут *все жители Англии* (и Европы), а на место рабочих, по мере развития техники, встанут станки и механизмы. Так как рост бесконечен, то превращение всего человечества в средний класс дело времени. По мере экономического прогресса будет происходить и моральный прогресс, через доступ всех слоев общества к образованию, что сделает возможным глобальное гражданское общество и отмену Государств и границ. В конце концов, *экономика полностью заменит собой политику, а общество — Государство*. Это — предельная цель либерализма как идеологии. Будучи сформулированной Адамом Смитом на основании идей Джона Локка, она до сих пор почти не изменилась в контексте современного либерализма, оказавшегося устойчивой и константной идеологической моделью, чьи основные принципы остаются в течение нескольких столетий тождественными.

Эдмунд Бёрк: либеральный прогресс консерваторов

Если Адам Смит по праву считается основоположником экономического либерализма, то основоположником *политического либерализма* можно назвать английского политика и парламентария Эдмунда Бёрка¹ (1729 — 1797). Бёрк родился в Дублине, но в 1750 году переехал в Лондон, где и провел всю оставшуюся жизнь.

¹ Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М.: Искусство, 1979; Он же. Правление, политика и общество: Сборник. М.: Канон-пресс Ц; Кучково поле, 2001.

Бёрк начинает свою политическую карьеру как один из идеологов вигов. В этот период он зарекомендовал себя последовательным сторонником либеральных реформ в духе Локка. Так, он поддерживал экономическую самостоятельность американских колоний, выступал за распространение на коренных жителей Индии «естественных прав», которыми пользовались сами англичане, поддерживал религиозную свободу католиков в Ирландии, откуда он был родом, и т.д. Но перелом в его политической позиции наступил в период Великой французской революции, от которой он немедленно отшатнулся и которую подверг самой беспощадной критике¹. Его реакция была столь радикальна, что он стал глашатаем необходимости английского вторжения во Францию для подавления революции, что имело для него не только политический, но в первую очередь идеологический смысл. Бёрк увидел во Французской революции одновременно два феномена, которые для него, как последовательного либерала, представляли абсолютное зло:

- революционный, экстремистский и радикальный характер реформ (противоположный эволюционному, плавному и постепенному методу либерализма) и
- возможность провоцирования реакции со стороны ультраконсервативных сил, Премодерна, подтверждением чего позднее стали Наполеоновские войны, доставившие столько неприятностей Англии.

Так, для либералов в момент Великой французской революции определились два принципиальных идеологических врага — *слева* (эгалитаристы, революционные демократы, якобинцы) и *справа* (ультраконсерваторы, националисты-реваншисты). Позднее именно эти полюса воплотятся во вторую и третью политические теории, которые станут главными врагами либералов XX века²; именно их — крайне левых (коммунистов) и крайне правых (фашистов) укажет в качестве главных «врагов открытого общества» теоретик неолиберализма XX века Карл Поппер. Предшественником такой либеральной ортодоксии выступает Эдмунд Бёрк, сформулировавший догматы либерализма как базовой идеологической стратегии Англии, принятой на вооружение властями в случае отношения с Францией как периода революции, так и в эпоху Наполеона. В XX веке те же идеологические

¹ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции и о заседании некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию. М.: Рудомино, 1993.

² Дугин А.Г. Четвертый путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

основы либерализма снова предопределяют позиции Англии в самых решающих конфликтах века: против крайне правого национал-социализма Гитлера вместе с США и крайне левой большевистской Россией, а затем, вместе с другими капиталистическими странами, против СССР в «холодной войне». В случае Бёрка, чей радикализм в неприязни якобинства стал главным фактором в поддержке вигами решения правительства тори о вторжении во Францию, мы видим связь либеральной идеологии с конкретной английской политикой и геополитикой, что с этого времени станет *исторической константой*. Буржуазная демократия как политическое воплощение идеологии либерализма жестко связывается отныне с геополитической талассократией¹, что в начале XX века будет осмыслено и концептуализировано основателем геополитической дисциплины Хэлфордом Макиндером (1861 — 1947), а затем развито всей геополитической школой.

Эдмунд Бёрк стоял у истоков создания Консервативной партии Англии, построенной на основе тори. Это очень важный момент для понимания английской идентичности Нового времени. Переходя от вигов к тори под впечатлением от Французской революции, Бёрк не просто менял свои взгляды, отказываясь от прогрессизма, он таким жестом творил *новую идеологическую реальность*, в которой легко увидеть магистральный вектор английской политики. Новый английский консерватизм, к созданию которого Бёрк приложил руку, был не просто продолжением линии тори, стремившихся ранее отстоять традиции старины, монархизм и вертикаль власти в рамках приемлемого компромисса и избегая «правых» крайностей (католицизма, якобинства и т.д.). Вместе с перешедшим от вигов к тори Бёрком он приобретал фундаментальную либеральную составляющую. Отныне он превращался в один из полюсов либеральной идеологии, которая в ее консервативной версии ставила, однако, акцент на преемственности и постепенности, а не на ускорении и радикализации реформ. Такой консерватизм был реформистским, эволюционным и даже «прогрессивным», то есть *либеральным*. После демарша Бёрка учла урок Французской революции и Либеральная партия, созданная позднее в XIX на базе вигов, также строго размежевавшаяся с революционной демократией республиканского французского образца и впитавшая в себя многие консервативные элементы — в первую очередь требование постепенности и эволюционного характера прогрессивных реформ.

¹ Mutti C. Democrazia e talassocrazia. Saggi di analisi geopolitica. Genova: Effepi, 2014.

Нечто подобное было воспроизведено и в политической системе США, где и республиканцы (консерваторы) и демократы (прогрессисты) в равной степени разделяли и разделяют все основные пункты либеральной идеологии, расходясь между собой в тактических вопросах и технических деталях. Так как США в течение XX века переняли у Англии инициативу мировой морской державы, то закон соответствия Макиндера — «либерализм = талассократия» — снова получил подтверждение.

По-настоящему левой — и то в английском понимании! — партией была основанная в 1900 году Лейбористская партия, которая, впрочем, со второй половины XX века в свою очередь начала резкое движение в сторону либерализма и неолиберализма (доминирующего в настоящее время). Показательно, что либералами были даже английские социалисты.

Таким образом, Эдмунд Бёрк является ключевой фигурой для понимания английской политики, английской идеологии и даже английской геополитики последних столетий. Он парадигмален как для англосаксонского (англоамериканского) *консерватизма*, так и собственно для англосаксонского (и англоамериканского) *прогрессизма*. Либерализм Бёрка есть общий знаменатель и того и другого.

Иеремия Бентам: утилитарная деонтология

Крупным мыслителем либерального направления был юрист Иеремия Бентам¹ (1748–1832), положивший начало философии *утилитаризма*. Иеремия Бентам воплощает в себе основные силовые линии либеральной идеологии, придавая им систематическую форму.

Прежде всего он исходит из последовательного *индивидуализма*, отрицая какую бы то ни было самостоятельную онтологию «общественного целого» или «общественного тела». По Бентаму, существует *только индивидуум*, и именно совокупность отдельных индивидуумов, обладающих полной автономией и самодостаточностью по отдельности, составляет общество. Этот тезис он выдвигал против теорий Ж. Ж. Руссо, признававших, напротив, первичность общества.

В политике и экономике Бентам предлагал ориентироваться исключительно на индивидуума и его права, которые он считал главной целью; при этом он выступал за расширение тех категорий, на которых следовало бы распространять гражданские права — вклю-

¹ Бентам И. Избранные сочинения. СПб.: Русская книжная торговля, 1867.

чая группы, ранее лишенные их — женщин, бедняков и коренное население колоний. По Бентаму, человек = *индивидуум*, при этом он был убежден, что каждый индивидуум наделен «здравым рассудком» в такой степени, чтобы полностью брать ответственность за все поступки, действия и ситуации на самого себя.

На этой базе Бентам строит свою главную теорию, получившую название «утилитаризм». Утилитаризм представляет собой этическую систему, основанную на схематично понятом радикальном индивидуализме. Бентам учит, что в природе человека — *стремиться к удовольствию и избегать страдания*. Этими двумя параметрами мотивируется вся человеческая деятельность. При этом субъектом удовольствия и страдания выступает строго отдельный индивидуум, всегда озабоченный только своими частными ощущениями, сводимыми к двум противоположностям. Сочетание воли к наслаждению со стремлением избежать боли дает нам главный концепт Иеремии Бентама — *пользу* (utility). *Полезно то, что ведет к максимуму наслаждения и к минимуму страдания*. Индивидуум ищет только пользы, и именно польза составляет мотор индивидуальной активности. При этом наличие у человека рациональности превращает погоню за индивидуальной пользой в осмысленную и системную стратегию, строящуюся на основании *расчета*. Этот расчет лежит в основе всех деяний человека — исторических, политических, культурных, религиозных и т.д. Операция расчета включает в себя оценку шкалы удовольствий и страданий, с определением минимума и максимума обеих в каждой конкретной ситуации. Это и есть рациональный выбор, простирающийся на все сферы — от чувственных до духовных.

На этом Бентам строит и учение об истине и особую мораль¹. Сам он назвал ее «деонтология» (от греческого термина δέον — «должный», «надлежащий»), т.е. учение о правильном, должном. *Истина есть то, что приносит пользу*, утверждает Бентам, так как именно польза выступает мерой соответствий и связей между субъективными намерениями индивидуума и объективными реальностями. Максимальное количество удовольствия для максимального числа индивидуумов составляет критерий и меру *истинности* социально-политической системы.

В соответствии с этим строится и утилитаристская мораль: благо есть то, что дает индивидууму наслаждение (отсюда гедонизм как основной признак морали Бентама); зло есть страдание и причина страдания. Но так как удовольствие и боль связаны друг с другом

¹ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.

обратно пропорциональным образом, то мораль становится чем-то относительным — при определении добра и зла всегда следует учитывать конкретные *пропорции* между ними и также конкретного индивидуума, который эти удовольствие и боль испытывает. Поэтому польза есть всякий раз заново просчитываемая и субъективная *калькуляция* и не может быть возведена во всеобщее понятие применительно к обществу в целом. Общественная польза строится исходя из стремления к максимальному наслаждению и минимальному страданию совокупности индивидуумов, всякий раз разных и преобладающих в разных условиях.

В духе Локка Бентам утверждает, что индивидуалистический эгоизм, заставляющий человека искать максимум удовольствий и минимум страданий *только для самого себя*, преодолевается не Государством-Левиафаном (в отличие от идей Гоббса), но его *рассудком*, так как человек легко может понять, что учет пользы ближнего способен только приумножить пользу для самого себя. Таким образом, фундаментальный психологический, онтологический и моральный индивидуализм, составляющий суть человеческой природы, и есть, по Бентаму, источник общества, как поля обмена, всегда эгоистического, но всегда рационального. Главным общественным институтом в таком случае становится *частная собственность и рыночная экономика*, где каждый действует в своих интересах, но эта эгоистическая мотивация спонтанно создает правила рыночной игры.

Иеремия Бентам настаивает на равенстве всех людей, так как они состоят только из жажды наслаждений и бегства от боли. Это свойство *любого* индивидуума. Наслаждение и боль при этом могут быть как чисто телесными, так и психологическими и духовными. Так, по Бентаму, религия бывает также полезной, так как в определенных случаях позволяет получить наслаждение и заглушить или успокоить боль. Истинная религия должна давать духовную *пользу* и минимализировать страдания. Если это не так, и это условие не выполняется, то это «ложная религия».

Точно так же строится и эстетика Бентама: *прекрасно то, что полезно; отвратительно то, что вредно*.

Показательно, что Бентам первым выступает как радикальный защитник ростовщичества. В работе 1787 года, написанной в России, где он временно находился, «В защиту лихвы», он обосновывает рост денег и практику займа и ссуды как то, что максимально способствует обогащению и соответствует рациональной природе индивидуальных решений, позволяющих человеку осознанно и ответственно давать деньги в рост и получать ссуды. Эти же идеи Бентам высказал в своих письмах к Адаму Смиту, который в первых

версиях своей главной книги «Исследование о природе и причинах богатства народов» высказывался об этой практике неодобрительно. Иеремия Бентам с его радикальной защитой ростовщичества, по словам Г. К. Честертона, был первым автором, с которого начался «современный мир»¹. При этом этика Бентама находилась в полной оппозиции более традиционной англо-британской этике, резко осуждавшей ссудный капитал и феномен ростовщичества в ранние периоды, литературным памятником чего является пронзительная драма Шекспира «Венецианский купец».

Бентам воплощает в себе архетипического носителя либерализма и либеральной идеологии во всем ее метафизическом объеме, а утилитаризм может рассматриваться как базовая парадигма, присущая всем типам либеральной философии и ее разнообразных деривативов. По этой причине исторически фигура и идеи Бентама вызывали ненависть у представителей всех типов политической философии, альтернативной либерализму: за индивидуализм и апологию капитализма его ожесточенно критиковали марксисты и социалисты (вторая политическая теория), а за материализм, эгалитаризм и гедонизм — традиционалисты и фундаментальные консерваторы (а позднее представители третьей политической теории). Тотальное неприятие логики, онтологии и этики Бентама и утилитаризма в целом объединяло *правых и левых* в самых разных исторических ситуациях и в разных обществах. А поскольку Бентам был выразителем англо-Модерна в его наиболее кристальной форме, то эта ненависть — по меньшей мере у политико-идеологических кругов континентальной Европы и России, переносилась совокупно *на саму современную Англию*, эмблемой которой стал Иеремия Бентам.

Джон Стюарт Милль: негативная свобода позитивных индивидуумов

Крупнейшим теоретиком либерализма был шотландский философ, политический деятель и экономист Джон Стюарт Милль (1806 — 1873). Его отец Джеймс Милль (1773 — 1836) был восторженным последователем Иеремии Бентама, полностью разделяя идеи утилитаризма, любовь к которому он передал и своему сыну, также ставшему одним из самых убежденных и активных почитателей Бентама. Вме-

¹ «The modern world began by Bentham writing the Defence of Usury». «Современный мир начался с текста Бентама "В защиту лихвы"», — писал Честертон в работе о Фоме Аквинском, который, напротив, был, вслед за Аристотелем, абсолютным противником ростовщичества, а следовательно, защитником Традиции. *Chester-ton G. K. Saint Thomas Aquinas. N.Y.: Doubleday Image, 1956.*

сте с Дэвидом Рикардо (1772 – 1823) Джеймс Милль был основателем английской классической политэкономии¹. Кроме того, он был автором трехтомной «Истории Британской Индии»², где доказывал необходимость жесткой эксплуатации аборигенов колоний, обосновывая это отсутствием в индийской культуре даже намеков на *утилитаристское сознание, которое он считал универсальной формой мышления в целом*. Следовательно, заключал Милль-старший, прежде чем давать индийцам права, необходимо полностью лишить их собственной идентичности и по возможности сделать из них (как расово неполноценных народов) «англичан». Эту же расистскую концепцию, обоснованную утилитаризмом Бентама, унаследовал от отца и Джон Стюарт Милль. В случае Джеймса Милля и Джона Стюарта Милля мы видим изначальный синтез *либеральной идеологии и культурного расизма, колониализма и британского империализма*. При этом тезис о неполноценности автохтонных народов, оказавшихся под контролем британского империализма, обосновывался в либеральной идеологии несоответствием их культур тем нормам и ценностям, которые стали преобладающими в английском обществе в Новое время. Этот же культурный расизм, подкрепляемый теорией универсального прогресса, на шкале которого английское либерально-буржуазное общество занимало ведущее авангардное положение, стал неотъемлемой составной частью либерализма в целом, независимо от того, сочеталось ли это с биологическим расизмом (утверждением о врожденной и генетической неполноценности цветных народов) или нет (в этом случае неполноценность объяснялась отставанием и историческими причинами). Подробно колониальная, империалистическая и расистская сущность либеральной идеологии разобрана в работе крупнейшего современного специалиста по Международным Отношениям Джоном М. Хобсоном в книге «Евроцентристская концепция мировой политики»³.

Джон Стюарт Милль по праву считается одним из главных теоретиков либерализма, в частности, потому, что сформулировал понятие «свободы», центральное для этой идеологии⁴. Милль, как и все либералы и, шире, носители англо-британской идентичности, отталкивается от того, что *индивидуум обладает абсолютным бытием и целиком и полностью позитивным содержанием*. Следовательно,

¹ Mill J. Elements of Political Economy. London: Baldwin; Craddock and Joy, 1821.

² Mill J. The History of British India. 3 vols. London: Baldwin; Craddock and Joy, 1818.

³ Hobson John M. The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 – 2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

⁴ Милль Дж. О свободе // Наука и жизнь. 1993. № 11. С. 10 – 15; № 12. С. 21 – 26.

предоставление ему полной — желательно, *абсолютной* — свободы, является позитивным актом и целью всей идеологической программы либерализма. Но когда Милль доходит до содержания самой свободы, он сталкивается со следующей проблемой: если определить содержание свободы как нечто универсальное, получится, что мы предпишем индивидууму некоторое долженствование, то есть укажем ему то, как он своей свободой должен распорядиться. Это Милль называет принципом «свободы для» и называет особым термином — *freedom*. «Свобода для» есть свобода-*freedom*. Однако «свобода для», свобода-*freedom* окажется в отношении индивидуума чем-то, что исходит не из него самого, а следовательно, свободой не будет. Для континентальной антропологии в этом большой проблемы не заключалось бы, поскольку *негативное* содержание индивидуума (*Mangelwesen*) абсолютную свободу превратило бы в чистый нигилизм (к чему и приходят Сартр и Камю). Для *позитивного* индивидуума англо-британской философии это, напротив, составляет проблему и противоречие: предписывая индивидууму то, для чего ему следовало бы употребить свою свободу (например, для блага, справедливости, творчества, прогресса, искусства и т.д.), мы тем самым сделали бы его несвободным, поскольку эти предписания имели бы иной источник, нежели сам индивидуум. Отсюда Дж. С. Милль делает вывод о том, что целью либерализма не может быть позитивная свобода-*freedom*, «свобода для», но только иная свобода, которую он определяет как «свобода от» и называет английским термином латинского происхождения *liberty*. Свобода-*liberty* является негативной именно потому, что для либеральной антропологии целиком позитивен только индивидуальный субъект. *Он есть то, что есть, и что обладает волей и умом.* Утилитаризм Бентама подсказывает, что воля и ум служат индивидууму для извлечения максимум пользы, которую он высчитывает, отталкиваясь от своей конкретной ситуации. Тем самым утилитарный субъект, стремящийся к достижению максимального удовольствия параллельно минимализации страданий, всегда сам способен выстроить позитивную стратегию для реализации своей программы. При этом эта реализация будет тем эффективней, чем меньше индивидуум будет ограничен *извне*. Поэтому, заключает Милль, свобода-*liberty* состоит в полном отказе от каких бы то ни было предписаний человеку и со стороны Государства, и со стороны общества, и со стороны религии и т.д. Эта негативная «свобода от» есть то, что должно объединять всех либералов, независимо от того, как каждый собирается реализовывать свою свободу и к чему ее направить. Иными словами, *либерализм есть универсальный союз индивидуальных субъектов, объединенных не*

позитивными целями, но единством отрицания всех внешних предписаний и ограничений. Солидарность либералов друг с другом простирается так далеко, как все они испытывают притеснение со стороны внешних по отношению к каждому из них внеиндивидуальных институций. Если допустить, что эти институции ликвидированы, то ничто больше индивидуумов друг с другом не связывает, поскольку никакой интегрирующей платформы «свободы для» не только не существует, но и не может существовать. Таким образом, в пределе реализации либеральной стратегии в глобальном масштабе постулируется «конец общества» и переход к особым постсоциальным формам *трансиндивидуального коэкзистирования*. Этот предел означает отмену Государств и социальных институтов в пользу «естественного состояния», интерпретируемого как мирный и разумный «гражданский рай» в духе Локка, а не как «война всех против всех» в духе Гоббса.

Герберт Спенсер: либеральная раса господ

Еще один классический либеральный философ, один из первых европейских социологов Герберт Спенсер¹ (1820 – 1903) применил к истории общества естественно-научные теории об эволюции видов другого английского ученого, Чарльза Дарвина (1809 – 1882), и построил учение о том, что в общественной жизни, как и в дикой природе, «выживает сильнейший». Спенсер развивал свои идеи параллельно и независимо от Дарвина, но в конечном счете направление мысли двух мыслителей совпало: законы адаптации, «выживания» и «эволюции видов», выявленные Дарвином в области биологии и зоологии, Спенсер продлевает на общество и историю, формулируя теорию «*социальной эволюции*», в основе которой лежит представление об обществе как об органическом явлении, продолжающем природную эволюцию на новом витке.

История, по Спенсеру, есть прогресс именно в силу того, что выживание сильнейших ведет к совершенствованию как человеческого вида, так и создаваемых им обществ. Спенсер прочно соединил идеи политического либерализма с теориями прогресса и эволюции.

Герберт Спенсер поставил своей целью построить такую систему, которая объединила бы общими законами и методами исследования физического устройства вещества и материи, развитие биологических видов и историю человечества. Физика Спенсера основывается

¹ Спенсер Г. *Опыты научные, политические и философские*: В 3 т. Минск: Современный литератор, 1998.

на том, что материя, которая в нулевом условном состоянии состоит из разнородных атомов, частиц, обладает внутренней присущей ей силой (жизнью, стремлением), которая заставляет эти гомогенные частицы сцепляться друг с другом, производя гетерогенные агломераты, находящиеся в состоянии движения. Движение — его накопление в интегрированных структурах и его рассеяние — составляет присущее самой материи свойство. Тем самым мы имеем дело с принципом гилозоизма, который задолго до Спенсера критиковал Кедворт и который позднее стал отправной точкой философии Бергсона. Агломераты частиц, влекаемые движением материи, начинают адаптироваться к внешним условиям, и результаты этой адаптации составляют наследуемый код, передающийся от вещи к вещи, от существа к существу. Так рождается упорядоченная Вселенная, которая является и следствием эволюции, и ее процессом. Целью эволюции является достижение максимальной адаптации к окружающим условиям, но и сами эти условия есть, в свою очередь, процесс эволюции. Отсюда возникает принцип борьбы и «выживание наиболее приспособленных» (*survival of the fittest*), который лежит в основе философии Спенсера. Вселенная и ее порядок воплощают в себе предел адаптации наиболее приспособленных и являются пиком эволюции. Однако, по Спенсеру, достижение оптимальной стадии адаптации неустойчиво, и вместе с ее максимумом усиливается и уровень энтропии, утраты энергии в системе. Это приводит к коллапсу, и эволюция начинается заново, образуя тем самым циклы.

Первым наиболее удачным и «наиболее приспособленным» агломератом частиц является индивидуальная вещь, которая оказывается настолько устойчивой, что транслирует свои свойства другим вещам. В мире природы вершиной индивидуации являются живые существа, способные самовоспроизводиться как видовые серии, совершенствуя свои качества и передавая их по наследству, укрепляя тем самым свою индивидуационную сущность. *Вселенная есть не что иное, как индивидуация*. Поэтому и человек мыслится как индивидуум, способный адаптироваться к среде лучше других видов и построить тем самым общество.

При этом индивидуум, по Спенсеру, и здесь он ближе к Гоббсу, чем к Локку, в естественном состоянии эгоистичен и агрессивен, преследуя исключительно свою выгоду (как и у Бентама и утилитаристов это — максимализация наслаждений и минимализация страданий), причем подчас в смертельной борьбе с другими индивидуумами. Внутривидовая и межвидовая борьба, по Спенсеру, сделала человека человеком, заставляя осваивать все новые и новые техники адаптации, нападения и защиты, передаваемые по наследству,

тем самым совершенствуя человеческую серию индивидуумов. В ходе борьбы человека с человеком происходит возвышение «наиболее приспособленных», которые оказываются во главе общества. Спенсер считает *социальное неравенство позитивным фактором*, поскольку в нем отражается «естественный отбор», а значит, и прогресс человечества. Сильный человек — в большей мере человек, чем слабый, считает Спенсер и выступает, исходя из этого, против равноправия — людям надо предоставить свободу максимально реализовать свою эгоистическую природу, чтобы постепенно выводить все более совершенные серии людей, но при этом разумнее и «эволюционнее» эта реализация будет при уважении прав и свобод других, однако не как данности, а как возможности. Каждый имеет право участвовать в борьбе, но победитель получает все, а проигравший остается один на один со своим проигрышем; чтобы в следующий раз он сражался лучше, думал быстрее, действовал совершеннее и эффективнее, способствуя тем самым процессу эволюции.

Спенсер в своей «книге «Человек против Государства»¹ выступает апологетом абсолютного эгоизма и выводит из кальвинистской идеи Предопределения призыв отказаться от всякого сострадания к бедным и обездоленным. Так, в частности, он пишет в главе «Грядущее рабство»:

Симпатия к страдающему человеку подавляет на некоторое время мысли о причинах страдания и о возможных преступлениях, за этим страданием стоящих. Чувство, которое возникает у нас, когда мы видим кого-то в агонии, выражается словом «бедняга», затмевая собой слово «преступник», которое могло бы возникнуть в ином случае. Естественно, в том случае, если испытывающий страдание нам неизвестен или слабо известен, мы не в курсе возможно совершенных им ошибок или преступлений; поэтому когда мы описываем нищету человека, мы обычно в таком случае подразумеваем, что это страдание, постигшее «достойного человека», хотя скорее всего речь идет как раз о страданиях недостойного человека... Вы говорите «у них нет работы». Но правильнее было бы сказать, они отказываются работать или быстро изгоняются, не справляясь с ней. И скорее всего, они лишь ни на что не годные ничтожества, живущие за счет тех, кто, напротив, годен много для чего².

¹ *Spencer H. The Man Versus the State. London: Williams and Norgate, 1881.*

² *Ibid. P. 18.*

«Грядущим рабством» Спенсер называет такой режим, при котором Государство берет на себя обязательства по социальной поддержке всего населения, включая слабых и мало пригодных к интенсивной экономической и производительной активности. Коллективистское общество закабалает активных индивидуумов, превращает их в рабов ленивого и недееспособного стада, непригодного для продолжения эволюции. Спенсер делает из отказа от поддержки обездоленных программный тезис своей версии либерализма, оспаривая более «гуманный» утилитаризм Бентама, предполагающий определенные социально ориентированные реформы. Поэтому основной принцип либерализма — *laissez-faire* (позволить делать — фр.) Спенсер толкует как главное условие для «выживания наиболее приспособленных».

Историю Спенсер рассматривает как состоящую из трех эволюционных фаз:

- изначальная хаотическая фаза;
- затем фаза создания с опорой на силу и насилие Государств и политических структур, жестко закрепляющих иерархии и препятствующих свободному процессу естественного отбора;
- и наконец, фаза промышленной конкуренции, когда борьба за выживание разворачивается через рыночную конкуренцию, представляющую собой высшую форму внутривидовой борьбы, так как она раскрепощает полностью весь потенциал эгоизма, присущего человеческому индивидууму, и отражает максимальный динамизм самодвижущей материи.

Политическая философия Спенсера представляет собой *элитаристскую версию либерализма*, в которой *равенство возможностей (участия в конкуренции) приводит к неравенству результатов*, притом что сама конкуренция разворачивается в той области, где сосредоточены высшие технические и научные достижения человеческого вида как арсенал методов ведения экономических войн. Спенсер был противником широкого народного образования, полагая, что невежество слабых и низших является стимулом для сильных и высших умножать и развивать знания. Спенсер отказывал в равноправии женщинам, полагая, что они представляют собой наименее совершенный продукт эволюции, накапливая и генетически передавая тот набор адаптивных функций, который лишь закрепляет их слабость и неконкурентоспособность.

По Спенсеру, колониальная английская система эксплуатации колоний морально оправдана (так как сильные господствуют там

над слабыми), но в то же время она способствует распространению либерализма среди «отсталых» и «неполноценных» народов, предоставляя им шанс в отдаленном будущем, переняв культуру колонизаторов, вступить с ними в конкурентную борьбу. Но при этом Спенсер опасался, что слишком большое превосходство колонизаторов над дикарями может ослабить в них волю к доминации (европейцы и британцы слишком превосходят «недолюдей» колоний, чтобы состязание с ними имело смысл), и проникновение поработенных народов внутрь Империи, в том числе и в метрополию, подтачивает консолидированность англосаксонской расы господ. Кроме того, он полагал, что пребывание англичан в «дурном климате» колоний способствует вырождению.

Герберт Спенсер был радикальным противником всех форм социализма и коммунизма, полагая, что перераспределение результатов труда от лица Государства и какой-то еще политической системы уничтожает потенциал эволюции и воплощает в себе накопленные энтропии. Социализм и коммунизм, по Спенсеру, представляют собой *наихудшие политические системы*, поскольку они не просто являются ранней фазой эволюции как общества дикарей и прямого насилия, не говоря уже о развитой и прогрессивной форме борьбы за существование в условиях свободного рынка и промышленного капитализма, но воплощают *цивилизационную усталость*, тупик эволюции и путь к катастрофе всего человечества.

У Спенсера расистская сущность либеральной идеологии проступает еще более явно, нежели у Джеймса и Джона Стюарта Миллей¹.

Концепции Герберта Спенсера важны еще и потому, что оригинальным способом обосновывают онтологию позитивного субъекта, нормативного для всей метафизики либерализма. В немецкой философской антропологии М. Шелера, А. Гелена² и т.д. человеческий субъект описывается как «лишенный свойств» (*Mangelwesen*) через его сопоставление с животным, которое, в отличие от человека, совсем *не пусто*, поскольку роль позитивного содержания в нем играет *инстинкт*. У Спенсера с его борьбой за выживание, естественным отбором и наследственной передачей оптимальных адаптационных свойств человек как серийная цепочка индивидуумов наделяется именно *инстинктом*, который переходит к нему от животного и лишь развивается, модифицируется и укрепляется по мере социального развития. Поэтому общество есть поле *внутри-*

¹ *Hobson John M. The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 – 2010.*

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

видовой борьбы, а сам человек не нечто иное, нежели животное, но только *высшее животное*. Этот подход напоминает метафору Гоббса с его *homo homini lupus*. *Lupus*, волк играет здесь роль как раз *позитивного субъекта*: воля человека к наслаждению и бегство от боли, то есть его утилитаризм, есть не собственно человеческая черта, но сублимация животного, природного и органического начала. Человек не есть разрыв эскалации движения материи, но ее *вершина*, которую достигает зверь на высшем витке своего агрессивного страстного взлета. Позднее аналогичные темы будет развивать Ницше (с его «белокурым зверем», *blonde Bestie*), а за ним — этолог К. Лоренц¹ и зоолог А. Портманн². Таким образом, Спенсер обосновывает призрачную онтологию либерального субъекта тем, что в последнем счете он обретает статус высокоразвитого и всепобеждающего *либерального зверя*.

¹ Лоренц К. Агрессия (так называемое зло). М.: Прогресс; Универс, 1994.

² Portmann A. Zoologie und das neue Bild des Menschen. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1956.

Реализм и ирония

Уильям Теккерей: либеральная ярмарка

XIX век дал крупнейших авторов английской реалистической литературы Теккерей и Диккенса, которые считаются пиком английской литературной традиции, дающими глубокий, точный, изящный, ироничный и типично англо-британский портрет современного им общества.

Уильям Мейкпис Теккерей¹ (1811 – 1863) начинал свою литературную карьеру с сатирических зарисовок и миниатюр, но по-настоящему его талант раскрылся в первом объемном произведении, которое он решился подписать своим именем и которое принесло ему славу — «Ярмарка тщеславия»². В нем Теккерей описывает современное ему англо-британское общество, которое является чистым воплощением либеральной идеологии: каждый герой действует, исходя только из своих собственных эгоистических интересов, пренебрегая моралью, этикой и правилами, но в результате делая свою жизнь насыщенной, интересной, полной интриг, обманов и довольно мелкого зла, вносящего искру жизни в унылую повседневность будней английского среднего класса. Теккерей называет свой роман «Ярмаркой тщеславия», так как видит именно в тщеславии и социальной конкуренции высшее выражение жизненной активности своих персонажей, обобщенно представляющих всю Англию. При этом Теккерей подчеркивает, что в его романе отсутствует собственно герой, как некоторая центральная фигура, воплощающая в себе главную семантическую и историческую миссию. Вместо героя есть только персонажи, ни один из которых не возвышается над уровнем посредственности, отличаясь от других только сочностью своего тщеславия и изобретательностью своих эгоистических стратегий. Героя у Теккерей нет, потому, что нет ни романтического гения зла; ни «великого человека»; ни моральной личности, жертвующей собой во имя общества или страны; ни святого отшельника, погруженного в молитву и созерцание. *Либерализм как повсеместная прак-*

¹ Теккерей У. М. Собр. соч.: В 12 т. М.: Художественная литература, 1975.

² Теккерей У. М. Ярмарка тщеславия // Теккерей У. М. Собр. соч.: В 12 т. Т. 4.

тика не способствует появлению экстраординарных личностей, так как энергии людей рассеиваются по лабиринтам однообразных интриг и типовых стратегий жизненного мира, оживляемого лишь изобретательностью особенно ловких мошенников и парвеню. При этом наиболее выразительны именно те герои Теккерея, которые отличаются особым имморализмом и сосредоточенным арривизмом и карьеризмом, заставляющими их идти на различные ухищрения, захватывающие внимание читателей. Моральные типы, напротив, скучны и предсказуемы.

Теккерей не осуждает либеральное общество, в котором живет, но и не восхваляет его. Он видит его *тщету*, но не осуждает ее и тем более не предлагает альтернативы. Скорее, он решает тонкую философскую задачу, сформулированную Гербертом Спенсером: до какой степени наиболее совершенное и упорядоченное общество (культура эволюции), которым является буржуазная Англия, оказывается устойчивым, достигнув максимума адаптированности и либеральных свобод, и когда количество энтропии в нем превысит динамический дух прогресса. Ответа на это Теккерей не дает, лишь иронично подводя читателей к выводу, что максимально эффективно используют либеральную свободу те, кто *обращают ее ко злу*, эгоизму и нарушению моральных правил, давая косвенно понять — источник социальной энергии, изобретательности, подвижности, развития и прогресса следует искать, скорее, в области зла, нежели в области добра. И хотя этот вывод не достигает накала черного романтизма или дендистской эстетики декадентов, Теккерей косвенно подготавливает следующий культурный поворот английской традиции, который сделает тему свободы как *свободы ко злу* центром поэтической и литературной проблематики (прерафаэлиты, Суинборн, Уайльд и т.д.).

Теккерей остается в рамках реализма, главным представителем которого он, наряду с Чарльзом Диккенсом, и считается.

Начало романа «Ярмарка тщеславия» дает наглядное представление о том, как за два столетия изменилось английское общество со времен Шекспира, когда театр был театром героев и архетипов, а не персонажей.

Чувство глубокой грусти охватывает Кукольника, когда он сидит на подмостках и смотрит на Ярмарку, гомонящую вокруг. Здесь едят и пьют без всякой меры, влюбляются и изменяют, кто плачет, а кто радуется; здесь курят, плутуют, дерутся и пляшут под пиликанье скрипки; здесь шатаются буяны и забияки, повесы подмигивают проходящим женщинам, жулье шныряет по карманам, полицейские глядят в оба,

шарлатаны (не мы, а другие, чума их задави) бойко зазывают публику; деревенские олухи таращатся на мишурные наряды танцовщиц и на жалких, густо нарумяненных старикашек-клоунов, между тем как ловкие воришки, подкравшись сзади, очищают карманы зевак. Да, вот она, Ярмарка Тщеславия; место нельзя сказать чтобы назидательное, да и не слишком веселое, несмотря на царящий вокруг шум и гам¹.

Чарльз Диккенс: исчезновение Старой Англии

Другим классиком английского реализма был Чарльз Диккенс² (1812–1870), которого принято считать самым крупным и самым характерным писателем Англии. Диккенс — писатель чрезвычайно многоплановый, воплотивший в своем творчестве гимн традиционной Англии, сохранившей в среде среднего класса многие черты старого времени, включая пунктуальность, твердое следование установленным правилам, изысканную речь, обходительность и, главное, ироническую отстраненность от потока сиюминутных событий, создающую типично британский меланхоличный стиль, сочетающий сдержанность, внимательность и легкую, почти незаметную насмешку. Английский индивидуализм в романах Диккенса представлен самым обаятельным образом, и позитивный субъект в них убедительно доказывает свое право на свободу тем, что он умеет ею пользоваться в рамках традиционной морали, и тем, что отклонение от этих рамок разворачивается в захватывающие сюжетные линии, заставляя читателя следить за ними с неослабевающим вниманием.

В раннем произведении «Посмертные записки Пиквикского клуба» Диккенс уже достигает пика своего мастерства, представляя серию героев средней английской буржуазии, отличающихся максимально возможным для литературы ироничным обаянием, переданным в том числе и через особый стиль их английской речи, изобилующей несколько старомодными латинизмами, что превращает чтение само по себе в изысканный филологический экзерцис. Диккенс выступал как чтец своих литературных произведений, подчеркивая изощренность стиля неподражаемой (по свидетельствам очевидцев) манерой декламации.

Небольшие истории и отдельные анекдоты из жизни среднего и низшего сословий из «Посмертных записок Пиквикского клуба» стали ходовыми оборотами речи и семантической основой для цитат

¹ Теккерей У. М. Ярмарка тщеславия. С. 5.

² Диккенс Ч. Собр. соч.: В 30 т. М.: Художественная литература, 1957–1960.

и аллюзий, привычной не только для английской публики, но и для широкой читательской аудитории далеко за пределами Англии.

Позднее Диккенс обратился к более драматическим и серьезным темам, в частности описывая самое дно Лондона — трущобы бедноты, банды мелких воришек, ночлежки, фабрики, где рабочие, и в том числе дети, подвергались нещадной эксплуатации и т.д. В романе «Оливер Твист» Диккенс рисует образ мальчика из самых низов общества, который идет к достойной жизни через все испытания, трудности, соблазны и препятствия. Слой, который пробивает своей нестигаемой внутренней силой Оливер Твист, описан Диккенсом как изнанка торжественной имперской колониальной викторианской Англии, основанной на насилии и рабском труде обездоленных сословий. Внешняя идиллия либерализма открывается как ужас несправедливости и порока, составляющих его изнанку. Картины первых романов Диккенса, напечатанных им в крупнотиражных газетах, производили такое сильное впечатление, что за ними следовали административные инспекции в описанные им рабочие дома, тюрьмы и трущобы, столь велико было возмущение, вызванное реалистичным изображением пороков и ужасов капиталистического города, предстающего у Диккенса без всяких прикрас.

Социальная критика буржуазного строя достигает у Диккенса апогея в романах зрелого периода «Дэвид Копперфильд» и «Тяжелые времена» (Hard Times). В романе «Дэвид Копперфильд» Диккенс противопоставляет две Англии: традиционную, уходящую корнями в Средневековье и XVII век, с устоями традиционной семьи, религии, морали и взаимного соучастия, и современную индустриально-капиталистическую, где либерализм и заложенный в нем эгоизм приобрели чудовищные черты отчуждения, презрения к другому, погони за индивидуальным успехом и циничным отношением к ценностям. Старая Англия гибнет перед наступлением Новой Англии, англо-Модерна, к которому сам Диккенс испытывает настоящую ненависть и глубокое отвращение.

Персонаж романа «Тяжелые времена» Джосайя Баундбери, добившийся богатства, начав свою карьеру с самых низов общества, представляется холодным парвеню, воплощающим в себе безжалостную эксплуатацию рабочих в индустриальном городе Коктаун, описанном как индустриальный ад, где проживают рабочие, называемые «Руками» (Hands), поскольку их функции сводятся к выполнению однообразных жестов, обогащающих владельца и позволяющих им влачить и дальше жалкое и безнадежное существование. Психологическая драма «Тяжелых времен», состоящая в отношениях между главными персонажами, становится у Диккенса раз-

вернутым обвинением тому строю, который заменил родину фей и Шекспира, короля Артура и воздушной королевы Девственницы торгово-промышленным механистическим уродством, нищетой, отчуждением, погоней за материальным богатством, подлостью, демагогией и распадом. Сквозь эту пустыню еще пробивается дух старого порядка — любовь, верность, чистота и моральная цельность некоторых персонажей, но необратимое уже произошло: *Англия обречена на капитализм и модернизацию*, которые означают ее постепенное исчезновение.

В своем последнем романе «Наш общий друг» Диккенс не столько акцентирует вырождение, сколько воспекает в романтических и сентиментальных тонах последние следы Старой Англии, воплощенные в обаятельных и нежно-юмористических персонажах, сочетающих иронию героев Пиквикского клуба с психологической глубиной характеров его социальных драм. При этом Диккенс затрагивает философскую тему истока и природы зла: этим истоком для него (как и для Уильяма Блейка) являются *деньги*, то есть как раз та инстанция, в которой видели вершину прогресса утилитаристы.

Если английские либералы воспринимают развитие и прогресс с оптимизмом, то реализм Диккенса расставляет совсем иные акценты, намного более созвучные консерваторам и традиционалистам, подготавливая, как и романы Теккерея, почву для печального декаданса поздневикторианской эпохи.

Тонкое очарование декаданса: праерафаэлиты, денди, сатанисты

Обратная проекция английского декаданса

XIX век в Англии характерен экстенсивным распространением либерализма, капитализма и колониализма, что в интеллектуальной сфере сопровождается экспансией современного научного мировоззрения, берущего свои истоки в значительной степени именно в английской среде. Британское Королевское общество в области естественных наук становится эталоном, и на территории континентальной Европы научные институции — университеты, лаборатории и центры стараются копировать структуру, сложившуюся в Англии еще в XVII веке, а к XIX веку достигшую своего апогея¹. В области культуры и искусства эта эмпирически-утилитарная тенденция дает, однако, довольно скромное воплощение, и английская культура XIX века находится в очевидном *диссонансе* с оптимизмом научного прогресса, колониальной экспансией и бурным промышленным ростом. Эта культура, скорее, оказывается в положении *критической инстанции*, подчеркивающей и выделяющей те тенденции, которые в общем контексте англо-Модерна являются, скорее, маргинальными и второстепенными. *Асимметрия* видна уже в традициях ироничного реализма Теккерея и Диккенса, а ранние романтики либо гиперболизируют прогресс, придавая ему диспропорционально-революционные (то есть не просто либеральные, а ультралиберальные, либертарианские) черты, либо вообще критикуя современность и обращаясь за вдохновением к прошлому. В любом случае диссонанс между экстенсивным распространением магистральной версии английского Модерна и его непрямым (подчас обратным) отражением в культуре составляет характерную черту Англии XIX века. При этом следует заметить, что к концу XIX века в Европе, и особенно во Франции и Германии, начинается системный сдвиг Модерна к его *интенсивной* фазе, когда носители европейского Логоса все чаще обращаются к основам метафизики Ново-

¹ Latour B. Pandora's Hope: An Essay on the Reality of Science Studies. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

го времени с критическим настроем, предлагая либо устранить явно содержащиеся там натяжки и заблуждения, казавшиеся «очевидными аксиомами» на этапе *экстенсивного* Модерна, либо вообще осуществить фундаментальный пересмотр всего Модерна, что в полной мере осуществится только в XX веке. В Англии ничего подобного не происходит. Англо-Модерн остается доминирующей тенденцией в этой стране вплоть до настоящего времени, а критические тенденции, возобладавшие в Европе, представляются англичанам «экстравагантной блажью», не заслуживающей особого внимания. В английской интеллектуальной среде в целом не только не произошло перехода к Постмодерну во второй половине XX века и начале XXI, но все обстоит более серьезно — еще в конце XIX века, когда континентальная Европа с разных теоретических позиций поставила под вопрос топику Нового времени и ее метафизику (субъект-объектную пару Декарта — Ньютона), в Англии не было даже намека на подобную критику. Критические тенденции проявлялись не в системной постановке под вопрос догматов Модерна, а в *ироничной отстраненности* от общего промышленно-капиталистического либерального энтузиазма отдельных — и чаще всего маргинальных — течений и групп, что привело к выразительному и ставшему знаменитым (в силу общеевропейского сдвига интереса в сторону интенсивного ревизионизма) явлению *английского декаданса*. Этот английский декаданс наследовал многие черты романтизма, но при этом был довольно самостоятельным направлением, характеризующимся рядом типологических черт:

- дендизм,
- эстетизм,
- перверсии,
- оккультизм и сатанизм.

Это течение складывалось параллельно ироничному реализму и особенно ярко проявилось к концу XIX века, выдвинув школы и имена, получившие мировую известность (прерафаэлиты, Дж. Браммел, Дж. Рёскин, У. Пейтер, А. Суинберн, О. Уайльд, Т. де Квинси, А. Кроули и т.д.). Однако было бы неверным видеть в этих ярких фигурах *дух Англии той эпохи*. Этот дух, безусловно, присутствует, но только в чрезвычайно искаженных пропорциях, преломленных спецификой декадентской и довольно маргинальной позицией авторов. Если это и проекция английского общества, то *обратная* по отношению к тому, как оно само в большинстве своем себя воспринимало. Конечно, и авангардные художественные, и фи-

лософские течения континентальной Европы на первых порах, во всяком случае, затрагивали узкие круги интеллектуальной элиты, но там интенсивный Модерн с определенного момента стал *доминирующей тенденцией*, тогда как в Англии декаданс был и остается экстравагантной периферией. Поэтому сами участники декадентских кругов Англии часто осознавали себя носителями скорее континентально-европейской традиции, чувствуя себя в индустриально-буржуазной утилитарно-позитивистской Англии довольно чужеродным элементом. Будучи англичанами по рождению и по духу, эти мыслители и художники принадлежали, скорее, к *структурам европейского Логоса* и континентального европейского историала периода интенсивного Модерна: в этой континентально-европейской среде они и были более всего оценены и поддержаны, тогда как в самой Англии их идеи и визионерские теории большого влияния не имели и на устойчиво либеральную культуру решающего воздействия не оказали.

Дендизм: «последний порыв героизма»

Одним из характерных явлений конца XVIII — начала XIX века в Англии стал дендизм, от английского слова темного происхождения *dandy*, которое изначально означало прекрасно одетого человека, отличающегося эlegantностью, изысканностью манер и полной внутренней раскованностью. Денди противопоставлялись в первую очередь классической буржуазии, «нуворишам» и особенно американцам, которые в глазах англичан казались воплощением хамства, тупости, бескультурья и неисправимо дурного вкуса.

То, что дендизм является не просто модой, но философией, европейские мыслители поняли довольно быстро. Так, один из французских консерваторов Барбе д'Оревильи, который сам был денди, посвятил феномену дендизма отдельную работу, в центре которой судьба, взгляды и экзистенциальная позиция одного из первых английских денди Джорджа Браммела, друга и личного стилиста принца Уэльского (позднее английского короля Георга IV)¹.

Барбе д'Оревильи так определяет сущность дендизма:

Дендизм предпочитает появляться в переходный период, когда демократия еще не всемогуща, а аристократия расштана лишь отчасти. В таком водовороте времени становится

¹ Барбе Д'Оревильи Ж.А. Дендизм и Джордж Браммел: Эссе. М.: Независимая газета, 2000.

возможным то, что деклассированные, внушающие омерзение праздные люди, не лишённые все же изначальной силы, приходят к мысли о необходимости создания своего рода новой аристократии, которая будет менее подвержена «разрушению», так как основывается на самом драгоценном и неистребимом, что не достигается трудом или деньгами, — на дарах неба. Денди — это последний порыв героизма в период заката¹.

Дендизм, понятый таким образом, есть последний плацдарм консерватизма, стянутый к отдельной личности, отказывающейся от растворения в историческом процессе. При этом такой *дендистский консерватизм* не есть инерция, как в случае аристократии, лишь пассивно сдерживающая неизбежный процесс модернизации, стараясь так или иначе адаптироваться к нему (примыкая к либерализму «справа»), но еще и неполноценная *Консервативная Революция* (которая в Англии даже в XX веке так и не была обозначена), бросающая прямой вызов Новому времени. Это — путь в сторону, под прямым углом к магистральной линии исторического развития. Стилистический эгоцентризм денди не восстает против английского индивидуализма, ни в сторону сверхиндивидуальной религиозности (традиционализм), ни в сторону социальной справедливости (социализм), но и не принимает его в умеренном либерально-буржуазном позитивистском утилитаризме И. Бентама или в бешеной «плебейской» «борьбе за выживание» Г. Спенсера. Денди не намерен ни с кем сражаться и ничего утверждать, он лишь показывает своей изысканной отстраненностью, что заботы его современников ничтожны и пусты, а сами они механичны, примитивны и бессодержательны в целом — не каждый по отдельности, а все вместе. Денди не отвергают англо-Модерн, они подвергают его «деконструкции», оставляя один на один с пронзительной и довольно трагичной тщетой. Этот трагизм ярко описан у Барбе д'Оревиля в последних сценах книги, где он живописует плачевный финал Джорджа Браммела, бывшего когда-то властителем умов Британской Империи и даже всей Европы. Брошенный и забытый всеми старый денди сидит один на стуле в пустой комнате без средств и поддержки, бессмысленно уставившись на стену. Он не сражался со своим временем, он трагически и язвительно проживал его ничтожность, пустоту и обреченность.

¹ Цит. по: Манн О. Дендизм как консервативная форма жизни // Волшебная Гора. 1998. № 7.

Денди представляет собой изолированную и отчужденную от общества личность, выступающую как обособленный носитель «сознания во зле». Дендизм отклоняется от общего демократического настроения Нового времени, чужд сциентистскому оптимизму, иронично отстраняется от веры в прогресс и развитие. Денди воплощает в себе позицию свидетельства об окружающем вырождении и бессмыслице, однако лишённую пророческого негодования или революционного пафоса перемен. Скорее, это осознанная и хорошо отрефлектированная стратегия социального сплина. В отличие от классических аристократов, денди часто происходили из среднего класса, но выступали как его абсолютные социальные и метафизические оппоненты, презирая всеми силами души дух предпринимательства, деловую активность, буржуазные привязанности и ценности, манеру вести себя, говорить, одеваться и т.д. Денди культивировали полную сосредоточенность на своем «Я», но в несколько ироничном духе, выступая в чем-то как изломанная и гротескная пародия на английский индивидуализм, доведенный до своего крайнего предела.

Очень точно и глубоко понял природу дендизма немецкий историк Отто Манн, который посвятил дендизму отдельную книгу «Современный денди»¹. Показательно, что вслед за Барбе д'Оревилю О. Манн также считает, что дендизм представляет собой именно консервативную философию. Отто Манн подчеркивает мужественность образа денди, иногда доходящую до крайности.

Дендизм является знаком победительной мужественности. Браммел придавал особое значение мужскому достоинству².

В XIX веке представление о том, что женщина воплощает в себе природу и естественность, а мужчина — дух и искусство, было расхожим, и денди, равно как и все декаденты, жестко высмеивали матриархальность буржуазного строя, связанного с материей, производством, биологией, комфортом и гедонизмом, а эти свойства относятся к феминοидному циклу. Однако в отношении денди едва ли можно говорить о полноценной аполлонической мужественности, триумфально преодолевающей материю и подчиняющей себе титаническую стихию. При всей своей аффектированной мизогинии денди хрупок и даже женствен, представляя собой скорее траги-

¹ Mann O. Der Dandy. Ein Kulturproblem der Moderne. Heidelberg: Hoof, 1962.

² Манн О. Дендизм как консервативная форма жизни.

ческую фигуру Аттиса/Адониса, полностью зависящего от всемогущей Великой Матери, в руках которой является лишь игрушкой, но гордо и упрямо — вплоть до трагичности — настаивающей на своей самостоятельности и «суверенной мужественности». В этом смысле уместно было бы вспомнить поэму Шекспира «Венера и Адонис»¹, где главный герой отвергает притязания богини Любви и упорно стремится на охоту, на встречу своей гибели от клыков кабана (символа жреческого начала, Аполлона). Адониса из поэмы Шекспира, перетолковывающего в аполлоническом ключе сюжет о Великой Матери и ее хтоническом отпрыске, сыне/возлюбленном, умирающем и воскресающем как интегральная часть «женского андрогина» (гинандры Агдитис), можно рассматривать как «первого английского денди». Финальное одиночество Браммеля, как и тюрьма, и грустный конец Уайльда, во многом повторяющий траекторию судьбы Браммеля, — это развязка поэмы Шекспира: «Смерть на охоте».

Адонис Шекспира вопреки всем усилиям Венеры его соблазнить, отказывается от отношений с ней, произнося в оправдание своей позиции ряд фундаментальных метафизических тезисов. В частности, он произносит чрезвычайно важную для философии маскулинизма формулу:

Не ищи познать меня прежде, чем я сам познаю себя.
Before I know myself, seek not to know me.

Но познание мужского начала, его свободного «Я» бесконечно. В случае аполлонизма или апофатического дионисийства оно уходит в трансцендентные горизонты, где сталкивается с миграциями по небесным иерархиям и архетипам вплоть до апофатического Единого (радикальный субъект и человек апофатический²). Попытка же познания Венерой мужского начала *прежде* познания им самого себя означает как раз фундаментальный жест Великой Матери, которая вообще не собирается и не способна познавать мужчину, но лишь видит в нем, как в зеркале (поэтому зеркало один из главных атрибутов Кибелы), бездну своей неудовлетворенности. В этом случае «Я» мужчины, по сути, сводится к материи и лишенности, то есть к «Я» (а точнее, его отсутствию) женщины (негативный субъект Сартра и французского постмодернизма³).

¹ Shakespeare W. Venus and Adonis. N.Y.; London: W. W. Norton, 1937.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Германской Логос. Человек апофатический.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

При всем стремлении переработать тему Адониса в аполлоническом стиле дендизм сохраняет неразрывную связь с фатализмом большого феминистского мифа: денди ускользает от царства Великой Матери (англо-Модерна и либерально-буржуазного индустриального Модерна в целом), но это бегство условно и несет в себе поражение — мир материальной буржуазной похоти остается торжествующим и всемогущим, а судьбой бросающего ему вызов маленького солнечного мужчины в изысканном сюртуке и с шейным платком вместо галстука становится переломленный хребет, атаки насекомых кредиторов и ледяные тиски механического общественного мнения. Денди все же не Аполлон, он — Адонис, но в его безнадежно героическом восстании против своей собственной феминистской сущности. Поэтому не случайно развитие этой темы денди-Адониса в дальнейшем приводит к доминации гоморозетической линии (Уайльд, Суинбёрн и т.д.), также представляющей собой пародийный «аполлонизм».

Джон Рёскин: «готический социализм» и Афина в сердце

Другой линией английской критически отстраненной культуры в XIX веке был чистый эстетизм, представленный двумя ярчайшими фигурами — шотландским поэтом, критиком и художником Джоном Рёскиным и эссеистом и критиком Уолтером Пейтером. Оба они были близки к кружку прерафаэлитов, исповедовавших сходные эстетические воззрения.

Джон Рёскин¹ (1819–1900) выстроил свои концепции эстетики, в прямой противоположности доминирующему в его время утилитарно-индустриальному стилю — в архитектуре, моде, повседневной жизни, речи и т.д. С его точки зрения, образцом для подражания должен являться *готический стиль* раннего Ренессанса, а также эталоны Средневековья, считавшиеся Рёскиным высшим выражением европейской культуры, которой Англии, как европейской стране, и надо было следовать, не сворачивая в буржуазную либеральную бездну безвкусицы и технологического примитива.

Рёскин видел в Средневековье и в готике не только образцы для подражания, но и отражение гармоничного и подлинно духовного христианского общества, еще не испорченного натурализмом и эгоизмом последующих поколений мастеров Возрождения. Ранний Ренессанс в своих архитектурных строениях и произведениях жи-

¹ Рёскин Дж. Лекции об искусстве. М.: Б.С.Г.-Пресс, 2006.

вописи создавал, по Рёскину, высшие образцы эстетически-этического начала, доступные не только аристократическим классам, но и всему народу, включая крестьян и ремесленников, которые вступали в зону прекрасного и возвышенного, в частности, на церковных службах в готических соборах, построенных и украшенных гениальными и изысканными творцами. По Рёскину, самое страшное в Модерне состоит в разделении общества по материальному признаку, когда буржуазия получает доступ к искусству, образованию и возможности занятия умственным трудом (хотя и подстраивает все это под свои неглубокие критерии и материальные интересы), а широкие народные массы прозябают в нищете и невежестве в стихии однообразного чисто механического бесчеловечного труда. В такой ситуации верхи презирают низы, а низы завидуют верхам, при отсутствии общей эстетико-культурной и моральной инстанции, которая в эпоху готики воплощалась в христианстве и его высших художественных достижениях.

Рёскин был глубоко знаком эллинской мифологии и с большим вниманием относился к ее структурам. В частности, в своем уникальном произведении «Прозерпина: исследование цветов, растущих вдоль дороги»¹ Рёскин разбирает названия цветов в их связи с персонажами греческой мифологии и этимологией их названий, а также анализирует эстетические параметры — лепестков, корней, стеблей, листьев, бутонов каждого растения, сопоставляя их с различными архитектурными фигурами и живописными приемами, включая цветовые гаммы и сочетания.

Мифологии фигуры Афины Паллады посвящена книга Джона Рёскина «Царица Воздухов»², состоящая из трех частей: «Афина в небесах», «Афина на земле» и «Афина в сердце». Рёскин дает такую экспозицию образа Афины, которая проливает свет на понимание онтологии эллинских богов если не в самой Древней Греции, то как минимум в Европе периода Возрождения, когда интерес к дохристианской традиции Запада, и в первую очередь к Древней Греции, вспыхнул с новой силой, хотя, строго говоря, он до конца не исчезал вообще никогда — с первых веков христианства до самого позднего Средневековья. То, как Джон Рёскин интерпретировал миф и его персонажей, показывает особый настрой романтизма и специфического европейского идеализма, в котором тесно переплелись хри-

¹ *Ruskin J. Proserpina: Studies of Wayside Flowers, While the Air was Yet Pure Among the Alps, and in the Scotland and England Which My Father Knew.* N.Y.: John Wiley & Sons, 1888.

² *Ruskin J. The Queen of the Air.* N.Y.: Meynard, Merill & Co, 1893.

стианская традиция, выступающая постоянной референтной базой для герменевтики и (имплицитных и эксплицитных) аллюзий, фрагменты античного политеизма и современные научные и философские знания относительно психологии, ботаники, физиологии, минералогии, атмосферных явлений и т.д. Во Вселенной Рёскина Афина представляет собой живой гештальт, фундаментальную фонему пластичной метафизики. Это одновременно:

- участница множества мифологических сюжетов, каждый из которых открывает ту или иную сторону ее аксиального смысла;
- серия семантически связанных природных явлений;
- имя для этических и эстетических комплексов;
- моральная добродетель;
- философский принцип;
- состояние души;
- покровительница профессий, ремесел и искусств;
- и наконец, тонкое пронзительно ощущаемое присутствие, которое за неимением какого-то иного слова было названо всеми теми, кто его хоть однажды переживал, Афиной Палладой.

Афина — это фигура сознания, физического мира, особого вдохновения и своей собственной эпифании:

- в воздухе (который, по Рёскину, является ее органической стихией), где она воплощена в животворящем северном ветре;
- на земле, где она представляет собой жизненную силу бурно растущих организмов, и в первую очередь цветов;
- и в сердце, в душе, где она организует тонкие структуры воли и воображения человека.

Греки, по Рёскину, были человечеством Афины, и их культура, лежащая в основе европейского Логоса, изначально складывалась вокруг ее эпифании, вокруг ее гештальта. Именно это «человечество Афины» Рёскин и предлагает взять за вечный образец того общества и той культуры, которую европейцы должны строить в будущем, вместо хтонического титанического кошмара, полностью утратившего всякое изящество и всякую духовную добродетель, в который Европа, и в первую очередь Англия, превратились в XIX веке. Но настоящим ужасом, где человек теряет всякое сходство со своим архетипом, для Рёскина были американцы, в компании которых ему однажды случилось путешествовать по древним священным местам Сицилии, после чего, близко познакомившись с их низменными

привычками и бессмысленными интересами, он их по-настоящему возненавидел¹.

Беспощадная критика капитализма и стремление изменить положение дел в обществе привели Рёскина на позиции *христианского социализма*, что выразилось в издании им в 1871 – 1884 годах специального журнала *Fors Clavigera*, обращенного к трудящимся Англии и ставящего своей целью поднять их культурный и эстетический уровень. При этом Рёскин на основании своих историко-эстетических воззрений сформулировал развернутую *политэкономическую теорию*, прямо *противоположную либерализму*. Причем его оппозиция либерализму затрагивала не только практические выводы, но и его метафизические основания, что делает значение Рёскина еще более принципиальным, ведь его критика капиталистического буржуазного англо-Модерна шла *изнутри* самого английского общества.

Рёскин отказывается с самого начала брать фигуру буржуа как универсальный норматив, тем самым подрывая на корню классовую антропологию либерализма. Вместо этого он утверждает версию своего рода *«готического социализма»*, где духовные идеалы средневекового рыцарства сочетаются с этикой общинного труда — на земле или в городских цеховых ремесленных объединениях, братствах. Союз аристократа духа с человеком труда лежит в основе альтернативной буржуазии социально-политической программы, сформулированной Рёскиным и разделяемой в целом прерафаэлитами и Уайльдом. Если в ранних работах Рёскин подверг детальному пересмотру главенствующие в Англии XIX века эстетические воззрения, в поздние периоды он осуществил радикальную ревизию либеральной политэкономии, разработав развернутую критику воззрений Иеремии Бентама, Джона Стюарта Милля, Адама Смита, Дэвида Рикардо и Томаса Мальтуса. Рёскин объединил свои тексты, посвященные политической экономии, в книге *«Работники последнего часа»*² (из 4 эссе), где с опорой на евангельскую притчу о распределении результатов труда между теми, кто работал весь день, и теми, кто подоспел к концу рабочего дня, выстроил модель *солидарного общества*, чья хозяйственная деятельность основана на единстве, духе и уважении к природе, в полной противоположности нормативам хищнической эксплуатации людей и ресурсов, как главной стратегии классического капитализма. Джон Рёскин считается не только одним из первых создателей социальной политэкономии,

¹ *Ruskin J. The Queen of the Air. P. XI – XII.*

² *Ruskin J. Unto This Last and Other Writings. London: Penguin, 1997.*

но и предшественником экологических движений¹. Рёскин прежде других в истории экономической мысли выступил жестко *против принципа «разделения труда»* как главной операции по отчуждению труженика от продуктов его работы. Отталкиваясь от идей Платона, Рёскин рассматривал домохозяйство и его экономическую деятельность не как поиск максимального обогащения, но как *духовное общественное творчество*, вдохновленное заботой *всех обо всех* и подчас требующее самопожертвования.

Показательно, что экономические тексты Рёскина были чрезвычайно популярны в Индии в период борьбы за независимость и стали основой социально-политических взглядов Махатмы Ганди. Ганди опубликовал перевод «Работников последнего часа» на язык гуджарати, а его индийское название «Сарводайя», дословно «Благо для всех», стало нарицательным понятием для определения высшей цели экономики индийского общества после его освобождения от британского владычества. Кроме того, взгляды Рёскина были взяты на вооружение английскими лейбористами, в частности экономистом Дж. Э. Хобсоном (1858 – 1940), в начале XX века и в этой среде стали одной из главных концептуальных линий, предопределивших идейные ориентиры этой партии.

При этом социализм Рёскина оставался консервативным, а самого себя Рёскин причислял к традиционалистам и тори, выступая против эгалитаризма, но полагая, что иерархия в обществе не должна строиться на абсолютизации имущественного принципа и уж тем более на успехе в материальных начинаниях.

Стремясь воплотить свои идеи на практике, Рёскин создал «Сельскую Гильдию Св. Георгия» как подражание готическим организациям «компаньонов», которая занималась аграрным трудом, самообразованием на принципах солидарности и взаимопомощи. Эта гильдия как небольшая благотворительная организация существует в Англии вплоть до сего времени.

Уолтер Пейтер: моментальный субъект

Другим крупнейшим теоретиком и идеологом эстетизма наряду с Рёскиным был критик и эссеист Уолтер Пейтер² (1839 – 1894).

¹ Текст Рёскина «Штормовое облако XIX столетия» считается одним из первых, если не первым программным экологическим текстом. *Ruskin J. The Storm-Cloud of the Nineteenth Century*. Manchester: Manchester University Press, 1995.

² *Пейтер У. Ренессанс. Очерки искусства и поэзии*. М.: Изд. дом Международного университета в Москве, 2006.

Если для Рёскина искусство было частью общего целостного движения человека к смыслу, включающего в себя и онтологию, и мораль, и политику, и социальную справедливость, то Пейтер, как и немецкий композитор и теоретик искусства Вагнер, выделял эстетику в самостоятельную и самодовлеющую сферу. Тем самым то, что у Рёскина было интегральным мировоззрением, у Пейтера представляло собой автономную область эстетического, распространенного на все остальные сферы. Однако эта абсолютизация эстетического стала у Пейтера фундаментом особой метафизики. Начиная с внимательного погружения в сферу искусства, изучая полотна гениев раннего Возрождения — Да Винчи, Микеланджело и Боттичелли (ставшего знаменитым в Англии именно благодаря серии посвященных его картинам эссе Пейтера) — Пейтер пришел к философской теории «потока» (flux), которая и стала структурой его панэстетических взглядов.

Смысл искусства, по Пейтеру, состоит в том, чтобы *материя была полностью подчинена форме*, и тем самым произведение искусства становилось бы *чистой формой*. Идеалом этого является музыка, где форма и содержание совпадают; остальные же искусства лишь стремятся приблизиться к абсолютности музыки. *Музыка есть парадигма потока*, но не простого и нечленораздельного, а темпированного, обработанного, проживаемого и осмысляемого, воплощающегося во вспышке эстетического восторга. По Пейтеру, вся природа состоит из вихрей, стремительного потока частиц, собирающегося в узлы и снова рассеивающегося. Мышление есть также поток, вихрь, причем еще более быстрый и стремительный, состоящий из мыслей, ощущений, чувств, эмоций, образов, символов и т.д. Вихри сознания сходятся, образуя фигуры и порождая вспышки прозрений или высокий накал эмоций, а затем рассеиваются снова. Раз так устроен мир, рассуждает Пейтер, то тщетно стремиться воплотить его потоки в нечто неизменное, постоянное и нормативное. Все равно все рассеется и растворится — в телах и душах. Поэтому следует сосредоточиться на наиболее выразительных моментах, не тсясь увековечить или продлить их, но проживая их полноту в максимально интенсивном, хотя и конечном, даже кратковременном опыте. Человек не должен идти против природы вихря, он должен учиться выделять наиболее насыщенные красотой экзистенциальные фрагменты — выражения лица, жест, деталь пейзажа, гармоничные звуки — и максимально открыто и полно отдаваться их самореферентному обаянию. Пейтер выражал это в афористических максимах своей эстетической программы, представленной в «Заключении» к его ранней работе «Очерки по истории Ренессанса»:

Не результат опыта, но сам опыт есть наша цель. Нам даны считанное число импульсов вариативной, драматической жизни. И как нам увидеть в них то, что мы должны были бы в них увидеть с помощью самых уточненных чувств? Как стремительно нам следует перемещаться из точки в точку, чтобы всегда оставаться в фокусе, где максимум жизненных сил объединяется в своей чистой энергии?

Всегда гореть этим твердым, похожим на гемму пламенем, поддерживая эту экстастику, — вот что такое жизненный успех.

Not the fruit of experience, but experience itself is the end. A counted number of pulses only is given to us of a variegated, dramatic life. How may we see in them all that is to be seen in them by the finest senses? How can we pass most swiftly from point to point, and be present always at the focus where the greatest number of vital forces unite in their purest energy?

To burn always with this hard, gem-like flame, to maintain this ecstasy, is success in life¹.

В этих пассажах, выражающих саму сущность эстетической философии Пейтера, причудливо сочетаются между собой платонизм с его онтологией прекрасного (объемно и исчерпывающе изложенной в диалоге «Пир») и специфический английский эмпиризм и сенсуализм, но только полностью лишенные своей утилитарной подоплеки. Это — романтизм, доведенный до своей предельной схематичности и освобожденный от сложных и подчас навязчивых сюжетов. Пейтер воспевает *экстатический момент*, позволяющий продлить жизнь как интервал между двумя бесконечными периодами несуществования — до пробуждения в человеке духа и сознания и после его физической смерти или полного увядания. Жизнь и так коротка: чем больше мы будем проживать наличествующих в ней эстетических (экстатических) моментов, тем она будет полнее и совершеннее — дольше, выше и глубже. Но это и есть, по Пейтеру, цель: *жить интенсивно*, полноценно проживать яркие вспышки чувств, тонкие переливы образов, изящные жесты, субтильные тона искусства, насыщенные гаммой переживаний пейзажи, вызывающие экстатический восторг сознания философские системы. Даже религиозный опыт для Пейтера становится ценным и важным, когда обращает нас в вихрь высокого напряжения душевных сил —

¹ Pater W. Studies in the History of the Renaissance. London: Macmillan and Co, 1873. P. 210.

неважно, в ужасе или блаженстве, в страдании или наслаждении. Жизнь прекрасна, но лишь в том смысле, что все то, что не прекрасно, не есть жизнь. Отсюда полное подчинение эстетике и морально-го и рационального принципов. *Хорошо то, что прекрасно. И даже истинно то, что прекрасно.*

А если это так, то искусство, которое занимается и интересуется только красотой, становится *наиболее полноценной формой жизни, наиболее жизненной ее формой.*

Завершает свой программный текст, ставший квинтэссенцией воззрений прерафаэлитов, а позднее Оскара Уайльда, Обри Бердсли и т.д., Пейтер следующими чеканными фразами:

Отлично! Мы все обречены, как говорит Виктор Гюго: «Люди все есть приговоренные к смерти с отсроченным приведением приговора в исполнение». Все что у нас есть — интервал, а потом наше место больше нас не узнает. Кто-то проводит этот интервал в вялости, другие — в высоких страстях, но мудрейшие — в искусстве и пении. Наш единственный шанс растянуть этот интервал, получив как можно больше биений пульса как это только возможно в ограниченное время. Высокие страсти немедленно сообщают человеку смысл жизни, экстаз или терпкую горечь любви, политический или религиозный энтузиазм, равно как и «одержимость гуманностью». Только убедитесь прежде всего, что это именно страсть, что дает вам этот плод ускоренной, умноженной осознанности. Больше всего мудрости, поэтической страсти, жажды красоты содержится в любви к искусству ради искусства; так как только искусство идет к тебе, честно провозглашая, что не даст тебе ничего, кроме высшего качества преходящих мгновений и лишь ради самих этих мгновений».

Well, we are all condemned, as Victor Hugo says: «les hommes sont tous condamnés à morte avec des sursis indéfinis». We have an interval, and then our place knows us no more. Some spend this interval in listlessness, some in high passions, the wisest in art and song. For our one chance is in expanding that interval, in getting as many pulsations as possible into the given time. High passions give one this quickened sense of life, ecstasy and sorrow of love, political or religious enthusiasm, or the enthusiasm of humanity. Only, be sure it is passion, that it does yield you this fruit of a quickened, multiplied consciousness. Of this wisdom, the poetic passion, the desire of beauty, the love of art for art's

sake has most; for art comes to you professing frankly to give nothing but the highest quality to your moments as they pass, and simply for those moments' sake¹.

Эстетическая метафизика Пейтера может показаться на первый взгляд «субъективной», поскольку сам он постоянно подчеркивает, что прежде, чем познать вещь, необходимо сформировать впечатление о ней, а оно с необходимостью окрашено всем потоком жизненных вихрей и не может быть «нейтральным», тем более если мы познаем вещи, которые не нейтральны (то есть не безразличны!) нам. Но субъективность рассеивается, если мы признаем *онтологию красоты*, проблематику вертикального вечного измерения мгновения и ту трактовку аффектов, которую дает Шеллинг и позднее развивает Хайдеггер, отталкиваясь от Шеллинга. Шеллинг обращал внимание на то, что часто считается, будто смертные и подверженные страстям люди наделяют в мифах и религиях этими же свойствами (страстями) богов. Но Шеллинг предлагает посмотреть на эту проблему иначе: а вдруг, напротив, боги наделяют отблесками своих божественных страстей людей, и через эти отблески люди только и способны, пусть на почтительном расстоянии, но все же приблизиться к экзистенции легких богов... И конечно, сразу же приходит на ум «страдающий бог» — Дионис, чья божественность не исключает страсти и смерти, преходящести и трагизма, но *включает* в себя все это, обожая земные стихии своим присутствием. Эстетизм Пейтера вполне можно истолковать и таким дионисийским образом. В этом случае «субъект» *станет столь же потоковым понятием, как и сама жизнь*: не нечто индивидуально константное и раз и навсегда положенное между двумя моментами небытия, ограничивающими субъекта в прошлом и будущем, но вихревое, игровое, страстное, постоянно изменяющееся исступленное сосредоточение жизни, ее *момент*. Такой субъект — при всей своей эфемерности и моментальности — становится безусловным и устойчивым, даже в чем-то универсальным, так как объединяет отдельные разрозненные атомарные существа общей стихией огненной жизни.

Прерафаэлиты: лицо Бога смерти

Джон Рёскин и Уолтер Пейтер оказали огромное влияние на группу художников, поэтов и интеллектуалов, которая полу-

¹ Pater W. Studies in the History of the Renaissance. P. 212–213.

чила обобщающее название «праерафаэлиты», поскольку они восхищались искусством Средневековья, готики и раннего Возрождения *до Рафаэля*. Только после Рафаэля, как они полагали вслед за Рёскиным, искусство стало приобретать натуралистические и индивидуалистические черты, воплощающие собой переход к Модерну. Модерн же праерафаэлиты *тотально отвергали*, и в этой радикальной неприязни к современности, буржуазности и индустриальной эпохе легко увидеть то общее, что связывает всех деятелей английского декаданса. Это — декаданс *вдвойне*: во-первых, утверждает, что Модерн и есть эпоха упадка, то есть декаданс, и за ее оптимистическими масками скрывается дьявол, смерть и отчуждение, а во-вторых, вскрытие этого упадка и сравнение с прошлыми эпохами не способно подняться до уровня симметричного ответа или революции; художникам остается только горько сожалеть о существующем положении дел, язвительно отвергать обывателей и толпу, бежать и скрываться от мира в область грезы, фантазии, эстетической иллюзии, а подчас и перверсий, алкоголя и психотропных веществ. Декаденты видели декаданс в современной им Англии, а сама эта Англия лицемерла декаданс в них самих. Так, рефлексия становилась двойной и обратной.

Основу «Братства праерафаэлитов» составили поэт и живописец Данте Габриэль Россетти (1828—1882), художники Уильям Холман Хант (1827—1910) и Джон Эверетт Милле (1829—1896).

Данте Габриэль Россетти начал с переводов «Новой жизни» Данте на английский язык. Цикл Данте и «Смерть короля Артура» Томаса Мэлори стали главными эстетико-философскими ориентирами его творчества. Многие полотна и акварели Россетти представляли собой иллюстрации к мифам и средневековым сюжетам, и даже библейские мотивы он старался стилизовать под средневековые иллюстрации, добиваясь цветового сходства и воспроизводя стиль. Вместе с тем Данте Габриэль Россетти использовал новаторские художественные техники, вплоть до появившейся в конце XIX века в Англии фотографии.

Основная идеология Россетти и праерафаэлитов в целом строилась на преемственности глубинной англо-британской идентичности, мифологические и религиозные основы которой стали в центре их творчества. Вместе с тем они ориентировались на Шекспира, романтиков — особенно Кольриджа и Китса, первыми признали значение Блейка, а теоретические основы их течения сформулировали Рёскин и Пейтер, сразу же поддержавшие это направление своими публикациями и эссе.

Работы Уильяма Холмана Ханта, друга Данте Габриэля Россетти, выдержанные в общей для прерафаэлитов манере с повышенным вниманием к деталям, освещению, особой цветовой гаммой и манерой письма, часто более чем у других художников этого течения были обращены к христианским мотивам. Картина Ханта «Свет Миру», изображающая Христа, стоящего у двери человеческой души в ночи в лунном нимбе, современниками Ханта была воспринята как активная, радикальная пропаганда католичества и призыв к реставрации средневекового мистического духа. Вместе с тем это же полотно, живописующее Христа в совершенно неожиданной и нетипичной манере, с проникновенным и благоговейным, но новаторским стилем, считается одним из самых ранних образцов художественного авангарда, предвосхищающего эстетику европейских символистов.

Чтобы понять другие стороны прерафаэлитов, — их депрессивность, склонность к психоделикам, бурные и трагичные отношения с женщинами, иногда выходящие далеко за рамки общепринятой в английском обществе викторианской эпохи морали, их подверженность галлюцинациям (особенно в случае Данте Габриэля Россетти) и экстравагантные поступки (так, Россетти произвел эксгумацию своей жены и модели Элизабет Сиддал через год после похорон, чтобы извлечь из гроба брошенные туда на похоронах стихи, кроме того, он завел впервые в истории Англии домашнего вамбата, затем ламу и тукана и т.д.), — следует обратить внимание на полную противоположность их ориентиров, идеалов и ценностей тем, что царили в то время в Англии. Доминирующей линией был утилитаризм, капитализм, торговля, промышленность, техническое и научное развитие, культ Модерна и индивидуализма. При этом именно эти тенденции преобладали в обществе как *не-что само собой разумеющееся*, и на этом фоне прерафаэлиты выглядели предельной экзотикой, лунатическим видением, обратной галлюцинацией. Многие ценители творчества Россетти и Ханта, скупавшие их картины, признавались, что испытывают к ним отвращение, но в этом и состояла их притягательность. *Англо-Модерн видел в декадентах свою антитезу*, но в силу демократической ориентации предпочитал не просто уничтожить или запрещать ее, но интегрировать ее на правах безобидного в целом эксцентричного жеста в поле культуры.

Этот гротескный фон, сопровождавший прерафаэлитов, не делал, однако, их движение менее серьезным и трагичным. Отсюда традиционная для романтиков тема «сознания во зле», пробуждения во сне, восстание посреди смерти.

Центральность фигуры «Бога смерти» в творчестве прерафаэлитов эксплицитно описана у Данте Габриеля Россетти в его сонетах из цикла «Дом Жизни».

Дом Жизни: 66. Сердце Ночи
 От ребенка до юноши, от юноши до
 твердого мужчины;
 От летаргии до сердечной лихорадки;
 От верной жизни до разрозненных
 дней, остаточно наделенных снами;
 От уверенности к сомнению; от сомне-
 ния к краю проклятия;
 Так много изменений пробегает в од-
 ном стремительном цикле
 Вплоть до настоящего момента. Увы,
 душа! — как скоро ей придется принять
 ее изначальное бессмертие, — возьмет
 ли плоть свой прах опять, откуда она
 и возникла?
 Бог труда и мира! Бог жизни!
 О Бог, ужасный! Бог воли! Пусть позд-
 но, но
 Все же обнови эту душу должным дыха-
 нием:
 Так чтобы когда мир надежно сбережен
 от бойни,
 Труд восстановлен, воля возрождена,
 Душа смогла бы увидеть твое лицо,
 О Бог смерти!

The House of Life: 66. The Heart of the
 Night
 From child to youth; from youth to ardu-
 ous man;
 From lethargy to fever of the heart;
 From faithful life to dream-dower'd days
 apart;
 From trust to doubt; from doubt to brink
 of ban;
 Thus much of change in one swift cycle
 ran
 Till now. Alas, the soul! — how soon must
 she
 Accept her primal immortality, —
 The flesh resume its dust whence it began?
 Lord of work and peace! O Lord of life!
 O Lord, the awful Lord of will! though late,
 Even yet renew this soul with duteous
 breath:
 That when the peace is garner'd in from
 strife,
 The work retriev'd, the will regenerate,
 This soul may see thy face, O Lord of
 death!¹

В сердце ночи поэт обращается к Богу смерти, чьи лицо бесстрашно стремится разглядеть. В этом кульминация эстетики Пейтера, призывающего прожить с максимальной насыщенной интенсивностью *не столько моменты жизни, но жизнь как момент*, в который включена вся она целиком. Таким моментом может быть только момент смерти, как кульминации жизни. Сам Данте Габриэль Россетти называл это «моментом моментов» и посвящал циклы своих сонетов именно ему. «Дом Жизни», таким образом, это цепь ярких вспышек пронзительного переживания экзистенции, кульминацией которой

¹ Rossetti Dante G. Ballads and Sonnets. London: Ellis and White, 1881.

является Дом Смерти. И не случайно Россетти посвящает этот цикл умершей (от смертельной дозы лауданума) жене.

Томас де Квинси: великое могущество галлюцинаций

Теневая и галлюцинативная сторона декадентской культуры ярко воплощена в творчестве шотландского писателя Томаса де Квинси (1785 – 1859), самым известным произведением которого является «Исповедь англичанина, любителя опиума»¹, хотя он писал сочинения на самые различные темы — от философии и теории искусства до политической экономии. В юности де Квинси пережил нищету, был вынужден бедствовать и скитаться. В тот же период он познакомился с выдающимися английскими романтиками Кольриджем и Вордсвортом, которые немного помогли ему свести концы с концами.

В произведениях де Квинси очень трудно отличить изысканный английский юмор и полную искренность. В частности, огромную популярность в свое время приобрел его текст «Убийство как одно из изящных искусств»², где строго определить пропорции между первым и вторым чрезвычайно трудно, и в этом состоит его декадентское обаяние.

По своим политическим взглядам де Квинси был реакционером, принадлежал к крайне правому флангу консерваторов. При этом его проза и его идеи вообще не могут квалифицироваться в общепринятой системе координат: де Квинси в мыслях, наркотических видениях, снах, творческом вдохновении созерцает миры и структуры, пересекающиеся с современной ему Англией, ее обществом и даже с ее историей и культурой лишь *эпизодически*, когда в своих блужданиях по лабиринтам утонченных метафизических галлюцинаций, уходящих в разновекторные и разнонаправленные бесконечности, случайно оказывается в знакомом месте и привычном времени. Но это длится не долго, и профессиональный сновидец снова погружается в многоуровневые этажи палимпсеста своей души, помнящей так много, что кажется, что она помнит вообще все — и то, что она видела, и даже то, что она никогда не видела и о чем никогда не думала.

В своей повести «Исповедь англичанина, любителя опиума» де Квинси описывает то, каким образом развивается его погружение во Вселенную опиума, меняющее все его существование. Особенно показательны и ярко описан баланс яви и сновидений. Эти свиде-

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. М.: Ладомир; Наука, 2000.

² Там же. С. 184 – 186.

тельства стали бесценным материалом для психоанализа, особенно для психологии глубин К. Г. Юнга. Де Квинси делит структуру своего опыта на четыре фазы.

1. По мере того как росла художественная сила зрения, в моем мозгу возникало согласие между состоянием бдения и сна, а именно: видения, которые я вызывал и сознательно чертил на фоне тьмы, легко переселялись и в сны мои; даже страшно мне было пользоваться этой новой способностью, ибо, подобно Мидасу, обращавшему все в золото, которое, однако, разрушало его надежды и обманывало его желания, я, едва помыслив в темноте о чем-то доступном зрению, тотчас обретал его как видимый призрак; и с той же неизбежностью видения эти, единожды наметившись бледными очертаниями, прояснялись, словно бы симпатические чернила под действием химии моих грез, и истязали сердце невыносимой своей пышностью¹.

Здесь мы видим, что де Квинси сталкивается со стихией «*активного воображения*». Классическая теория воображения, ведущая свое начало еще от Платона и окончательно оформленная в схоластике, утверждает, что образ, или фантазм, возникает как продукт восприятия душой внешнего объекта, то есть имеет *пассивную*, отражающую природу. Сам же образ является самостоятельным лишь условно, становясь тем *ментальным материалом*, который хранится в памяти и с которым в дальнейшем оперирует рассудок. Однако уже в древности, и в частности у неоплатоника Синезия (370–412 от Р.Х.)², была предложена и альтернативная точка зрения, согласно которой именно душа создает образы, а они затем проецируются на внешний мир, предопределяя семантическую структуру воспринимаемого. Сам Синезий, который одним из первых сформулировал теорию «активного воображения», полагал, что следует толковать не сны как провозвестие событий бодрствования, а, напротив, события бодрствования поясняют нам определенные детали и смыслы того, что происходит с нами во сне. При этом он рекомендовал философам вести не дневники, а «ночники», чтобы тщательно записывать, а затем анализировать то, что они видели во сне, так как это и есть главное, что надо созерцать и о чем следует размышлять.

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 103–104.

² Синезий Киренский. Трактаты и гимны. СПб.: «Свое издательство», 2012.

Как мы видим, де Квинси — правда, с помощью опиума, который в то время в Англии использовался как обычное и доступное всем лекарственное средство, — открыл ту же закономерность: определенные способности души могут быть активированы для того, чтобы проецировать на условный экран структуры сознания — во сне и наяву.

Далее де Квинси останавливается на тяжелом психологическом эффекте, который сопровождал его опыты.

2. Все эти перемены в моих сновидениях сопровождались такой глубокой тревогою и мрачной меланхолией, какую словами не выразить. Всякую ночь, казалось, сходил я (и сие не метафора) в пропасти и темные бездны, в глубины, что глубже всякой глубины, сходил без всякой надежды возвратиться. Ощущения, будто я возвратился, у меня не было, даже когда я просыпался. Однако не стану на этом задерживаться; вызванное роскошным зрелищем печальное состояние постепенно доходило до мрачного отчаяния, перед которым слово бессильно¹.

В алхимическом Великом Делании эта меланхолическая фаза нисхождения описывается как *nigredo*, работа-в-черном. Когда душа отдает себе отчет в своем могуществе, первое, с чем она сталкивается, это ее наиболее внешние слои, где сосредоточены страсти, материальные импульсы, одним словом, «внутренний ад».

Настаивая на продолжении экспериментов с «активным воображением», де Квинси обнаруживает субъективный характер того, что Кант называл «априорными формами чувственности», причем радикальность опыта демонстрирует наглядно, что это свойство не только времени (что признавали некоторые философы, представители субъективного идеализма), но и пространства. Указание на это «духовное пространство», *spessitudo spiritualis* мы находим у кембриджского платоника Генри Мора.

3. Чувство пространства, а в конце концов и чувство времени были сильно нарушены. Строения, пейзажи представлялись мне столь безмерными, что глаз мой отказывался их воспринимать. Пространство разрасталось и распространялось до бесконечности неизъяснимой. Сие, однако, беспокоило меня гораздо меньше, чем невероятное растя-

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 104.

жение времени: порою мне казалось, что в единую ночь жил я до семидесяти, а то и до ста лет; более того, иногда у меня было чувство, будто за это время миновало тысячелетие или, во всяком случае, срок за пределами человеческого опыта¹.

В четвертом пункте де Квинси в сжатом виде излагает свою теорию сознания как палимпсеста, на который нанесены множественные слои текстов и изображений, давно ликвидированные на первый взгляд, но различимые при более внимательном и пристальном рассмотрении. Визионерский опыт позволяет вскрыть эти никуда не пропавшие слои памяти, которые — после того как относительность времени постигнута экспериментальным образом — оказываются снова доступными. Эта тема близка к разнообразным техникам «искусства памяти», которая активно исследовалась как раз представителями «розенкрейцерского просвещения». Способность развивать возможности памяти через пространственные репрезентации была одним из ключевых моментов тех течений, которыми приоритетно занималась Фрэнсис Йейтс².

4. Мельчайшие события детства, позабытые сценки более поздних лет нередко оживали; нельзя сказать, чтоб я помнил их, ибо если бы мне рассказали о них в часы бодрствования, я бы не узнал в них частицу прошлого опыта. Но когда они представляли предо мною в снах, подобных прозрению, и сопровождались множеством мимолетных обстоятельств и связанных с ними чувств, я узнавал их мгновенно. Раз я слышал от близкой родственницы рассказ о том, как она, ребенком, упала в реку: находясь на краю гибели (к счастью, должная помощь была оказана ей вовремя), она увидела в единый миг, словно в зеркале, всю жизнь свою в мельчайших как бы остановившихся подробностях, и у нее внезапно возникла способность понимать как целое, так и каждую его часть. Этому я могу поверить, исходя из собственного опыта с опиумом, и дважды встречал подобные утверждения в новейших книгах, где они сопровождались замечанием, правдивость коего для меня несомненна: оно гласит, что страшная книга Судного дня в Священном Писании есть не что иное, как сознание каждого из нас. В одном, по крайней мере, я уверен:

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 104.

² Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.

ум лишен способности забывать; тысячи случайных событий могут и будут создавать пелену между нашим сознанием и тайными письменами памяти, и тысячи таких же событий в свою очередь могут разрывать ту пелену, но, так или иначе, письма те вечны; они подобны звездам, которые, казалось бы, скрываются перед обычным светом дня, однако мы знаем: свет — лишь покров, наброшенный на светила ночные, и ждут они, чтоб проявиться вновь, покуда затмевающий их день не сокроется сам¹.

В этом отрывке мы видим особенность стиля де Квинси: в нем и документализм, и верность научному эксперименту, и прямое обращение к религиозным и эсхатологическим темам. Все эти черты присущи декадентской традиции Англии XIX века в целом, что делает ее предельно контрастной по отношению к царящему вокруг бурному развитию промышленного капитализма и подъему третьего сословия. Трагические и одинокие визионеры, подобные де Квинси, оказываются в этой стихии настолько чуждыми, что вынуждены строить в изоляции и отчуждении свои собственные автономные миры, населяя их народами и расами, экзотической галлюцинативной флорой и фауной и уходя в бесконечные путешествия внутрь самих себя.

Стилистического и выразительного совершенства проза де Квинси достигает в произведении «Левана и Богородицы Скорби», жанр которого довольно трудно определить. Стихотворение ли это в прозе или случайная заметка видений и образов, метафорическая притча или нечто иное — определенно ответить невозможно.

Этот текст посвящен в целом теме Великой Матери и женского начала. Де Квинси называет Великую Мать вначале Леваной, по имени римской богини родов, название которой производят от латинского глагола *levare*, поднимать, что указывает на обычай поднимать новорожденного младенца в небо, предлагая его покровительству солнечных богов. Но Левана остается богиней земли и женщин, воплощением хтонических сил. Левану в свое повествование де Квинси вводит привычным для него способом. В первых строках он пишет: «Не раз в Оксфорде видел я Левану в моих снах»² (*Oftentimes at Oxford I saw Levana in my dreams*).

Далее он описывает Левану и ее тринитарную структуру расходящихся ипостасей подробнее.

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 103–105.

² Там же. С. 173.

Левана часто вступает в союз с силами, способными сотрясать человеческое сердце; вот почему она неразлучна с горестью. «Эти девы, — пробормотал я, глядя на посланниц, с которыми Левана тихо переговаривалась, — воплощения Скорби; их три — как оно и должно быть: три *Грации* наделяют земную жизнь красотой; три *Парки* вплетают в темную материю человеческой жизни, тканную на мистическом станке, нити почти сплошь тускло-серые, лишь изредка расцвечивая их багрянцем гнева и черным крепом траура; три *Фурии* являются с того света мстить за тяжкие злодеяния, совершенные на этом свете; некогда даже *Музы* насчитывалось всего три — они настраивали арфу, трубу и лютню для взволнованных мелодий, создаваемых человеком. Эти три девы — девы Скорби, и мне знакомы все три».

Конец фразы я добавил сейчас, а тогда, в Оксфорде, я сказал: «Одна из них мне знакома, но я наверняка сведаюсь и с остальными». Ибо уже тогда, в пору пылкой юности, на темном фоне моих сновидений смутно проступали неясные очертания внушающих благоговейный трепет Сестер¹.

Therefore it is that Levana often communes with the powers that shake a man's heart: therefore it is that she dotes on grief. «These ladies,» said I softly to myself, on seeing the ministers with whom Levana was conversing, «these are the Sorrows; and they are three in number, as the *Graces* are three, who dress man's life with beauty; the *Parcoeæ* are three, who weave the dark arras of man's life in their mysterious loom, always with colours sad in part, sometimes angry with tragic crimson and black; the *Furies* are three, who visit with retribution called from the other side of the grave offences that walk upon this; and once even the *Muses* were but three, who fit the harp, the trumpet, or the lute, to the great burdens of man's impassioned creations. These are the Sorrows, all three of whom I know».

The last words I say *now*; but in Oxford I said, «One of whom I know, and the others too surely I *shall* know.» For already, in my fervent youth, I saw (dimly relieved upon the dark background of my dreams) the imperfect lineaments of the awful sisters.

Так, в том же онейрическом опыте активного воображения де Квинси проникает в сущность образа Великой Матери, которая связывается у него не только с рождением детей, но и с их смертью,

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 175—176.

и это также является частью его личного опыта — из восьмерых детей у него в младенчестве умерло пять. Богиня родов плавно переходит в богиню смерти, а затем распадается на фигуры трех Черных Матерей. Здесь явно мы вступаем в сферу трехликой Гекаты и вполне можем ожидать скорого появления самой Кибелы. Однако де Квинси дает Трем Матерям иные имена — «Богородицы Скорби».

Эти Сестры — каким именем мы их назовем? Если сказать просто — «Скорбящие», может случиться, что слово будет неверно понято: можно подумать, что речь идет о скорби отдельного человека, об особых случаях скорби, тогда как я ищу определения, которое выражало бы могущественные абстракции, воплощенные во всех индивидуальных терзаниях человеческого сердца — и я хотел бы представить эти отвлеченности в виде олицетворений, то есть наделенными всеми земными атрибутами и всеми проявлениями, свидетельствующими об их плотской природе. Давайте назовем их *Богородицам Скорби*¹.

These sisters — by what name shall we call them? If I say simply, «The Sorrows,» there will be a chance of mistaking the term; it might be understood of individual sorrow, — separate cases of sorrow, — whereas I want a term expressing the mighty abstractions that incarnate themselves in all individual sufferings of man's heart; and I wish to have these abstractions presented as impersonations, that is, as clothed with human attributes of life, and with functions pointing to flesh. Let us call them, therefore, *Our Ladies of Sorrow*.

Далее у де Квинси следует пассаж, который необходимо привести целиком уже потому, что в нем, как ни в одном другом произведении, дается глубинное проникновение в *сущность женского начала*, что определяет то измерение Великой Матери и ее темных ипостасей, которые радикальный английский декаданс вскрывает в средостении семантической ткани Модерна. Богородицы Скорби, Черные Матери — тайный гештальт Модерна.

Кто же такие эти Сестры? Чем они заняты? Позвольте мне описать их облик, их фигуры — если только различим их неуловимо изменчивый облик и если только можно проследить, как очертания их фигур то всечасно придвигаются

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 176.

вплотную, то всечасно отступают вдаль, растворяясь среди теней¹.

What is it the sisters are? What is it that they do? Let me describe their form, and their presence: if form it were that still fluctuated in its outline, or presence it were that for ever advanced to the front, or for ever receded amongst shades.

Первая фигура — Слезная Мать.

Старшая из трех сестер носит имя *Mater Lacrymarum* — Богородица Слез. Это она день и ночь стенает и мечется, сокрушаясь об ушедших. Она пребывала в Раме, где голос был слышен, вопль и горькое рыдание — Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться. Это она обреталась в Вифлееме той ночью, когда свирепый меч Ирода прошелся по колыбелям младенцев, заставив навеки оледенеть крохотные ножки, топот которых над головами домочадцев пробуждал в их сердцах волны любви, докатывавшиеся до небес.

У нее нежные и проникновенные глаза — то кроткие, то дикие; нередко они воздеты горе, нередко бросают небу гневный вызов. На голове она носит диадему. И мне с детства помнится, как устремляется она в простор с порывами ветра, когда слышит плач литании или гром органа — или же созерцает стройные ряды летних облаков. Эта сестра, старшая из трех, носит на поясе ключи, каких нет у самого Папы Римского: они открывают доступ в любую хижину и в любой дворец. Она, насколько мне известно, просидела все минувшее лето у изголовья слепого нищего: я часто и охотно с ним беседовал, а его набожная восьмилетняя дочурка, личико которой так и светилось добротой, отвергая соблазны веселых деревенских забав, целыми днями бродила с несчастным отцом по пыльным дорогам. За это Бог ниспослал ей великую награду. Весенней порой, когда бутоны ее весны только-только начинали распускаться, Он призвал ее к себе. Но слепой отец оплакивает *девочку* без устали: по ночам ему снится, будто он крепко сжимает в руке нежную ручку своего маленького поводыря, — и пробуждается во тьме, которая *теперь* помещена для него внутрь второй, еще более непроглядной тьмы. *Mater Lacrymarum* просидела также всю эту зиму 1844/45 года в спальне у царя, являя его взору дочь (столь же набожную): та

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 176.

отошла к Господу так же внезапно и оставила за собой тьму, не менее беспросветную. Благодаря магическим ключам Богородица Слез проникает неслышимым призраком в покои неспящих — мужчин, женщин и детей, коротающих ночи без сна — от Ганга до Нила, от Нила до Миссисипи. И вот ее-то, перворожденную в семействе, владелицу самой обширной империи, давайте почтим титулом Мадонны¹.

The eldest of the three is named *Mater Lachrymarum*, Our Lady of Tears. She it is that night and day raves and moans, calling for vanished faces. She stood in Rama, where a voice was heard of lamentation, — Rachel weeping for her children, and refusing to be comforted. She it was that stood in Bethlehem on the night when Herod's sword swept its nurseries of Innocents, and the little feet were stiffened for ever, which, heard at times as they tottered along floors overhead, woke pulses of love in household hearts that were not unmarked in heaven.

Her eyes are sweet and subtle, wild and sleepy, by turns; oftentimes rising to the clouds, oftentimes challenging the heavens. She wears a diadem round her head. And I knew by childish memories that she could go abroad upon the winds, when she heard the sobbing of litanies or the thundering of organs, and when she beheld the mustering of summer clouds. This sister, the eldest, it is that carries keys more than papal at her girdle, which open every cottage and every palace. She, to my knowledge, sat all last summer by the bedside of the blind beggar, him that so often and so gladly I talked with, whose pious daughter, eight years old, with the sunny countenance, resisted the temptations of play and village mirth to travel all day long on dusty roads with her afflicted father. For this did God send her a great reward. In the spring-time of the year, and whilst yet her own Spring was budding, he recalled her to himself. But her blind father mourns for ever over *her*; still he dreams at midnight that the little guiding hand is locked *within* his own; and still he wakens to a darkness that is *now* within a second and a deeper darkness. This *Mater Lachrymarum* has also been sitting all this winter of 1844—5 within the bed-chamber of the Czar, bringing before his eyes a daughter (not less pious) that vanished to God not less suddenly, and left behind her a darkness not less profound. By the power of the keys it is that Our Lady of tears glides a ghostly intruder into the chambers of sleepless men, sleepless women, sleepless

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 177—179.

children, from Ganges to Nile, from Nile to Mississippi. And her, because she is the first-born of her house, and has the widest empire, let us honour with the title of «Madonna!»

Когда де Квинси говорит о Ганге, Ниле или Миссисипи, он опирается на опыт онейрических путешествий, которые с фатальной настойчивостью уводили его на далекие континенты, и особенно навязчиво в Азию. Многие годы его мучали во сне малайцы, увозившие его принудительно на Дальний Восток и погружавшие в культуру и быт, самому де Квинси отвратительный и чуждый. Часто к малайцам присоединялся внушающий омерзение и ужас крокодил, символ египетского Сета. Показательно, что даже сны английского визионера повторяют в общих чертах географию колониальных завоеваний Британской Империи. Впрочем, это неудивительно, если вспомнить, что сама Британская Империя начиналась с авангардных проектов другого визионера и духовидца Джона Ди, одного из главных создателей британского «магического империализма» (проект «Астрея»).

Богородица Слез, *Mater Lacrymarum* — это первый лик трояственной фигуры Великой Матери.

Де Квинси продолжает.

Вторая сестра зовется *Mater Suspiriorum* — Богородица Вздохов. Она никогда не достигает до облаков, никогда не движется по воле ветра. Она не носит диадемы. В глазах ее, если бы можно было разглядеть их, не нашлось бы ни ласки, ни прозорливости; по ним нельзя прочесть ее историю: взгляд ее наполнен утраченными мечтаниями и обрывками полузабытого бреда. Но она не поднимает глаз: голова ее, покрытая истрепанным тюрбаном, постоянно клонится долу, взор словно прикован к праху. Она не рыдает, не стонет — лишь изредка доносятся ее чуть слышные вздохи. Ее сестра, Мадонна, нередко впадает в неистовство и, в безудержном гнев обрушиваясь на небеса с проклятиями, требует возвратить отнятых у нее милых. Но Богородице Вздохов неведом дух мятежа; ей чужды бунтарские возгласы, она и не помышляет о бунте. Она смиренна вплоть до полного самоотречения. Она преисполнена покорности, свойственной отчаявшимся. Если она и ропщет глухо, то только во сне. Если шепчет — то в сумерках, наедине с собой. Временами она бормочет что-то невнятное, но только если окажется на безлюдье — среди пустоши, всеми покинутой, как она сама, на развалинах города,

когда солнце уже закатилось. Эта сестра навещает парию, навещает еврея, навещает раба, прикованного к веслам на галере в Средиземном море; навещает преступника, сосланного на остров Норфолк и вычеркнутого из анналов памяти в милой далекой Англии; она навещает растерянного кающегося грешника, который упорно обращает взор к одинокой могиле: эта могила представляется ему поверженным алтарем, где некогда в прошлом совершалось кровавое жертвоприношение; ныне, однако, бесполезно возлагать на этот алтарь любые жертвы — и тщетны все мольбы о прощении и тщетны все усилия загладить былую вину. Всякий невольник, который, взирая с боязливым упреком на полуденное тропическое солнце, одной рукой указывает на землю — общую для всех нас мать, но для него — мачеху, а другую простирает к Библии, общей для всех нас наставнице, но для него — книге скрытой и запечатанной семью печатями; всякая женщина, обретающаяся во тьме, обойденная любовью, под кровом которой она могла бы преклонить голову, и лишенная надежды, лучи которой рассеяли бы ее сиротство, ибо небом ниспосланные инстинкты, что питают природные зачатки священных привязанностей, вложенных в ее любящую грудь Богом, задуманы бременем общественных требований и теперь еле теплятся, вяло догорая, будто светильники в склепе посреди древних гробниц; всякая монахиня, чью невозвратную майскую пору обманом похитил у нее злокозненный родич (Господь ему судья!); всякий узник, заточенный в темнице, — все, кто страдает от вероломства; все, кто по установленному закону стали отверженными и изгоями, детьми или порождениями наследственного бесчестия, — все они водят знакомство с Богородицей Вздохов. Она тоже носит на поясе ключ, однако почти им не пользуется. Ее владения — преимущественно среди шатров Симовых, среди бездомных скитальцев во всем белом свете. Однако и среди именитых и сильных мира сего есть у нее свои собственные алтари, и даже в прославленной Англии найдутся немногие — те, кто в глазах толпы высоко вскидывает голову с горделивостью королевского оленя, однако втайне чело их отмечено ее печатью¹.

The second sister is called *Mater Suspiriorum* — Our Lady of Sighs. She never scales the clouds, nor walks abroad upon the winds. She wears no diadem. And her eyes, if they were ever seen,

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 179–181.

would be neither sweet nor subtle; no man could read their story; they would be found filled with perishing dreams, and with wrecks of forgotten delirium. But she raises not her eyes; her head, on which sits a dilapidated turban, droops for ever, for ever fastens on the dust. She weeps not. She groans not. But she sighs inaudibly at intervals. Her sister, Madonna, is oftentimes stormy and frantic, raging in the highest against heaven, and demanding back her darlings. But Our Lady of Sighs never clamours, never defies, dreams not of rebellious aspirations. She is humble to abjectness. Hers is the meekness that belongs to the hopeless. Murmur she may, but it is in her sleep. Whisper she may, but it is to herself in the twilight; Mutter she does at times, but it is in solitary places that are desolate as she is desolate, in ruined cities, and when the sun has gone down to his rest. This sister is the visitor of the Pariah, of the Jew, of the bondsman to the oar in the Mediterranean galleys; and of the English criminal in Norfolk Island, blotted out from the books of remembrance in sweet far-off England; of the baffled penitent reverting his eyes for ever upon a solitary grave, which to him seems the altar overthrown of some past and bloody sacrifice, on which altar no oblations can now be availing, whether towards pardon that he might implore, or towards reparation that he might attempt. Every slave that at noonday looks up to the tropical sun with timid reproach, as he points with one hand to the earth, our general mother, but for *him* a stepmother, — as he points with the other hand to the Bible, our general teacher, but against *him* sealed and sequestered; every woman sitting in darkness, without love to shelter her head, or hope to illumine her solitude, because the heaven-born instincts kindling in her nature germs of holy affections which God implanted in her womanly bosom, having been stifled by social necessities, now burn sullenly to waste, like sepulchral lamps amongst the ancients; every nun defrauded of her unreturning May-time by wicked kinsman, whom God will judge; every captive in every dungeon; all that are betrayed and all that are rejected outcasts by traditional law, and children of *hereditary* disgrace, — all these walk with Our Lady of Sighs. She also carries a key; but she needs it little. For her kingdom is chiefly amongst the tents of Shem, and the houseless vagrant of every clime. Yet in the very highest walks of man she finds chapels of her own; and even in glorious England there are some that, to the world, carry their heads as proudly as the reindeer, who yet secretly have received her mark upon their foreheads.

Mater Suspiriorum, Мать Вздохов — это воплощение тихой скорби. Де Квинси подчеркивает — эта скорбь настолько глубока, что не поднимается до восстания, напротив, она гасит любую попытку восстания, так как обнаруживает перед негодующим бездну своего смирения, в котором отражается мягкое, но *тотальное ничтожество сущего*. Дыхание уже есть вздох, и кто не понимает этого, тот рано или поздно поймет. Такова наука Богородицы Вздохов.

И наконец, последняя ипостась, самая значительная для де Квинси. Здесь через воду и воздух мы приближаемся к главной обители тьмы — владениям Кибелы.

Но третья Сестра, к тому же самая младшая... Тс-с-с! Говорить о ней следует лишь вполголоса... Владения ее невелики, в противном случае замерла бы на земле всякая жизнь плоти, но внутри ее царства власть принадлежит ей безраздельно. Голова ее, с зубчатой башней наподобие короны, возвышается, как у Кибелы, уходя почти что за пределы видимости. Она не потупляет взора: глаза, воздетые на такой высоте, трудно было бы различить на расстоянии. Но и через тройную траурную вуаль, окутывающую ее лицо, достигает земных низин неистовый огонь ярко полыхающего в ее глазах страдания: оно не затихает ни в час заутрени, ни в час вечерни, ни в полуденный час, ни в час прилива, ни в час отлива. Она бросает вызов Богу. Она рождает безумие и подстрекает к самоубийству. Далеко вглубь уходят корни ее могущества, но узок круг тех, кем она правит. Ибо ей подвластны только те, у кого глубины сознания потрясены вселенскими катаклизмами; в ком дрогнуло сердце и ум пошатнулся под единым воздействием бурь наружных и бурь внутренних. Мадонна идет неверными шагами, быстрыми или медленными, но сохраняя в своей поступи трагическую грациозность. Богородица Вздохов крадется робко, с оглядкой. Но младшая из Сестер движется иначе — порывисто и непредсказуемо, тигриными прыжками. У нее нет ключей: она редко является меж людьми, но зато берет приступом все двери, в какие дозволено ей войти. Имя ее — *Mater Tenebrarum* — Богородица Мрака¹.

But the third sister, who is also the youngest! Hush, whisper whilst we talk of *her*! Her kingdom is not large, or else no flesh should live; but within that kingdom all power is hers. Her head, turreted like that of Cybele, rises almost beyond the reach of

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 181 – 182.

sight. She droops not; and her eyes rising so high *might* be hidden by distance; but, being what they are, they cannot be hidden; through the treble veil of crape which she wears, the fierce light of a blazing misery, that rests not for matins or for vespers, for noon of day or noon of night, for ebbing or for flowing tide, may be read from the very ground. She is the defier of God. She is also the mother of lunacies, and the suggestress of suicides. Deep lie the roots of her power; but narrow is the nation that she rules. For she can approach only those in whom a profound nature has been upheaved by central convulsions; in whom the heart trembles, and the brain rocks under conspiracies of tempest from without and tempest from within. Madonna moves with uncertain steps, fast or slow, but still with tragic grace. Our Lady of Sighs creeps timidly and stealthily. But this youngest sister moves with incalculable motions, bounding, and with tiger's leaps. She carries no key; for, though coming rarely amongst men, she storms all doors at which she is permitted to enter at all. And *her* name is *Mater Tenebrarum* — Our Lady of Darkness.

Это прямой и душераздирающий опыт столкновения с гештальтом Кибелы. Из нежного океана Слез и смиренной меланхолии Вздохов мы оказываемся в зоне бешеного подземного черного огня. «Владения ее невелики, — уточняет де Квинси, — в противном случае замерла бы на земле всякая жизнь плоти». Это — важнейшая деталь: грандиозность могущества самой главной и высшей ипостаси Великой Матери уравнивается только предельной ограниченностью ее царства. Выйди она за его границы, а она именно это и делает в Новое время, и *миру конец* — этого не способен выдержать никто. Огонь в ее глазах — это огонь восстания, пламя третьей титаномехии, задуманной как реванш. Восстание титанов, которое воспевал Шелли и о котором с драматическим надрывом размышлял Китс накануне своей смерти, предельно компактно и пронзительно передает де Квинси образом этой *третьей сестры*. И здесь уже никаких двусмысленностей — «Она бросает вызов Богу». Это Великая Мать Мрака, *Mater Tenebrarum*.

Кончается это беспрецедентное произведение описанием посвящения самого де Квинси в Орден Трех Сестер. До этого момента они сохраняли молчание.

Но вот Мадонна заговорила. Речь она вела мановениями своей таинственной длани. Коснувшись моей головы, она подозвала Богородицу Вздохов — и вот что сказала,

если перевести в слова знаки, доступные человеческому разумению лишь вне бодрствования:

«Взгляни — это тот самый, кого с детства я обрекла служить моим алтарям. Я избрала его в любимцы. Я со-вратила его с пути и ввела в соблазн — и с небесных вы-сот похитила для себя его юное сердце. Благодаря мне он стал идолопоклонником; благодаря мне преисполнился многими томительными желаниями; я понудила его бо-готворить прах земной и молиться гробницам, что кишат червями. Священной казалась ему могила, отрадной ее тьма, безгрешной — ее тление. Его, этого юного идолопо-клонника, приуготовила я для тебя, о нежная, кроткая моя Сестра Вздохов! Приблизь же его теперь к своему сердцу и приуготовь для опеки нашей вселяющей ужас сестры. А ты, — обратилась она к *Mater Tenebrarum*, — свирепая се-стра, искушающая и ненавидящая, прими его от нее. И по-заботься возложить ему на голову тяжкий свой скипетр. Не попусти, чтобы близ него, окруженного мраком, сидела по ночам женщина, исполненная нежности. Отними у него даже хрупкую надежду, изгони отраду любви, иссуши источники слез, прокляни его так, как только ты способна проклясть. Тогда лишь он обретет совершенство в очисти-тельном горниле; тогда увидит запретное для взора — зре-лища чудовищные и тайны, невыразимые словом. Тогда он прочтет древнейшие истины — истины печальные, вели-чественные, устрашающие. Так он воскреснет *прежде*, не-жели умрет. И тогда исполнится повеление, предписанное нам от Бога, — язвить его сердце до тех пор, пока не раскры-ются сполна способности его духа!»¹

Madonna spoke. She spoke by her mysterious hand. Touch-
ing my head, she said to Our Lady of Sighs; and what she spoke,
translated out of the signs which (except in dreams) no man
reads, was this:

«Lo! here is he, whom in childhood I dedicated to my al-
tars. This is he that once I made my darling. Him I led astray,
him I beguiled, and from heaven I stole away his young heart to
mine. Through me did he become idolatrous; and through me it
was, by languishing desires, that he worshipped the worm, and
prayed to the wormy grave. Holy was the grave to him; lovely
was its darkness; saintly its corruption. Him, this young idola-

¹ Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. С. 182–183.

ter, I have seasoned for thee, dear gentle Sister of Sighs! Do thou take him now to *thy* heart, and season him for our dreadful sister. And thou», — turning to the *Mater Tenebrarum*, she said, — «wicked sister, that temptest and hatest, do thou take him from *her*. See that thy sceptre lie heavy on his head. Suffer not woman and her tenderness to sit near him in his darkness. Banish the frailties of hope, wither the relenting of love, scorch the fountain of tears, curse him as only thou canst curse. So shall he be accomplished in the furnace, so shall he see the things that ought not to be seen, sights that are abominable, and secrets that are unutterable. So shall he read elder truths, sad truths, grand truths, fearful truths. So shall he rise again *before* he dies, and so shall our commission be accomplished which from God we had, — to plague his heart until we had unfolded the capacities of his spirit».

«Воскреснуть прежде, чем умереть» — это *загадка мистерий*. Но для того, чтобы воскреснуть, все равно прежде *надо* умереть. И эта смерть прежде смерти, до смерти, дающая возможность воскресения — также *до* смерти — дается Матерью Мрака как квинтэссенцией тройственной женской богини нищеты, страдания и гибели. Тот, кто входит в ее царство, умирает. Но с этого-то все и начинается...

Аджернон Суинбёрн: высший пантеизм Триумфальной Матери

Ярким представителем английского декаданса был находившийся в юности под сильным влиянием прерафаэлитов поэт Аджернон Чарльз Суинбёрн¹ (1837 — 1909). Суинбёрн был потомком убежденных якобитов, и это наложило отпечаток на его интерпретацию истории, и в частности на его прославление в монументальной поэме Марии Шотландской. Как и романтиков и прерафаэлитов, Суинбёрна fascinoировали средневековые британские легенды и мифы, цикл короля Артура и рыцарей Крутого стола, которые часто становились героями его стихотворений и поэм.

Но декадентство Суинбёрна в чем-то глубже и радикальнее его предшественников. Суинбёрн критически относится к христианству, полагая, что сухость рациональной европейской цивилизации Модерна явилась следствием христианской религии, отвергшей все

¹ Суинбёрн А. Сад Прозерпины. Стихи. СПб., 2003.

чувственное, то есть эстетическое начало. В самой Англии распространение пуританизма (с кальвинистским ядром) способствовало укорененности той формы христианства, откуда — в отличие от Средневековья или Возрождения — любая апелляция к плоти и природе была жестко исключена. Этот антипуританский протест потомственного якобита привел поэта не к католичеству, но к отрицанию христианства в целом — вплоть до политеизма и даже эстетического сатанизма.

Политеизм Суинбёрна носит ярко выраженный кельтский характер, что выражается, в частности, в его очарованности стихией моря. Как кельтские мореплаватели от Брана до св. Бренана до создателей Британской Империи, Суинбёрн видит в стихии моря *экзистенциальный вызов*, строго гомологичный структурам его души. Данте Габриэль Россетти был поражен стихами Суинбёрна, которые тот начал читать во время прогулки по берегу моря — настолько пронзительными и точными были его метафоры, его обороты и сам музыкальный строй его поэзии. Считается, что среди английских поэтов, часто обращавшихся к стихии моря, глубже, тоньше и ярче всех расшифровал ее в своей поэзии именно Суинбёрн — *поэт моря*. В поэме «Талассиус», дословно, «Морской», «Человек Моря» он выводит героя, который является прямым воплощением духа моря. Показательно, что сам Суинбёрн считал своим символом чайку.

Море для Суинбёрна воплощало тот *интервал*, о котором учил Пейтер и который он призывал экзальтировать до высшей степени напряженности. Любые длительные циклы, твердые формы несут в себе присутствие Господина Смерть, того, «кто делает ночь такой черной». Поэтому любой жесткий порядок — в религии, морали или политике — несет на себе печать гнетущей меланхолии, постоянно напоминающей человеку о том, откуда он вышел и куда он вернется, — *о стихии земли*. От последствий встречи с «Господином Смерть» Талассиуса спасает вакхический фiasco стихий, но и он не является последним ответом, так как его бросок к вечному все еще отяжелен хтоническим грохотом. Лишь море — вечно новое, непрерывно меняющееся, но всегда остающееся самим собой, *море, осененное солнцем*, дает фундаментальный ответ на вызов интервала. И этот ответ, эта стихия пенных волн, песчаного берега и летящих чаек отвечает на неутолимую волю к конечной, мгновенной, эфемерной вечности.

Культуру Суинбёрн отождествляет с меланхолией, а спасением от нее является природа, взятая во всех ее жизненных могуществах, но особенно в браке солнечного красного огня с фиолетовым океаном. Пересечением огня и воды является *тайный центр* внутри че-

ловека, который Джордано Бруно в своей книге «Изгнание торжествующего зверя»¹ описывал так:

Есть определенный свет, который находится в вороньем гнезде, это штурвал нашей души, называемый некоторыми *synderesis*.

Термин *synderesis*² употребляли схоласты вслед за св. Иеронимом, где он в комментариях на пророка Иезекииля обозначает так «искру сознания» (*scintilla conscientiae*). Суинбёрн полагает, что обретение этой точки и есть посвящение в метафизику поэзии, превращение человека в свидетеля, короля-жреца, обретение им высшей функции. В поздней поэме «Последний оракул» поэт развивает эту тему, обращаясь к Аполлону, богу, который предшествовал «современности» (куда Суинбёрн включает христианский цикл) и который снова явит себя после ее конца, когда человечество осознает просторы своей внутренней свободы и бесконечную мощь «искры сознания».

Свое отношение к миру и божественности сам поэт истолковывает как пантеизм. В ироничном стихотворении, отсылающемся на стихотворение другого поэта романтика Альфреда Тэннисона (1809 – 1892) «Высокий пантеизм», Суинбёрн описывает ту логику, на которой строится его открытое восприятие стихий мира.

Высший пантеизм в ореховой шелухе

Мы видим того, кого нет; но того, кто есть,
мы не видим;

Это совсем не то; но то однозначно это.

Что и откуда и с каких пор?

Так как под это значит и сверху и снизу;

Если гром бывает без молнии,

То и молния может быть без грома.

По сути своей сомнение — это вера; но
и вера, в целом, сомнение;

The Higher Pantheism in a Nutshell

One, who is not, we see; but one,
whom we see not, is;

Surely this is not that; but that is assuredly
this.

What, and wherefore, and whence?
for under is over and under;

If thunder could be without lightning,
lightning could be without thunder.

¹ Bruno G. Lo Spaccio della bestia trionfante. Parigi, 1584. Цит. по: Louis Margot K. Swinburne and His Gods: The Roots and Growth of an Agnostic Poetry. Montreal: McGill-Queen's University, 1990. P. 89.

² Исследователи считают, что *synderesis* является продуктом контаминации двух искаженных греческих слов *συντήρησις*, дословно, «содержание в чем-то», «собрание в одном месте» и *συνείδησις*, дословно, «общие идеи», «разделяемое несколькими людьми знание». Бонавентура толковал *synderesis* как естественную склонность души к благу.

Мы не можем верить в силу доказательств;
Но можем ли верить, если они отсутствуют?
Почему и зачем и как?

Ведь ячмень и рожь не клевер;
И прямые линии не кривые; однако над это
и под и над.

Два и два четыре; но четыре и четыре не восемь;

Судьба и Бог — это двое; но Бог — это то же самое, что Судьба.

Спросите человека, что он думает, и вы узнаете, что он чувствует;

Бог, пойманный в фактах, сверкнет парой прекрасных пятюк.

Тело и дух близнецы; только Бог

Знает, что что;

Душа оседает в теле,

Как пьяный жестящик в тарелке.

Целое больше части; но половина больше,
чем целое;

Ясно, что душа это тело; но

Разве тело не душа?

Один и один не один; но

Один и ничто — это два;

Истина едва ли может быть ложью,

Если, конечно, ложь не является истиной.

Когда-то были мастодонты;

Птеродактили так же привычны, как петухи;

Тогда мамонт был Богом;

Сегодня Бог — бык.

Все вещи параллельны; но многие пересекаются;

Ты это, конечно же, я; но я

При этом не ты.

Скала поднимается из долины;

источник бьет из скалы;

петухи существуют для куриц; но курицы

существуют для петухов.

Бог, которого мы не видим, есть; и

Бога, которого нет, мы видим;

Фиддл, как мы знаем, есть диддл, а диддл,

мы теперь поняли, ди.

Doubt is faith in the main; but faith, on
the whole, is doubt;

We cannot believe by proof; but could
we believe without?

Why, and whither, and how? for barley
and rye are not clover;

Neither are straight lines curves; yet
over is under and over.

Two and two may be four; but four and
four are not eight;

Fate and God may be twain; but God is
the same as fate.

Ask a man what he thinks, and get
from a man what he feels;

God, once caught in the fact, shows
you a fair pair of heels.

Body and spirit are twins; God only
knows which is which;

The soul squats down in the flesh, like
a tinker drunk in a ditch.

More is the whole than a part; but half
is more than the whole;

Clearly, the soul is the body; but is not
the body the soul?

One and two are not one; but one and
nothing is two;

Truth can hardly be false, if falsehood
cannot be true.

Once the mastodon was; pterodactyls
were common as cocks;

Then the mammoth was God; now is
He a prize ox.

Parallels all things are; yet many of
these are askew;

You are certainly I; but certainly I am
not you.

Springs the rock from the plain, shoots
the stream from the rock;

Cocks exist for the hen; but hens exist
for the cock.

God, whom we see not, is; and God,
who is not, we see;

Fiddle, we know, is diddle, and diddle,
we take it, is dee².

¹ Swinburne A.Ch. The Complete Works. London: William Heinemann, 1926.

Эта логика отличается от логики Аристотеля, и более того, строится на полном ее опровержении, причем таком, что когда мы ожидаем получить уверенное высказывание с обратным знаком (перевернутую логику), мы внезапно не обретаем ожидаемого, так как семантический поворот живого слова уводит нас к новым семантическим наклонениям и искривленным экзотическим поверхностям. Эта поэтическая логика строится на законах риторики, в которых как раз и осуществляется свободная растяжка логических связей и соответствий, утонченная игра со строгими законами « $A=A$ », «не- A » и «или A или не- A ». Вся риторика строится на « $A=A$ » и *одновременно* на « A не равно A », что дает неограниченное поле для построения тропов — метафор, метонимий, антифраз, литот, гипербол, эвфемизмов, дисфемизмов и т.д. Причем наиболее общей парадигмой тропов, хотя и причисляемой к одному из них, является *ирония*, утверждение одного *вместо* другого, что мы и видим в ярком и изящном стихотворении Суинбёрна. Но сказать, что поэзия строится не на логике, а на риторике, это было бы банально и самоочевидно. Другое дело, если мы отнесемся более внимательно к тому, что Суинбёрн с помощью семантической игры, вслед за более серьезным, но столь же парадоксальным, Теннисоном, хочет указать на универсальность именно риторического подхода и приглашает применять его столь же широко, что и логику, более того, применять его *вместо* логики. Самым важным объектом применения риторики как альтернативы логики будет как раз сфера *физического мира*. Но эта физика будет не математической (логической), а *риторической*, схватывающей концептуально ускользающую динамику самой жизни. Поэтому данное стихотворение Суинбёрна можно рассматривать и как основу декадентско-романтического метода, но вместе с тем и как обращение к особой дионисийской физике, которой, строго говоря, и являлась «Физика» самого Аристотеля, предупреждавшего о недопустимости метабасиса (перенесения законов логики на область физики). Модерн нарушил этот запрет и в результате получил мертвый застывший ригидный механический мир. *Замена логики на риторику, а математики на поэзию при изучении физических явлений — вот ключ к освобождению природы и сокрытого в ней солнечного духа.* Позднее, в XX веке, такой подход назовет «новым научным духом»¹ французский философ науки Гастон Башляр.

Однако тонкие аполлонические и дионисийские прозрения Сунбёрна соседствуют, как мы видели, с воспеванием «магической талассократии», а это отсылает нас к Логосу Великой Матери.

¹ *Bachelard G. Le Nouvel esprit scientifique. Paris: F. Alcan, 1934.*

И действительно, символические ряды, связанные с этим Логосом, в англо-британском историале, воплощенном в женском измерении Красного Дракона, изобилуют у Суинбёрна. Это проявляется как в поэзии — его нападки на христианство («До Креста»), хтонический гуманизм («Гимн Человека»), воспевание подземной богини («Гимн Прозерпине»), в поэмах, прямо прославляющих женское начало — «Герта» (Hertha) и «Триумфальная Мать» (Mater Triumphalis), так и в политике — Суинбёрн был сторонником революционной демократии, прогресса и Республики.

В стихотворении «Триумфальная Мать» Суинбёрн восхваляет абсолютное женское начало, описывая его как изначальное могущество, предшествующее порядкам богов и стихий. К какому началу относится этот всеохватывающий образ, полный парадоксов? В некоторых пассажах складывается впечатление, что речь идет о падшей Софии гностиков, стремящейся вернуться в свое изначальное состояние. Приписывая «Триумфальной Матери» все признаки Первоначала, творящего Вселенную, Суинбёрн вместе с тем сохраняет двусмысленность ее фигуры. В частности, он говорит:

Ты когда-то грешила, поэтому ты безгрешна;
Ты была запачкана, ты, которая именно поэто-
му кристально чиста;
Так и человеческая душа родственна тебе,
Но при этом чужда,
Тебе, в чьем чреве Время посеяло свое все-
образное семя.

Sinned hast thou sometime, there-
fore art thou sinless;
Stained hast thou been, who art
therefore without stain;
Even as man's soul is kin to thee,
but kinless
Thou, in whose womb Time sows
the all-various grain¹.

Здесь, как и в стихотворении «Высший пантеизм в ореховой скорлупе», Суинбёрн опирается на логику *нетождественного тождества*, то есть на риторику. Но в данном случае она описывает то начало, в котором эта недуальная дуальность уместна более всего. Точно такой же фигурой была София Валентина и Василида: она духовная, но одновременно и материальная; принадлежащая высшим иерархиям, но в то же время падшая; оскверненная нищетой материи и остающаяся не тронутой ею. Постепенно риторика как метод, основанный на *растяжке* Логоса, на его предельном раскачивании — вплоть до получения логосной взвеси, достигает кульминации именно в «Триум-

¹ Swinburne A.Ch. The Poems of Algernon Charles Swinburne. 2 vol. London: Chatto & Windus. 1904. P. 148.

фальной Матери», приобретающей постепенно довольно зловещие черты. Так Суинбёрн восклицает:

Я не молю пощадить меня, о чудовищная Мать!	I do not bid thee spare me, O dreadful mother!
Я молю тебя, не щади меня, во имя твоего милосердия!	I pray thee that thou spare not, of thy grace.
Каково было бы мне, если бы кто-то другой	How were it with me then, if ever another
Сейчас стоял бы перед тобой на моем месте?	Should come to stand before thee in this my place? ¹

Здесь в фигуре, которую в начале стихотворения еще можно было бы принять как Софию, начинают явно проступать черты Кибелы. А стоящий перед ее лицом хрупкий и смертный возлюбленный, готовый к мутляции, оскоплению, пыткам и гибели, явно вызывает в сознании образ Адониса. Но не Адониса Шекспира и денди, а классического гештальта жреца Великой Матери.

Тема Матери-Смерти достигает пика в последней строфе стихотворения:

Приди же, даже если все небеса снова станут огнем над тобою;	Come, though all heaven again be fire above thee;
Даже если смерть придет перед тобою расчищать небосвод;	Though death before thee come to clear thy sky;
Дай лишь нам, кто любит тебя, хоть раз взглянуть в твое лицо;	Let us but see in his thy face who love thee;
Да, хотя ты убиваешь нас, восстань и дай нам умереть.	Yea, though thou slay us, arise and let us die ² .

Здесь уже однозначно в высшем напряжении хтонического «пантеистического» экстаза мы слышим вопль великого галла, царя-евнуха Мегабюзе.

Эта же идея Великой Матери как абсолютной смерти, властвующей не только над людьми, но и над богами, ярко разворачивается в «Гимне к Прозерпине», богине смерти и подземного мира. Суинбёрн утверждает:

¹ Swinburne A. Ch. The Poems of Algernon Charles Swinburne. 2 vol. P. 148.

² Ibid. P. 150.

Ты больше, чем Боги, которые отмеряют дни нашего временного дыхания; Пусть Боги наделяют нас трудами и снами; но ты, Прозерпина, надели нас смертью.

Thou art more than the Gods who number the days of our temporal breath; Let these give labour and slumber; but thou, Proserpina, death¹.

При этом Прозерпина здесь уже прямо противопоставляется Христу и Богородице. Суинбёрн обращает к Христу святотатственные строки:

Твое царство окончится, Галилеянин.
Yet thy kingdom shall pass, Galilean².

Здесь Суинбёрн прямо отвергает пункт Символа Веры: «Его же царствию несть конца». Таким образом, восстание Суинбёрна оказывается направленным уже не столько против современности, сколько против Традиции и христианского Логоса, что сближает его с черными и красными революционными романтиками (в частности, с Байроном и Шелли) и даже с сатанизмом и удаляет от традиционалистов, «светлых романтиков», выступающих за Античность и Средневековье и против современного мира.

Кульминацией темы Великой Матери многие считают программную поэму Суинбёрна «Херта». «Херта» — это второе имя древнегерманской богини плодородия Нерта (Nerthus). Суинбёрн рисует здесь фигуру Великой Матери с опорой на образ Древа Жизни. Поэма написана от лица самой Великой Матери и представляет собой изложение феминистской пре-теологии и пре-онтологии как своего рода «Женский Завет».

Я есть та, с которой все началось;
Из меня вытекли года;
Из меня Бог и человек;
Я всегда тождественная и цельная;
Бог меняется, и человек, и их телесные формы; Я же — душа.
Прежде чем стала земля,
Прежде чем стало море,
Или нежные волосы травы,

I am that which began;
Out of me the years roll;
Out of me God and man;
I am equal and whole;
God changes, and man, and the form of them bodily; I am the soul.
Before ever land was,
Before ever the sea,
Or soft hair of the grass,

¹ Swinburne A. Ch. The Poems of Algernon Charles Swinburne. 1 vol. London: Chatto & Windus, 1904. P. 73.

² Ibid. P. 70.

Или стройные члены дерева,
Или окрашенные в цвета тела плоды
моих ветвей, я была, и твоя душа была
во мне.

Вначале жизнь у моих истоков,
Вначале сдвиг и плав;,
Из меня все те силы,
Которые спасают или обрекают на про-
клятие;

Из меня мужчина и женщина, и дикий
зверь, и птица; до того, как появился
Бог, я была.

Or fair limbs of the tree,
Or the flesh-colour'd fruit of my branches, I
was, and thy soul was in me.

First life on my sources
First drifted and swam;
Out of me are the forces
That save it or damn;
Out of me man and woman, and wild-beast
and bird: before God was, I am!

И далее Суинбёрн в монологе древесной богини Херты снова об-
ращается к риторике «высшего пантеизма».

Вне меня или надо мной
Некуда идти, там только ничто;
Люби или не люби меня,
Не знай меня или знай,
Я тот, кто не любит меня, и тот, кто любит;
я достигнут ударом, и я сам удар.
Я — цель, в которую промахнулись,
И промахнувшаяся стрела,
Я — уста, которые целуют,
И я дыхание в поцелуе,
Поиск и находка, и ищущий одновремен-
но, я — душа и тело.
Я та, кто благословляет,
Мой дух внушает восторг;
Я та, кто ласкает
Нетварными руками,
Моими не созданными ногами, которые
мерят меру длины судьбы.
Но зачем же ты это делаешь сейчас,
Смотря в направлении Бога и провозгла-
шая:
«Я есть я, ты есть ты,
я внизу, ты вверху?»
Я и есть ты, Кого ты так хочешь найти;
найди самого себя, ведь ты — это я.

Beside or above me
Naught is there to go;
Love or unlove me,
Unknow me or know,
I am that which unloves me and loves; I
am stricken, and I am the
blow.
I the mark that is miss'd
And the arrows that miss,
I the mouth that is kiss'd
And the breath in the kiss,
The search, and the sought, and the
seeker, the soul and the body that is.
I am that thing which blesses
My spirit elate;
That which caresses
With hands uncreate
My limbs unbegotten that measure the
length of the measure of fate.
But what thing dost thou now,
Looking Godward, to cry,
'I am I, thou art thou,
I am low, thou art high'?
I am thou, whom thou seekest to find
him; find thou but thyself, thou art I².

¹ Swinburne A. Ch. The Poems of Algernon Charles Swinburne. 2 vol. P. 72.

² Ibid. P. 72—73.

Так высшее аполлоническое тождество я = Я, дельфийская формула радикального субъекта («познай самого себя») прикладывается здесь к Великой Матери и ее специфической недуальной онтологии. Великая Мать связана с рождением, а не творением, поэтому она не улавливается вертикальными структурами патриархальной онтологии и теологии. Но как Мать, она прощает тех, кто забывает о ней, предает ее, предпочитает ей иных — мужских, трансцендентных — богов.

Мать, не создатель,	Mother, not maker,
Рожденная, не сотворенная;	Born, and not made;
Хотя ее дети предают ее,	Though her children forsake her,
Сбитые с толку или запутанные,	Allured or afraid,
Молящиеся своими молитвами к Богам	Praying prayers to the God of their fashion,
по своему чину, она не тронута всем	she stirs not for all
тем, о чем они просят.	that have pray'd ¹ .

В этой поэме Суинбёрн прямо сочетает обе темы — *абсолютной женственности и политической свободы*, выступающие синонимами. «Женский Завет» возвещает абсолютную свободу, которая совпадает с самим фактом экзистирования.

Я прошу вас только об одном: будьте;	I bid you but be;
Мне не нужны молитвы,	I have need not of prayer;
Мне нужно, чтобы вы были свободны,	I have need of you free
Как уста моего дыхания;	As your mouths of mine air;
Чтобы мое сердце стало еще больше во	That my heart may be greater within me,
мне, видя, что плоды мои	beholding the fruits of me
прекрасны.	Fair ² .

Монолог Великой Матери обещает человечеству утро восходящей звезды. Это — заря революции, закрывающей Старый Порядок. Матриархат, сатанизм, демократия и прогресс сливаются в единый поэтико-профетический возглас:

Я видела, что вы скитаетесь	I that saw where ye trod
По темным тропинкам ночи	The dim paths of the night
И ставите тень, которую вы называете	Set the shadow call'd God
«Богом»,	In your skies to give light;

¹ Swinburne A.Ch. The Poems of Algernon Charles Swinburne. 2 vol. P. 75.

² Ibid. P. 79.

Светить вам с ваших небес;	But the morning of manhood is risen,
Но уже встает утро человечества, и уже	and the shadowless soul is
видна та душа, в которой не будет тени.	in sight ¹ .

Так как «Бог» называется «тенью», то «душа без тени» (shadowless soul) — это душа без Бога.

Несколько далее Суинбёрн развивает тему, погружаясь в блатфемический водоворот теологически криминальных метафор:

Но Боги вашего типа,	But the Gods of your fashion
Которые берут и дают,	That take and that give,
Которые в своей жалости и страсти	In their pity and passion
сердятся и прощают,	That scourge and forgive,
они черви, которые развелись в осыпа-	They are worms that are bred in the bark
ющейся коре; они умрут, они не будут	that falls off;
жить.	they shall
	die and not live ² .

В какой-то момент тон богини Земли резко меняется, и она начинает прямо соблазнять человечество — совсем по-женски — отказаться от его Бога и его богов:

О мои сыны, о вы, кто слишком послушны	O my sons, O too dutiful
Иным Богам, а не мне,	Toward Gods not of me,
Разве я недостаточно прекрасна?	Was not I enough beautiful?
Разве так уж трудно быть свободными?	Was it hard to be free?
Ведь смотрите же — я с вами, я в вас и я от вас;	For behold, I am with you, am in
смотрите же теперь вперед	you and of you; look forth now
И видите.	and See ³ .

Завершается монолог Древесной Матери прямым прославлением «возлюбленной Республики» (the beloved Republic), Северным полюсом которой является центр материнской стихии — Человек. Херта восклицает:

¹ Swinburne A.Ch. The Poems of Algernon Charles Swinburne. 2 vol. P. 72–73.

² Ibid. P. 77.

³ Ibid. P. 79.

Человек, пульс моего центра, и плод моего тела, и семя моей души.

Man, pulse of my centre, and fruit of my body, and seed of my soul¹.

В целом поэзия Суинбёрна полна черным оптимизмом, который отличается от либералов и утилитаристов тем, что для Суинбёрна очевидна и прозрачна параллельная повестка дня Модерна, которая не завершилась вместе с «розенкрейцерским Просвещением» к XVIII веку, но приобрела черты «черной алхимии» как *окультурной программы модернизации Европы*, где под маской осмеяния мифов и отвержения религии постепенно складывались новые мифы и особая «перевернутая» религия — *возрожденный культ Великой Матери*. В случае Суинбёрна и Алистера Кроули англо-Модерн сталкивался с декадентской культурой не как с обратным образом, но как с *истинным и прямым симметричным видением своей собственной сути*. Просто Суинбёрн не менеджер Модерна, следующий за логикой его становления, но *пророк черного Модерна* (а другого Модерна не существует), открыто обозначающий его матриархально-пантеистическую и богоборческую (сатанинскую) повестку дня.

Оскар Уайльд: любовь как преступление

Квинтэссенцией декадентского направления был великий английский философ, поэт, драматург и писатель Оскар Уайльд² (1854—1900). Уайльд был ирландцем по происхождению и родился в Дублине. В его семье преобладали националистические ирландские настроения. Поэтому Оскар Уайльд воспитывался на любви к кельтской культуре и фольклору. На становление юного Уайльда решающее влияние оказали Рёскин, Пейтер и прерафаэлиты.

Позднее Уайльд переехал в Англию, где и включился в декадентское течение. Уайльд писал исключительно на английском, осознавал себя частью англо-британской культуры, поэтому его принято причислять к английским писателям. Вместе с тем его ирландское происхождение и воспитание имеют для понимания его взглядов существенное значение. В случае Уайльда мы имеем дело с кельтом, то есть с носителем идентичности Красного Дракона. В англо-британской культуре он тяготеет к британскому фокусу.

¹ Swinburne A.Ch. The Poems of Algernon Charles Swinburne. 2 vol. P. 80.

² Уайльд О. Избранные произведения. М.: Республика, 1993.

В Лондоне Уайльд становится законодателем мод, развивая традиции английского дендизма и придав им отточенное интеллектуальное измерение: Уайльд не только изящно одевался и вел себя в обществе, но и создавал произведения, наделенные философской глубиной и отточенностью стиля. Он пишет стихи, сказки и эссе. Вершиной его творчества становится роман «Портрет Дориана Грея» (первое издание 1890 год), где Уайльд излагает самые глубинные стороны своей эстетической и мировоззренческой позиции. В этом романе принципы дендизма, утонченного остроумия, парадоксальной нелинейной логики, культ чистой эстетики достигают своего апогея, доводя до предельных высот основные положения декадентской культуры — от первых денди до Рёскина, Пейтера и прерафаэлитов. В «Портрете Дориана Грея» находит свое выражение мировоззрение эстетизма, утонченной сосредоточенности на экзистенциальном моменте в интервале между двумя модусами несуществования. Сам сюжет этого произведения и есть развернутая метафора Пейтера о «*моментальном субъекте*». Главный герой Дориан Грей, живое и образцовое воплощение дендистской парадигмы чистой эстетики, становится обладателем собственного портрета, наделенного магическим свойством — он стареет, меняется и дряхлеет с годами, тогда как сам Дориан Грей остается по-прежнему юным и полным сил. Дориан Грей реализует программу максимальной интенсивности экзистирования, в ходе чего каждый момент и каждая ситуация жизни возводят его к наиболее чистой эстетической форме. Не заботясь о физической энтропии тела, Дориан Грей достигает *эстетической вечности*. Он — благодаря магическому портрету — побеждает сопротивление материи, становясь «чистой музыкой». В эту музыку он и превращает свою жизнь — каждый жест, каждое высказывание, каждый наряд, каждую беседу, каждый поступок. Издержки абсолютного эстетизма не затрагивают самого Дориана Грея, но оседают и копятся в его портрете. Постепенно черты портрета становятся не просто старше, но мрачнее, грубее и порочнее: в них можно прочесть обратную сторону беспечного существования успешного и блистательного денди (в отдельных чертах которого легко узнать самого Уайльда, по меньшей мере его альтер эго). Эта обратная сторона состоит из пороков, аморальных поступков, трагических судеб тех существ, которым божественно легкий денди по ходу дела ломает жизнь, даже не замечая этого. Хотя Уайльд как теоретик полностью принимает идеалы чистой эстетики, как художник и мыслитель он пронзительно и трагически осознает половинчатость этой экзистенциальной стратегии, где принципиально не хватает *этического* измерения. Идеологически этика должна быть подчинена эстетике — то, что прекрасно, не может быть

злым. Но в жизни это не совсем так. В жизни прекрасное, изысканное и утонченное вполне может строиться на холодных кристаллических решетках зла. Эта тема становится центральной в его пьесе «Саломея», написанной им специально для великой актрисы Сары Бернар. В «Портрете Дориана Грея» мысль о темной стороне прекрасного также является главной смысловой и сюжетной линией. Дориан Грей, вечный и абсолютный денди, живет на пике эстетического экстаза стиля, тогда как его портрет берет на себя грехи, проистекающие из той материи, от которой сам Дориан Грей освобождается.

Развязкой тонкой драматической истории становится финальная сцена романа, когда Дориан Грей в отчаянии уничтожается портрет, но сам превращается в то, что на нем было изображено, и немедленно гибнет. Смерть восстановила баланс расколотой личности. Но стало ли это ответом?

Оскар Уайльд старался не давать преждевременные ответы, а тем более банальные. Он оставался верен своей эстетической программе и после «Портрета Дориана Грея», но, как великий художник, он не мог не замечать главные силовые линии жизни. Он ставит этим романом вопрос. Но чтобы понять, что это за вопрос, необходимо глубоко осмыслить и отчасти прожить саму уайльдовскую программу. Такого вопроса, например, не существует для того, кто не разделяет ни дендистской философии, ни платформы чистого искусства (Пейтера и самого Уайльда), ни ориентации на достижение максимума экзистенциальной интенсивности и кто не наделен даже отдаленно автономностью самодостаточного и мужественного холодного субъекта, не зависящего от общества и моды потому, что он сам задает силовые линии и обществу, и моде. Этическая проблема «Портрета Дориана Грея» касается денди, причем успешных и состоявшихся в этом качестве, гениальных художников, божественно одаренных музыкантов, утонченных философов, законодателей течений и дисциплин. Для них это имеет смысл и, действительно, вопрос обратной стороны успеха, его этической цены, стоит остро. Всем же остальным остается лишь любоваться этим гениальным произведением со стороны — читать и перечитывать его, повторять и заучивать фразы и сентенции, наслаждаться его безупречным стилем и изысканностью литературных и лингвистических форм. Английский язык произведений Уайльда сам представляет собой произведение искусства, будучи своего рода «абсолютным английским» (absolute English), мерой которого могут служить пьесы, сонеты и поэмы Шекспира и романы Диккенса. Язык Уайльда представляет собой филологический пик языка.

Выпуск «Портрета Дориана Грея» делает Уайльда буквально «человеком номер один» в Лондоне. У него масса последователей и по-

клонников; его боготворят, жаждут, ему подражают и завидуют. Его ненавидят. Вежливый и задумчивый ирландский юноша становится королем английского общества.

В этот же период (в 1891 год) Уайльд публикует политический трактат «Душа человека при социализме», в котором предлагает развитие основных тезисов «готического социализма» Рёскина. В нем он подвергает радикальной критике основы либеральной идеологии, тотально отвергает капитализм, выступает против индустриализации и рыночной экономики, а также против всей ценностной и политической системы буржуазного общества. Фактически, в Уайльде мы видим тенденцию англо-британского общества, которую он персонализировал, но которая сложилась до него, — тенденцию, тотально *противопоставленную* основной силовой линии развития. Поэтому именно Уайльда можно считать ключевой фигурой английского декадентства: провозглашаемые им ценности, идеалы, стратегии и ориентиры находятся в *полной оппозиции* ценностям, идеалам, стратегиям и ориентирам английской буржуазной промышленной и колониальной цивилизации. Уайльд *представляет собой законченную антитезу либерализму*, а факт его ирландского происхождения только добавляет этой позиции фундаментальности. Это не значит, что Уайльда можно взять за эталон традиционализма и средневекового классического для европейских истоков вертикального Логоса; мировоззрение Уайльда парадоксальнее и тоньше и содержит в себе много тревожных и двусмысленных элементов (часть которых мы идентифицировали в самих истоках кельтской идентичности еще на архаическом этапе). Но тем не менее для сложного и многомерного явления английского декаданса именно он является наиболее показательной фигурой.

Особенность философской позиции Уайльда в отношении Традиции и современности, а также Англии, о двусмысленности которой мы говорим, емко выражена в стихотворении «Теоретик».

Теоретик

У этой могущественной империи глиняные ноги:

От всего наследия древнего рыцарства и могущества наш маленький остров давно отрекся:

Какой-то враг украл его короны залива,
И с его холмов давно исчез голос,
Который вещал о Свободе: Так уходи же отсюда,

Theoretikos

This mighty empire hath but feet of clay:
Of all its ancient chivalry and might
Our little island is forsaken quite:
Some enemy hath stolen its crown of bay,
And from its hills that voice hath passed away
Which spake of Freedom: O come out of it,
Come out of it, my Soul, thou art not fit

Уходи отсюда, моя Душа, ты не годишь-
ся к этому грязному рынку, где день за
днем

Продаются мудрость и почтение,
И грубые люди испускают гневные неве-
жественные крики

Против векового наследия.

Это бьет по моему спокойствию: поэ-
тому я предпочитаю держаться в сто-
роне — в грезах Искусства и в высокой
культуре,

Ни на стороне Бога, ни на стороне его
врагов.

For this vile traffic-house, where day by
day

Wisdom and reverence are sold at mart,
And the rude people rage with ignorant
cries

Against an heritage of centuries.

It mars my calm: wherefore in dreams of
Art

And loftiest culture I would stand apart,

Neither for God, nor for his enemies.

«Ни на стороне Бога, ни на стороне его врагов» — чрезвычайно важное признание. До этой строчки стихотворения можно было бы подумать, что Уайльд — чистый консерватор, оплакивающий величие древней Англии и низость ее современного состояния (англо-Модерн). Но в конце он делает несколько неожиданный жест: отвергая Модерн, было бы логично для него встать на сторону Бога против его врагов (буржуазии, торговцев); но он этого *не делает* и переходит в особую зону — в зону отвлеченного искусства и высокой культуры. Он против «врагов Бога», но... не за Бога. По крайней мере, это характерно для основных его работ, поскольку в некоторых своих самых ранних и самых поздних («Баллада Редингской тюрьмы») произведениях Уайльд, забывая о программе «чистой эстетики», проявляет глубинно христианские чувства. В отличие от Суинбёрна, Уайльд никогда не переходит на сторону «врагов Бога», он остается фундаментальным христианином, хотя и чуждым догматической определенности и протестантскому морализму. Христианство Уайльда — это «*христианство сердца*».

Однако это «христианство сердца» ставит перед Уайльдом вопросы, которые точно так же, как и проблематика Дориана Грея, относятся не ко всякому и далеко не каждому понятны, так как не каждому предназначены. Пьеса Уайльда «Саломея», написанная в 1891 году в Париже, считающаяся вершиной культуры декаданса, также неоднозначна. Эта неоднозначность стала причиной того, что ее запретили ставить в Лондоне, заподозрив в ней обращение к Библии в blasphemическом ключе. Сюжет пьесы состоит в том, что падчерица короля Ирода Антипы Саломея влюбляется в пророка Иоанна Предтечу. Ее любовь к святому становится настолько абсолютной, что выходит за рамки естественного — в том числе и за рамки

логики, здравого смысла, правил и религиозных норм. Абсолютная любовь питается духовным величием самого пророка, избранника Божьего. Но Саломея не способна разделить душу и тело, мораль и желание; она вся есть только любовь — бесконечная сила любви. Она не может себя вместить ни в какие рамки, так как любовь, которую можно вместить в рамки — это вообще не любовь. Праведник Иоанн Креститель, естественно, отвергает любовь Саломеи — единственный, Кого он любит, это Бог и Сын Божий. Он стоит уже по ту сторону жизни, в вертикальном луче непоколебимой ничем истины. Но Саломея не может достичь этой истины, не способна даже приблизиться к ней — и от этого ее любовное пламя разгорается с новой силой. Она любит того, кто любит Бога. Но любит *бесконечно*.

На пиру Ирода Саломея просит отчима исполнить любое ее желание, если ему понравится ее танец. Танец Саломеи (который Уайльд обозначил как «Танец Семи Покрывал», состоящий в постепенном снятии одежд танцовщицы и относящийся к области сакрального греческого искусства) не просто уловка или стратегия, это движение ее бесконечной любви. В нем вся глубина притяжения космической женственности к небесному священному мужскому началу и все отчаяние от принципиальной неспособности к нему приблизиться. Ирод покорён и готов выполнить общение. Саломея просит голову Иоанна Крестителя. Ирод в ужасе, он испытывает трепет перед святым и совершенно не хочет его казнить, понимая, что тем самым он навлечет гнев Бога на себя и на всю свою страну. Но Саломея непреклонна. Она больше не руководствуется ничем, кроме своей безнадежной и великой любви. Ирод сдается, на серебряном блюде в палаты дворца вносят голову Иоанна Крестителя. В этот момент всем присутствующим открывается истинная природа драмы — и истинный смысл танца Саломеи: она целует голову святого пророка в губы. В этом жесте и предельная дерзость падшей Софии, и карающая и нежная одновременно оскопляющая сила Кибелы. В этом — *бездна женского начала в ее абсолютном величии и предельном ничтожестве*. От отвращения перед эпифанией бесконечной хтонической женской Любви, и от ужаса перед разверзшейся бездной величайшего преступления, которое сможет превзойти только распятие иудеями Христа, Ирод приказывает казнить Саломею, которую воины сдавливают щитами до смерти. Как будто раскрепощенную женственность так просто можно вернуть в границы, которые она только что решительно покинула.

«Саломея» ни в коем случае не является антирелигиозной, как посчитали англиканские цензоры викторианского времени. Фигура Иоанна Крестителя показана с глубинным почтением и благоговей-

ным внутренним трепетом. Но Уайльд — художник, и жест Саломеи его завораживает своей экзистенциальной мощью, эскалацией безграничной страсти, «синдерезисом» или «энтузиазмом» Джордано Бруно, в котором воплощена высшая воля человеческой души. Саломея ради любви жертвует всем — и тем, что имеет, и тем, чего не имеет. Эстетически и экзистенциально, более того — гендерно! — ее поступок безупречен. Но от этого не менее аморален и, что еще важнее, преступен.

В «Балладе Редингской тюрьмы», написанной после трагического пребывания на каторге по обвинению в гомоэротических отношениях со своим младшим другом Альфредом Дугласом, Уайльд снова обращается к этой теме, вечной для поэтов и особенно для поэтов кельтского культурного круга — связи любви и смерти, любви и убийства того, кого любишь, ради любви и во имя любви. В «Редингской тюрьме» героем становится анонимный преступник, осужденный на смертную казнь за убийство своей возлюбленной. Уайльд не оправдывает его, но осуждает осуждение, не основывающееся на той же глубине и той же абсолютности боли, которые движут теми, кто преступает все во имя любви, во имя ее абсолютного момента.

И все люди убивают того, кого они любят,
Пусть все услышат об этом,
Кто-то делает это горьким взглядом,
Кто-то — льстивым словом,
Трус делает это посредством поцелуя,
Храбрый человек делает это мечом.

And all men kill the thing they love,
By all let this be heard,
Some do it with a bitter look,
Some with a flattering word,
The coward does it with a kiss,
The brave man with a sword!

Саломея убила того, кого любила, танцем. Он погиб от меча. Поцелуй запечатлел собой великое преступление. Царский суд — виновный не менее других и также ответственный за смерть святого — осудил ее на то, чтобы быть раздавленной щитами. Как и в «Балладе Редингской тюрьмы» или в финале «Портрета Дориана Грея», круг замкнулся. Судьба прошла по своей полной орбите, вернувшись к точке смерти. Интервал завершен.

После выхода из тюрьмы Уайльд теряет все то, что имел. Семью, связи, поклонение, родину. Он вынужден уехать во Францию, где последние годы проводит в одиночестве и глубокой меланхолии. Тем самым он буквально повторяет судьбу Джорджа Браммеля, первого денди.

Уайльд ясно осознает свое значение для английского историка. И точно так же ясно понимает, что его «интервал» завершается вместе с XIX столетием. Он умирает во Франции 30 ноября 1900 года.

Алистер Кроули: Зверь и его стихи

Декадентская культура XIX века, как мы видели, представляет собой сложный феномен. В некоторых случаях декаданс, расшифрованный как откровенность люциферического (сатанинского, титанического) сечения английского Модерна, может быть рассмотрен как свидетельство, подразумевающее *необходимость поворота*, в других же — речь идет о пессимистической констатации, в третьих — вообще вызывает энтузиазм. Причем все три измерения могут вполне присутствовать у одного и того же автора.

Примером чисто «сатанинского» энтузиазма в области пограничной между оккультной (гностико-герметической) философией и декадентским искусством может служить экстравагантный поэт, публицист, масон и мистик Алистер Кроули¹ (1875 — 1947), основатель течения «Телема», называвший себя «Великим Зверем» и продолжавший линию английского декаданса в XX веке (в его особом измерении).

Кроули сочетал в себе поэта, художника, церемониального мага, альпиниста, «ясновидца», мистификатора, с одной стороны, и исполнительного сотрудника британской разведки — с другой, не раз помогая решать Империи тонкие и деликатные задачи (так, Кроули создавал оккультные сети в США, Германии и даже России, участники которых при определенных обстоятельствах выполняли дискретные поручения Лондона).

Стихи Кроули² отражают его самоотождествление с Антихристом и ставят точку в традициях английского черного романтизма. Кроули, замыкая череду «проклятых поэтов» от Мильтона до Суинберна и Уайльда, в несколько опереточном ключе, самого себя объявляет английским «воплощением Сатаны» и провозвестником конца истории, мировой революции и «бури равноденствий».

В стихотворении «Звезда в пределах зрения» он излагает краткую версию своей программы.

Звезда в пределах зрения

Твои ноги в грязи, твоя голова во мраке,
О человек, как же жалко твое положение,
Сомнения, которые обескураживают, болезни,
которые раздражают,
У тебя нет ни ума, ни воли к битве —
Где же надежда в сердце и ценность в труде?
Никакой звезды в поле зрения!

One star in sight

Thy feet in mire, thine head in murk,
O man, how piteous thy plight,
The doubts that daunt, the ills that
irk,
Thou hast nor wit nor will to fight —

¹ Кроули А. Видение и Голос. Книга Еноха. М.: Ганга, 2010.

² Crowley Aleister. Selected Poems. London: Crucible, 1986.

Твои Боги оказались куклами в руках жрецов.
«Истина? Но все относительно!» — вздыхает наука.

В путях, ровно как зверь, твой родной брат,
зверь,

Любовь подвергает тебя пыткам, поскольку
надежда Любви умерла,

А вера Любви сгнила. И жизнь также.

Можно мутно различить очертания звезды.

Твой раболопный труп сжимался и ползал,
Чтобы найти себе брошенный судьбой ком
праха,

Его Боль была бессмысленной; охваченный
ужасом

Бессмысленный несчастный случай таким
образом раздавил его агонию, и пустое небо
растянулось

Над тщетным дерном!

Все души существуют вечно, в пределе каж-
дый индивидуум

Совершенен —

Каждый сам себя превращает в туманность из
сознания и плоти, чтобы праздновать вместе с
какой-то маской-близнецом свою нежную
встречу

Ненасытно.

Отчаяние, что это должно умереть, есть ошиб-
ка,

Ведь они принимают за самих себя свои те-
ни-призраки.

Одна звезда может позвать их к пробуждению
самих себя; умиротворенная звезда-душа, ко-
торая сияет

над спокойным озером жизни.

То, что имело начало, никогда не увидит конца,
Все вещи существуют, поскольку они уже
здесь.

Делай, что хочешь, таков закон,

Ведь каждый мужчина и каждая женщина —
это звезда.

Пан не умер, он живет, Пан!

Разрушь решетку!

How hope in heart, or worth in work?
No star in sight!

Thy Gods proved puppets of the
priest.

«Truth? All's relation!» science
sighed.

In bondage with thy brother beast,
Love tortured thee, as Love's hope
died

And Love's faith rotted. Life no least
Dim star descried.

Thy cringing carrion cowered and
crawled

To find itself a chance-cast clod
Whose Pain was purposeless; ap-
palled

That aimless accident thus trod
Its agony, that void skies sprawled
On the vain sod!

All souls eternally exist,
Each individual, ultimate
Perfect-each makes itself a mist

Of mind and flesh to celebrate
With some twin mask their tender
tryst

Insatiate.

Some drunkards, doting on the
dream,

Despair that it should die, mistake
Themselves for their own shad-
ow-scheme.

One star can summon them to wake
To self; star-souls serene that gleam
On life's calm lake.

That shall end never that began.
All things endure because they are.
Do what thou wilt, for every man

And every woman is a star.

Pan is not dead; he liveth, Pan!

Break down the bar!

Я прихожу к человеку, и имя человеческое
 Это мое имя, Лев Света;
 Я — Зверь, чей Закон — Любовь.
 Любовь под контролем воли, его королевское
 право —
 Смотри внутрь, не вовне —
 Там в зоне зрения звезда!¹

To man I come, the number of
 A man my number, Lion of Light;
 I am The Beast whose Law is Love.
 Love under will, his royal right —
 Behold within, and not above,
 One star in sight!

В целом стихотворение можно интерпретировать как движение по ступеням посвящения, осмысленного в духе «черного пантеизма». Снова, как и у Суинбёрна, поэзией которого Кроули восхищался, мы видим прямую аналогию с «синдерезисом» в понимании Джордано Бруно, одного из самых последовательных пантеистов Ренессанса². У Кроули эта *scintilla conscientiae* (искра сознания) описывается термином «звезда» (*the star*). Звезда есть неизменная ось человеческого «Я», душа, не подвластная смерти и существующая параллельно телу (в период между рождением и могилой) и без тела в иных интервалах. Пока человек живет в своем обычном (профанном) состоянии, погруженный в бытовые заботы и общественные процессы, звезда не дает о себе знать. Живет не сам человек, но его механический двойник. «Никакой звезды в поле зрения!»

В предельном отчаянии, кульминация которого в цивилизационном масштабе наступает в эпоху Модерна («Твои Боги оказались куклами в руках жрецов»./«Истина? Но все относительно!» — вздыхает наука), человек достигает *дна собственного отчуждения*. Парадоксально, но это освобождает скрытую ранее звезду, которая видна пока еще неотчетливо и смутно («Можно смутно различить очертания звезды»). Но двигаясь за Модерном по линии материализма, телесности, мы попадаем прямым путем на кладбище. Причем смерть мы видим не со стороны души, сбросившей брентную оболочку, но *со стороны трупа*. Модерн, впрочем, интерпретирует с позиции трупа не только смерть, но и саму жизнь — как чисто химико-биологический процесс клеточных белковых тел. Современная наука основана на физическом разложении мозга. Фиксировав этот предел вырождения и распада, Кроули внезапно меняет регистр. Над разложившимся трупом восстает душа, вечное «Я» человека. И далее стихотворение повествует о ее пробуждении и восхождении. Вначале душа призвана осознать, что ее рождение во

¹ Перевод с английского А. Д.

² Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

плоти есть ее свободный волевой акт. Душа воплощается, по Кроули, чтобы наслаждаться отношениями с другой воплощенной душой (его специфическая эротическая трактовка жизненной цели). Мир, увиденный глазами души, оживает и наполняется новыми энергиями. Структуры материальных тел освобождают свое символическое и эйдетическое содержание. Наступает эпоха «черного пантеизма». Так Кроули трактует «возвращение Пана». Обращение к Пану было общим местом романтиков и декадентов. Оскар Уайльд в стихотворении «Пан», обращаясь к самому Пану, призывает его покинуть Аркадию и направиться в Англию:

Этот современный мир нуждается в тебе!
This modern world hath need of thee!

Другой английский писатель, близкий к декадентским и мистическим кругам, Артур Мейчен (1863 – 1947) посвящает этому боже-ству роман «Великий бог Пан»¹.

Зывая к Пану, Кроули выступает в роли пророка пробуждения «Я». Как пробудившееся бессмертное «Я» он приглашает к пробуждению всех остальных. При этом стихотворение приобретает прямо «сатанинский» характер, так как Кроули называет себя «Зверем» Апокалипсиса, о котором говорится, что «его число — число человеческое». Последователи Кроули так и называли его Master Therion, «Господин Зверь». «Зверь» пробуждает человечество — без разделения на пол — к обнаружению своей природы за пределом классического Модерна, чья унылая и материалистическая повестка дня служит, согласно учению Кроули, лишь прелюдией к настоящему Перевороту, к истинной Революции, которую он называет «бурей равноденствий». Это становится фундаментом учения «телемизма» (от греческого θέλημα, воля), в основе которого лежит «мистический анархизм», противостоящий всем формам старого Порядка и утверждающий новое общество всеобщего пробуждения, где воля каждого станет законом для него самого. Либеральный индивидуализм достигает в «телемизме» Кроули своего апогея, и имплицитный сатанизм британского культуры эпохи Модерна у Кроули становится эксплицитным. Кроули мыслит себя пророком будущего зона, который он называет «зоном Гора», который должен наступить после окончания «зона Осириса», соответствующего последним двум тысячелетиям. С «зоном Осириса» он связывает триумф и упадок в Новое время христианства, которое должно быть сменено новой рели-

¹ Мейчен А. Великий Бог Пан // Мейчен А. Сад Аваллона. М.: Энигма, 2006.

гией в III тысячелетии, когда произойдет смена зодиакальной эпохи на «Эру Водолея». Этой религией сам Кроули считает «телемизм». В этом мы можем распознать крайнюю версию идеи Третьего Завета Иоахима де Флоры, но также предельно имманентизированную и гротескную разновидность анархо-коммунистических эсхатологий — от анабаптистов до марксистов.

Показательно, что многие оккультные знания Кроули получил в Ордене «Золотой Зари» (Golden Dawn), который возглавлял в тот период каббалист и мистик Сэмюэль Лиддер Мазерс¹ (1854—1918), возводивший филиацию этой организации как раз к эпохе «розенкрейцерского просвещения» и напрямую к Джону Ди.

Так как Кроули облачает свою теорию в мифологические формы оккультной доктрины в англосаксонской и достаточно пуританской среде (отец самого Кроули был проповедником крайней пуританской секты «Плимутских братьев»), то его эпатаж выражается в заведомом переворачивании христианских эсхатологических сюжетов и символов: тем самым он выполняет функции *тени* (свойственную всему декадансу, как мы неоднократно убеждались) по отношению ко официальной английской культуре. Его Логос является черным во всех смыслах — и философски, и мифологически, и эстетически. Кроули стоит не просто на стороне титанов, но на стороне того, что в христианстве называют «дьяволом» и «адам».

Жизнь Кроули была полна приключениями и авантюрами. Его поместье (Болескин Хаус) было расположено в Шотландии у озера Лох Несс. Он лично знал многих выдающихся деятелей своей эпохи. В 1897 году он побывал в России — то ли в качестве антрепренера театральной труппы, то ли пытаясь попробовать себя в карьере дипломата, то ли выполняя поручения британских спецслужб². В США он был близок с видным традиционалистом Анандой Кумарасвами, а в Италии поддерживал отношения с Юлиусом Эволой. В Сицилии основал коммуну «Аббатство Телема», буквально воплощая ироническую метафору Ф. Рабле. Кроули совершил восхождение на ряд горных вершин в Мексике, Швейцарии, Индии и других странах. Путешествовал по Северной Африке, Японии и Китаю. В Египте он получил «откровение» от потустороннего существа (представившегося «демоном Айвасс»), которое и сообщило ему информацию о «новом эоне Гора» и необходимости «основать новую религию —

¹ Женой Мазерса была сестра французского философа Бергсона — Мойна Бергсон.

² *Spence Richard B. Secret Agent 666: Aleister Crowley, British Intelligence and the Occult.* Port Townsend, W.A.: Feral House, 2008.

телемизм». В Португалии вместе со своим другом великим португальским поэтом Фернандо Пессоа он инсценировал свою смерть в заливе Уста Дьявола¹.

Кроули сознательно обыгрывал темные стороны своей жизни, реальные или мнимые, эпатируя публику своими «сатанинскими» перформансами и экстравагантными заявлениями в поддержку всех типов извращений, пороков, вплоть до человеческих жертвоприношений.

Показательно, что Кроули испытывал большой интерес к кельтской традиции и был (до определенного момента, за которым последовала ссора) в близких отношениях с крупнейшим ирландским поэтом, лауреатом Нобелевской премии У. Б. Йейтсом² (также членом ордена «Золотой Зари») и Мод Гонн, возлюбленной Йейтса и политической активисткой, борющейся за независимость Ирландии³. Однако интерпретация кельтских мифов и легенд у Кроули была столь же своеобразной и экстравагантной, как и толкования других традиций — от западного эзотеризма до йоги, тантры, суфизма и даосизма.

¹ Бут М. Жизнь мага: биография Алистера Кроули. Екатеринбург: Ультра; Культура, 2004.

² Йейтс У. Б. Роза алхимии. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.

³ Скорее всего, Йейтс сам был «сатанистом» — об этом свидетельствует его инициатическое имя в ордена «Золотой Зари» С. Л. Мазерса — «*Daemon est Deus Inversus*». См.: *Harper George Mills. Yeats's Golden Dawn: The Influence of the Hermetic Order of the Golden Dawn on the Life and Art of W. B. Yeats*. London; Basingstoke: Macmillan, 1974.

XX век: историал и Империя

После смерти Виктории и Оскара: новый горизонт мрака

Ганноверская династия завершает свою прямую линию на королеве Виктории (1819 – 1901), со смертью которой кончается XIX век. Тогда же умирают Оскар Уайльд и Фридрих Ницше. Мир вступает в XX век, когда Модерн не просто достигает апогея, а уверенно входит в свою *финальную* фазу, постепенно смещаясь в Постмодерн. В первой половине XX века Британская Империя достигает своей исторической и геополитической кульминации, но лишь для того, чтобы в середине столетия уступить свою миссию США и переформатировать свое мировое имперское владычество в более тонкую форму экономико-социального *постколониального контроля*. В XX веке происходит конец Британской Империи, причем не по причине ее поражения в состязании с иными Империями и конкурирующими державами, но в силу выхода на первый план бывшей английской колонии США и в результате все более уверенного наступления интенсивного Модерна, пересматривающего сами основания прежней экстенсивной фазы и ее казавшиеся незыблемыми аксиомы. В интеллектуальном смысле англичане принимали минимальное или почти вообще никакого участия в становлении интенсивного Модерна и подготовке Постмодерна, но так как эта тенденция была доминирующей в западной цивилизации в целом, воплотившись цивилизационно в США, а концептуально — в континентальной (в первую очередь франко-германской) философии, то Англия не могла игнорировать духовную судьбу того мира, к становлению, укреплению и глобализации которого она приложила руку более всех остальных. И хотя прямая имперская политико-стратегическая и военная доминация Англии в XX веке была демонтирована, англосаксонская система ценностей (индивидуализм, либерализм, фритрейдерство, эмпиризм, позитивизм и научная картина мира), особенно через посредничество северо-американской державы, превратилась в нечто универсальное и планетарное по масштабу, превратив то, что было изначальном heartland'ом Локка, в *глобальный феномен*. Лишенная прямого политического господства, англо-британская цивилизация

в версии развитого Модерна получила абсолютное *духовное и метафизическое господство в масштабе всего человечества*. Но это аксиологическое и семантическое господство — через посредство северо-американского наследника — представляло собой предельную банализацию именно классического индустриального Модерна, структурно застывшего в его чистом парадигмальном выражении, которое сложилось в ходе становления своего рода ортодоксии Нового времени. Если европейская континентальная мысль и культура уже с конца XIX века напряженно работали над деконструкцией Модерна, то английская интеллектуальная культура XX века застыла на позитивистской стадии, упорно игнорируя философию подозрения и все более эксплицитный нигилизм не только в его франко-германском выражении, но в своих собственных романтико-декадентских версиях. Англия XX века по своей культурной идентичности действительно строилась на отрицании миссии Уайльда, который предупреждал, что «не переживет XIX столетия и что англичане не вынесут его дальнейшего присутствия». Со смертью Оскара Уайльда англичане поставили точку в своей неконформистской традиции, от которой осталась только опереточно-гротескная пародия кроулианского телемизма. В серьезных философских кругах никто, за редчайшим исключением таких исследователей, как Фрэнсис Йейтс, основательно критическому анализу истоки и структуры англо-Модерна не подвергал, а линии древней германо-кельтской идентичности, миссию двух Драконов напрямую не продолжал. При этом постепенно исчезла и критическая рефлексия. Мгла Модерна достигла в Англии XX века такой плотности, что никто больше не воспринимал ее как тьму.

После смерти королевы Виктории на трон восходит ее сын Эдуард VII (1841 — 1910), бывший по отцу (немецкому принцу Альберту) представителем Саксен-Кобург-Готской династии. Позднее, при Георге V (1865 — 1936) в 1917 году она была переименована в Виндзорскую, чтобы убрать любые намеки на Германию, с которой Англия воевала в Первой мировой войне. Эдуард VII, до коронации носивший титул «принц Уэльский», в юности вступил в масонскую ложу Англии, где в 1874 году получил титул Великого Мастера.

При Эдуарде VII значение королевской власти в Великобритании качественно меняется, и король отныне выполняет лишь представительские функции, тогда как полнота власти окончательно переходит к парламенту, а также к таким полуформальным организациям, как английское масонство, в ходе XIX века еще более усилившего свое влияние как на английскую политику в масштабе всей колониальной Империи, так и на политику других стран, где большинство традици-

онных лож работали так или иначе в интересах Англии — либо в прямом смысле (проводя политико-дипломатическую стратегию в интересах Лондона), либо в более широком семантическом контексте (продвигая в обществе англосаксонские ценности и нормативы — либерализм, индивидуализм, фритредерство, демократию, секуляризм и т.д.). Но при этом английские монархи Виндзорской династии до настоящего времени остаются символами Британии и подчас выполняют важные дипломатические функции. Так, Эдуард VII активно способствовал военному альянсу с Францией и с Россией, став одним из архитекторов союза Антанты, само заключение которого привело позднее — уже при Георге V — к краху четыре последние Империи, сохранявшие еще какие-то связи с традиционным обществом — Австро-Венгерскую, Германскую, Османскую (бывших противниками Антанты) и Российскую (бывшую ее членом). Кроме того, после Первой мировой войны рухнули монархии Греции, Румынии и Испании. Это было прямым результатом победы сил Модерна, в авангарде которых в геополитическом смысле стояла именно Англия.

При следующих английских королях — Эдуарде VIII (1894 — 1972) и Георге VI (1895 — 1952) — значение института монархии еще более падает, а при нынешней королеве Елизавете II, оно практически превратилось в чистую декорацию. Династия более не оказывает никакого влияния на политические процессы в Государстве, играя роль музейной институции.

Так, в XX веке английская монархия полностью выполняет свою историческую миссию по модернизации как самой Англии, так и остальных европейских обществ, активно способствуя демонтажу не только антагонистических режимов, но и самой себя. Но именно потому, что английские династии Нового времени «добровольно» и «осознанно» встали на сторону Логоса Кибелы, в отличие от других монархий, которые были жестко свергнуты, они получили мандат на сохранение своего номинального статуса и музейного реквизита в цивилизации, построенной на прямом и абсолютном отвержении монархического сословно-вертикального начала. В этом и состоит специфика англо-британского эволюционного либерального консерватизма: переход к парадигме Модерна осуществляется не брутально и стремительно с мгновенным сломом всех структур традиционного общества, но *постепенно и растянуто во времени*, причем таким образом, что институты, подлежащие ликвидации, сами активно участвуют в этой ликвидации и подчас даже выступают ее инициаторами. Вместо антагонистического столкновения классов, сословий и политических партий, Англия в эпоху Модерна шла по пути поступательного и равномерного смещения традиционных институтов в сторону

их реинтерпретации в либерально-демократическом ключе. Значение монархии не отменялось резко, но постепенно умаялось в течение столетий. Параллельно этому происходило смещение полномочий в сторону палаты общин английского парламента в ущерб палате лордов, но и этот процесс был растянут на века.

В этом можно увидеть отражение того, что в случае Э. Бёрка мы идентифицировали как «консервативную модернизацию». Смещение от Логоса Аполлона и Диониса, включая сложно организованный ноологически, но в целом все более маргинальный вихрь «розенкрейцерского просвещения», «черной романтики» и декадентства в сторону Логоса Кибелы в структуре английского историала протекало медленно и неспешно, и закатные сумерки затянулись на века. Даже в XXI веке Англия продолжает ту же стратегию мерной модернизации, сохраняя свои либеральные устои и позитивистские установки в науке и философии относительно неизменными по сравнению с их изначальными формулировками. А жесткий радикализм французского нигилизма или германской Консервативной Революции остается совершенно чужд размеренному чисто английскому духу, который воспринимает наступление Нового времени и сопряженного с ним Логоса с джентльменской холодностью и специфическим черным юмором.

Англосаксонский расизм: оборона или нападение

К концу XIX века и в первом десятилетии XX века *технологически* британский империализм достигает своей вершины. В этот период складывается новая версия английского национализма, связанного с прославлением Британской Империи и одновременно с ярко выраженной *расистской* повесткой дня. Успехи английского могущества во всем мире связываются с «высшим типом английской расы». Это создает новую модель империализма, основанную не на протестантской и не на мифо-магической (Джон Ди и проект «Астрей») идеологии, как на первом этапе, а на дарвинистской и биологической модели.

Полную версию разнообразных типов британского расизма — как биологического, так и культурно-социального (в зависимости от трактовки термина «раса», *the race*) — приводит в своей аргументированной и основательной книге «Евроцентристская концепция Мировой Политики»¹ современный специалист в истории Между-

¹ *Hobson M.J. The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 – 2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.*

народных Отношений Джон М. Хобсон¹. Согласно Хобсону, британский расизм, сформировавшийся в целый спектр теоретических построений и идеологий в XIX веке, в основном в викторианскую эпоху, можно разделить на две основные категории:

- оборонительный расизм (defensive racism),
- наступательный расизм (offensive racism).

Носители расизма обоих типов убеждены при этом в абсолютном превосходстве англосаксонской расы как авангарда белой расы в целом над «цветными» аборигенами колоний, а также над другими европейскими народами, уступающими (хотя и не столь наглядно) англосаксам, воплощающим в себе самую прогрессивную, развитую и культурную часть человечества. В это свято верят и представители «оборонительного расизма», и сторонники «расизма наступательного». И те, и другие объясняют тот факт, что Англия создала мировую колониальную Империю именно благодаря «расовому превосходству» англосаксов, но трактуют колониализм по-разному.

Оборонительные расисты убеждены, что наличие огромных колониальных владений чрезвычайно опасно для английской расы по самым разным причинам — смешение с другими народами, необходимость помощи в развитии потенциальным конкурентам в силу модернизации и индустриализации колониальных обществ, дурное влияние тропического климата, наплыв иммигрантов и т.д. Поэтому они предлагают во имя «спасения английской расы» приступить к сворачиванию колониальной экспансии и сосредоточению на внутренних проблемах и сохранении англосаксонской расовой чистоты. Чаще всего «оборонительные расисты», впрочем, так же как и «наступательные», апеллируют к идеям Дарвина и Ламарка, о борьбе за выживание, эволюции и естественном отборе, но полагают «имперскую фазу» негативной предпосылкой для этого процесса, ослабляющей расу, а не укрепляющей ее. К числу таких «оборонительных расистов» относился, в первую очередь, англичанин Герберт Спенсер, а также американцы Уильям Самнер (1840–1910), Дэвид Стар Джордан (1851–1931), Джэймс Блэр (1854–1904), Теодор Лотроп Стоддард (1883–1950), Эндрю Карнеги (1835–1919), Мэдисон Грант (1865–1937), Эдвард Эсуорт Росс (1866–1951), австралиец Чарльз Генри Пирсон (1830–1894), и т.д. Все эти авторы выступали жестко против Империи и империализма, акцентируя

¹ Дугин А. Г. *Международные Отношения*. М.: Академический проект, 2013.

разные стороны опасности, проистекающие из колониальной политики. Хобсон пишет:

Все оборонительные расисты в целом стремились «защитить Запад» путем максимального увеличения дистанции между белой расой и не белыми народами, чтобы таким образом поддержать витальность белой расы и превосходство западной цивилизации с помощью разнообразных концепций расового апартеида в мировой политике¹.

Яркий представитель «оборонительного расизма» Чарльз Генри Пирсон в своей главной книге «Национальная жизнь и характер: предсказания»² утверждает, что белая раса находится в опасности перед лицом набирающих силы желтой и черной рас, которые представляют собой не только демографическую угрозу, но и осваивая через колониальные структуры производственные навыки белых, в скором времени составят Западу серьезную конкуренцию, а впоследствии поглотят «белую расу». Поэтому белым надо уже сейчас готовиться к обороне своих границ. В свою очередь, Дэвид Стар Джордан в книге «Имперская демократия»³ приводит аргументы в пользу свертывания процесса колонизации, поскольку, с одной стороны, она ведет к тому, что в метрополиях подтачиваются основы демократии (ведь «неполноценные расы» не могут не быть рабами, а опыт рабства может быть обратно перенесен и на сами белые общества), а с другой — это требует огромных затрат на колониальные авантюры, в том числе посылки в колонии лучших кадров из метрополий, что приводит к ослаблению активного потенциала белой расы в целом.

Вторая группа теоретиков англосаксонского расизма придерживалась прямо противоположной точки зрения. Они были убеждены, что идентичность белой расы (авангардом которой снова считаются англосаксы) выражается в ее безусловном превосходстве над остальными народами, и это превосходство оправдывает и полностью легитимизирует колонизацию, империализм и господства западной цивилизации. Лучшие правят худшими, а самые развитые — отстающими и недоразвитыми. Эту позицию разделяют все сторонники

¹ *Hobson M.J. The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760–2010. P. 105.*

² *Pearson Ch.H. National Life and Character: A Forecast. Chicago: Macmillan and Co, 1894.*

³ *Jordan D.S. Imperial Democracy. N.Y.: D. Appleton & Co, 1901.*

«наступательного» или «атакующего» (offensive) расизма. В остальном же их взгляды и мировоззренческие позиции могут существенно различаться. Так, Хобсон выделяет среди «наступательных расистов» четыре разновидности:

- *консервативные империалисты* с элементами христианского самосознания в сочетании с дарвинизмом,
- *расисты-экстерминационисты* (допускающие уничтожение низших рас по примеру северо-американских индейцев, со знанием истребленных белыми переселенцами из Европы, по большей части, из Англии),
- *расисты либералы*,
- *расисты социал-демократы*, радикалы и коммунисты.

К консервативным империалистам Хобсон относит англичанина создателя геополитики Хэлфорда Макиндера (1861 – 1947), американцев Альфреда Мэхэна (1840 – 1914), Фрэнклина Гиддингса (1855 – 1931) и т.д. Представители этой группы убеждены в том, что англосаксонская (британская и северо-американская) цивилизация представляет собой вершину эволюции и носительницу самых «гуманных» и «справедливых» ценностей — свобода, демократия, рынок, индивидуализм, предпринимательство и т.д., и, следовательно, было бы совершенно логично, чтобы англосаксонская раса правила в мировом масштабе, не просто подчинив себе остальные народы и цивилизации для их эксплуатации, но чтобы повести их под своим бдительным контролем в светлое будущее. При этом сторонники такого типа расизма были убеждены, что «бремя белого человека» (Р. Киплинг) придется нести долго, в силу органической неполноценности варварских и диких народов, уступающих англосаксам во всех отношениях. Отсюда легитимация империализма, как самой логичной и естественной практики реализации англосаксами своего предназначения. При этом если Мэхэн и Гиддингс ставили в центре англосаксонского мира США, которым они предрекали планетарную гегемонию, то Макиндер в первой половине жизни был убежден в том, что миссия мирового господства лежит именно на Великобритании, но после Первой мировой войны стал постепенно принимать точку зрения американцев, признав их первенство в создании мировой англосаксонской Империи.

Откровенно экстерминационистские идеи, допускающие уничтожение небелых народов, в том числе и через ограничение рождаемости, отстаивали такие расисты, как английский математик и биолог Карл Пирсон (1857 – 1936), британский социолог Бенджамин

Кидд (1858 — 1916), американский ботаник, социолог и палеонтолог Лестер Уорд (1841 — 1913) и т.д.

Крупнейший современный математик и физик, предвосхитивший многие идеи Альберта Эйнштейна (в частности, четвертое измерение, антиматерию и т.д.), Карл Пирсон в своей книге «Национальная жизнь с точки зрения науки»¹, исходя из принципов евгеники — научной дисциплины, основанной кузеном Чарльза Дарвина Фрэнсисом Гальтоном (1822 — 1911), — утверждает, что элита белой расы (в первую очередь англосаксов) сосредоточила в себе позитивные результаты естественного отбора, тогда как небелые расы и даже низшие слои белых обществ (пролетариат, маргиналы и т.д.) представляют собой негативную селекционную массу. Увеличение количества носителей «генетических отбросов» в обществе жизненно опасно для элиты. Поэтому в ходе колонизации необходимо осуществлять планомерный геноцид местного населения. Карл Пирсон пишет:

Единственной позитивной альтернативой тому, чтобы вообще оставить практику империализма в силу того негативного влияния, который оказывают на колонизаторов низшие расы, это пойти и полностью уничтожить эти низшие расы. Это и произошло в США, где большинство непродуктивной расы (индейцы) было уничтожено и заменено высшей продуктивной белой расой².

Несколько далее он ссылается на столь же «позитивный» опыт в уничтожении англичанами аборигенов Австралии³.

Лестер Уорд в своих теориях исходит из того, что «здоровье» расы зависит от ее постоянного перемещения в пространстве. Если народ долго живет на одном и том же месте, по мнению Лестера Уорда, он вырождается. Но перемещаясь, раса входит в соприкосновение с другими расами, откуда с необходимостью возникает явление «расовой войны». Сильная раса истребляет слабую и тем самым осуществляет естественный отбор и усиливает свои качества. Лестер Уорд считает «расовую войну» неизбежным и позитивным феноменом⁴, в ходе которого сильные уничтожают слабых и становятся еще сильнее. Уорд пишет:

¹ Pearson K. National Life from the Stand-point of Science: An Address Delivered at Newcastle. London: Adam & Charles Black, 1905.

² Ibid. P. 25.

³ Ibid. P. 27.

⁴ Ward L. Pure Sociology. Honolulu: University Press of Pacific, 2002. P. 231 — 241.

Расы, Государства, народы, нации непрерывно формируются, всегда нападают, всегда сталкиваются и входят в противостояние, и борются за господство, и долгая, болезненная, затратная, но всякий раз плодотворная борьба повторяется снова и снова¹.

Белая раса и ее авангард — англосаксы — подчинили себе остальные народы именно потому, что активно перемещались и воевали. Отсюда следует оправданность расового геноцида.

Если Пирсон и Уорд допускают прямое уничтожение небелых народов, то Кидд полагает, что этой цели следует добиваться косвенными средствами, и точнее, не ставить ее вовсе — по его мнению, небелые расы постепенно сами вымрут при контакте с англосаксами в силу «естественного» закона выживания сильнейшего². Показательно, что и Лестер Уорд, и Бенджамин Кидд по своим политическим взглядам были либералами, что заставляет отнести их к обеим категориям — экстерминационистскому расизму и либеральному расизму одновременно.

В категорию либеральных расистов Хобсон включает президента США Вудро Вильсона (1856–1924), американского философа Джона Фиске (1842–1901), писателя Рэймонда Буэлла (1896–1946), англичан — философа и одного из главных теоретиков либерализма Джона Стюарта Милля (1806–1873), философа, политика и писателя Леонарда Вулфа (1880–1969), крупнейших представителей либеральной теории Международных Отношений Джона Хобсона (1858–1940), Нормана Энджела (1872–1967), Альфреда Циммерна (1879–1957), Джилльберта Мюррэя (1866–1957) и т.д.

Все представители либерального расизма основывались на необходимости и оправданности империалистической политики, были убеждены в том, что:

- западная цивилизация и ее авангард, англосаксонская раса, представляют собой вершину прогресса и человеческого развития;
- существует большая вероятность грядущей расовой войны между Западом и незападными обществами;
- а также опасность расового смешения, проистекающая из массовой иммиграции.

¹ *Ward L. Pure Sociology.* P. 213.

² *Kidd B. The control of the Tropics.* N.Y.: MacMillan, 1898.

При этом Вильсон и Буэлл толковали империализм как интернациональное явление, в ходе которого Запад в целом должен установить свои правила игры в глобальном масштабе, обезопасив себя от угрозы со стороны низших рас и недоразвитых обществ. *Либерализм в таком случае выступает как концептуальный эквивалент расистской стратегии*, поскольку распространение на все человечество через прямую или косвенную колонизацию западной системы норм, процедур, институций и ценностей укрепит могущество Запада, его безопасность и доминацию, так как эта система создана на Западе и служит его интересам, а кроме того, принятие либерализма делает незападные общества целиком и полностью зависимыми от Запада. Таким образом, сам либерализм интерпретируется здесь как разновидность расистской стратегии. А поскольку либерализм изначально был англосаксонским изобретением и впервые утвердился в англосаксонском обществе и Британской Империи, то вполне естественно, что англосаксы и должны стоять во главе либеральной глобализации. Именно к этому сводилась доктрина американского президента Вильсона, которая знаменовала собой окончательный переход от изоляционистской политики США к глобальной экспансии и принятию на себя роли авангарда англосаксонской цивилизации, ранее — до окончания Первой мировой войны — бывшей прерогативой Великобритании. Эту теорию американской гегемонии теоретически подготовили предыдущие теоретики англосаксонского империализма, в частности Альфред Мэхэн.

Хобсон замечает, что в случае Вудро Вильсона часто упускают из виду, что его расистские взгляды касались не только внешней политики: он был убежденным противником 14-й и 15-й поправок к Конституции США, гарантировавших американским неграм в южных штатах право голоса и другие политические привилегии. Вступив в президентский офис, он немедленно ввел сегрегационные правила для всех небелых сотрудников Администрации, объяснив протестующим чернокожим, что это делается «для их же пользы»¹.

Среди англичан, относящихся к течению либерального расизма, интернационализм и глобализацию поддерживали Л. Вулф и Дж. Хобсон, тогда как Энджэлл, Циммерн и Мюррэй следовали более традиционной версии, полагая, что основой глобализации должна оставаться Англия, и только ее главенствующая роль способна обеспечить «универсальный мир» и предотвратить войны Запада

¹ *Hobson M. J. The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 – 2010. P. 168.*

и его противников в силу огромного опыта в построении морской Империи и в использовании либеральных стратегий, подкрепляющих экономически военно-политическую гегемонию.

Показательно, что либерализм в Международных Отношениях строится на принципе «мир прежде всего», и пацифизм является главным аргументом во всех теоретических дискуссиях¹. Именно этим либералы после Первой мировой войны и обосновывали необходимость создания Лиги Наций как интернациональной организации, призванной обеспечить мир. При этом один из главных теоретиков Лиги Наций либерал и пацифист Альфред Циммерн не скрывал, что международный порядок должен быть создан в интересах Британской Империи и при ее сохранении и укреплении. В частности, он писал:

Труд, к которому призвана Британская империя состоит в том, чтобы сохранять мир в мире. Она есть надежнейшее препятствие против войны в современном мире — даже более надежная, чем сама Лига Наций. Если эта Ассоциация будет разрушена, если общества, которые составляют британское Содружество в гневе разделятся или распределятся на два или несколько противостоящих друг другу лагерей, вспышка новой и еще более ужасающей войны будет вопросом нескольких лет. Никакая Лига не сможет предотвратить ее. Если Лига и может сохранить сегодня мир, то только потому, что Британская Империя представляет собой главную опору для его сохранения и его осуществления².

Показательно, что этот откровенный англосаксонский империализм мы встречаем не у кого иного, как у главного теоретика современного пацифизма и либерализма.

Другой классик англосаксонского либерализма американский философ Джон Фиске воспевал распространение по миру англосаксонской расы, расточающей свет цивилизации на недоступные территории, далекие от Европы и США. Фиске утверждал, что «естественным предназначением» (manifest destiny) английской расы является завоевание варварских регионов, чтобы создать на них «мир, усеянный уютными домохозяйствами, благословенными Шаббатом вечного мира»³.

¹ Дугин А.Г. Международные Отношения.

² Zimmern A. The Third British Empire. Oxford: Oxford University Press, 1934.

³ Fiske J. American Political Ideas. N.Y.: Harper & Brothers, 1885.

Либеральные расисты едины в том, что глобализация есть позитивный феномен, который дает шанс установлению англосаксами единообразного мирового порядка, построенного по одинаковой институциональной и аксиологической схеме, воплощающей в себе сам дух англо-Модерна.

Последним типом «наступательного расизма» Хобсон считает социалистический или коммунистический расизм, присущий основателям коммунистической идеологии Марксу и Энгельсу, а также заложенному в самом основании социал-демократической идеи. Этот расизм заключается в том, что история западной цивилизации рассматривается как универсальный сценарий для всех остальных народов земли, а ее этапы принимаются как необходимые и неизбежные фазы социального и экономического развития вообще. Таким образом, Запад берется как нечто обязательное, универсальное и нормативное, а прохождение всех фаз его развития — от рабовладения и феодализма до промышленного капитализма — как «естественное предназначение» человечества. В такой ситуации англосаксонский мир, где капиталистические отношения утвердились раньше других, становится образцом для всех остальных народов и обществ, а Британская Империя превращается в инструмент модернизации и исторического развития всех остальных народов. Отсюда позитивное отношение Маркса к британскому империализму, миссия которого в этой оптике состоит в приближении мировой революции, для осуществления которой необходимо во всем мире *прежде* построить капитализм, что Британская Империя и прodelывала успешно в ходе своей истории. Отсюда восхищение Марксом английским обществом и скепсис в отношении германского, где капитализм был довольно слабо развит в сравнении с Англией.

Хобсон приводит следующую цитату из Маркса:

Англия должна осуществить двойную миссию в Индии: одну деструктивную, другую конструктивную — уничтожение азиатского общества и закладывание фундамента западного общества в Азии¹.

Показательно, что даже опиумные войны Англии против Китая Маркс относил к числу «прогрессивных»².

¹ *Hobson M. J. The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 – 2010. P. 107.*

² *Ibid. P. 53.*

Показательно, что многие социалисты в англосаксонском мире, особенно на раннем этапе, откровенно исповедовали расизм. В частности, американский писатель и социалист Джек Лондон однажды заявил: «Что за черт! В первую очередь я белый человек, а затем уже социалист!»¹ Но самым ярким примером социалиста, исповедующего крайне расистские взгляды, является Карл Пирсон, сторонник прямого геноцида низших рас, что отсылает нас к феномену германского национал-социализма, не имевшего в Англии большого успеха, но довольно близкого по духу к идеям Карла Пирсона.

Своеобразную версию радикального расизма построил Хьюстон Стюарт Чемберлен (1855–1927), один из теоретиков антисемитизма и последовательный германofil (вплоть до того, что в Первой мировой войне он был полностью на стороне Германии). Так как его идеи распространялись преимущественно в Германии, главные книги выходили на немецком языке, а собственно англо-британской идентичности он большого внимания не уделял, предпочитая говорить о белой расе в целом и особенно о германцах, то к собственно английскому историалу его личность большого отношения не имеет и является намного менее показательной и маргинальной, нежели гораздо более значимые, крупные, влиятельные и уважаемые фигуры англосаксонского расизма по обе стороны Атлантики.

Работа Хобсона важна тем, что он показывает, как в XX веке теории англосаксонского расизма качественно видоизменили свою форму, перейдя от дарвинистского и биологического концепта «раса» к более нюансированному дискурсу, где оно было заменено серией «политкорретных» эквивалентов — цивилизация, культура, уровень развития, степень демократизации, экономическая эффективность или агенсу (дословно, способность человека эффективно воздействовать на окружающий мир). Расизм сохранился в рассмотрении Запада и его авангарда, англосаксонского мира, как *цивилизационного образца*, занимающего высшее место в иерархии обществ, тогда как остальные общества по умолчанию представляются либо «догоняющими» Запад, либо «коснеющими» в своих «застойных» и «ригидных» формах. Как и в случае Британской Империи на ранних этапах, со второй половины XX века Запад (в первую очередь США) мыслится как «субъект» истории, а остальные народы и общества как ее «объект», которо-

¹ *Hobson M.J. The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760–2010. P. 53.*

		XIX–XX до 1945	после 1945 – XXI	
	Британская Империя	возвышение США	Западная гегемония	глобализация
цветные расы	белая раса	англосаксонская раса фритредерство колониализм	цивилизация высокий уровень agency	Первый мир Запад демократия рынок права человека
	оборонительный расизм	наступательный расизм <i>империализм</i> консерваторы экстерминационисты		реалисты
		либералы пацифисты социалисты		либералы пацифисты социалисты
	желтая раса		варварство средний уровень agency	Второй мир
	черная раса		дикость низкий уровень agency	Третий мир

Схема типов англосаксонского расизма и эволюция расистских концептов после 1945 года

му, в лучшем случае, предначертано двигаться вслед за Западом, а в худшем — исчезнуть, не выдержав с ним конкуренции. На этом строится вся трактовка иерархии в Международных Отношениях, теория «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона, глобализация и основной вектор внешней политики США и стратегии стран НАТО.

Сэсил Родс и «Общество Избранных»: к Мировому Правительству

Крупнейшим представителем британского империализма был английский алмазодобытчик, магнат бывший премьер-министром Капской колонии в Южной Африке Сесил Родс (1853 — 1902). Родс, как и большинство представителей английской элиты того периода, в юности был посвящен в масонство.

Родс стремился объединить английские владения в Восточной Африке в единую геополитическую структуру от Каира до Кейптауна, и с этой целью спровоцировал англо-бурскую войну против голландских владений — Свободной Оранжевой Республики и Южно-Африканской Республики, территориально препятствовавших этому объединению. По имени Родса было названо Государство Родезия.

Родс был откровенным расистом, соответствовавшим по классификации Хобсона направлению «консервативного империализма». Он был агностиком и разделял идеи Дарвина. Но, в отличие от оборонного расиста Г. Спенсера, Родс полагал, что превосходство англичан требует от них установления глобального контроля над всем миром, подчинение всех остальных народов и обществ своей воле и, наконец, создание Мирового Правительства. При этом Родс утверждал, будто предвидя события XX века, что миссия мирового господства англосаксонской расы должна перейти от Великобритании к США, чья конституция и политико-социальная структура полнее соответствуют расовым установкам англобританской цивилизации — с ее прагматизмом, предпринимательским духом, деловой торговой активностью, напором, технологичностью и развитием финансового капитала.

Свое понимание избранности англосаксонской расы Сесил Родс выразил в следующих словах:

Если бы Бог существовал и ему было бы дело до того, чем я занимаюсь, я думаю, что он хотел бы, чтобы я делал то же, что сделал бы на моем месте он сам. А так как он совершенно очевидным образом создал англосаксонскую расу как из-

бранный инструмент, с помощью которого Он собирается привести к жизни общество, основанное на Справедливости, Свободе и Мире, то Он явно потребовал бы от меня, чтобы я отдал этой расе столько своей силы и своих намерений, сколько это возможно. Поэтому, если бы Бог, существовал, он заставил бы меня выкрасить в цвета британского флага так много территорий Южной Африки, как это только возможно, а также и в других землях продвигать единство и влияние англоговорящей расы¹.

Для воплощения этой программы в жизнь Сесил Родс планировал создать «тайное общество» с глобальной сетью и вложить в его продвижение, а также в образовательные проекты, призванные готовить мировую англосаксонскую элиту, свои гигантские капиталы. Об этом проекте пишет его друг и единомышленник, также бывший убежденным британским империалистом и расистом, журналист Уильям Томас Сид (1849–1912), погибший, кстати, при крушении «Титаника», с которым Родс конфиденциально обменивался своими планами².

Целью Сесила Родса было:

(...) создание, продвижение и развитие Тайного Общества, истинной целью и задачей которого было бы распространение Британского влияния на весь мир, совершенствуя систему эмиграции из Соединенного Королевства и колонизацию британскими подданными всех территорий, где можно было бы добыть средства к существованию путем энергии, труда и предпринимательства, и особенно через оккупацию британскими поселенцами всего континента Африки, Святой Земли, долины Евфрата, островов Кипра и Кандии, всей Южной Америки, островов Тихого Океана, пока еще не принадлежащих Великобритании, всего Малайского архипелага, берегов Китая и Японии, и возвращение Соединенных Штатов Америки в качестве интегральной части Британской Империи, создание системы Колониального Представительства в Имперском Парламенте, который призван снова объединить расчлененные члены Империи и, наконец, основать

¹ *Stead W.T.* The last will and the Testament of Cecil Rhodes with elucidatory notes to which are added some chapters describing the political and religious ideas of the Testator. London: Reves of Reviews, 1902. P. 97–98.

² *Ibid.*

настолько великое могущество, что оно сделало бы войны невозможными и лучше всего представляло бы интересы человечества¹.

По мнению ряда историков², это тайное общество («Общество избранных», Society of the Elect) было создано во главе с самим Родсом, У. Т. Стидом и британским колониальным политиком лордом Альфредом Милнером (1854–1925). После смерти Родса предполагалось, что это тайное общество будут возглавлять Сид, а затем Лайонел Уолтер Ротшильд (1868–1937). Семейство Ротшильдов традиционно было тесно связанным британским империализмом еще в период Наполеоновских войн. Позднее Ротшильды стали монополистами добычи алмазов в Южной Африке и в остальных частях мира через компанию Де Бирс, получив после смерти Родса контроль над 95% алмазодобычи во всем мире. Поэтому связь Ротшильдов с этим тайным обществом неслучайна. Позднее, после смерти Родса в 1909 году, «Общество Избранных» было преобразовано Лордом Милнером и Лайонелом Кёртисом³ (1872–1955) в новую организацию «Круглый Стол» (Round Table), задачей которой было снова построить на основании бывших британских колоний, получивших независимость (включая США), единую Англосаксонскую Империю под видом Федерального Содружества (Commonwealth) под эгидой Мирового Правительства. Показательно, что это название снова отсылает нас к легенде о рыцарях Круглого стола и циклу короля Артура, который воплощал в себе идею Великой Кельтской Империи, коей суждено было прийти на смену Риму. Снова на очередной витке англо-британского историала мы встречаем повторение одного и того же мотива: создание глобального универсального царства во главе с англичанами и английским Мировым Монархом.

На первом этапе это было воплощено в миссии Плантагенетов и Ангевинской Империи, затем в Тюдорах (вспомним о первом сыне основателя династии Генриха VII — Артуре), затем в проекте Британской Империи времен Елизаветы (Джон Ди и проект «Астрей»), затем в эпоху Кромвеля в движении Пятой Монархии, затем в эпоху Просвещения это воплощается в проект «Новой Атлантиды» Бэ-

¹ *Rotberg Robert I., Shore Miles F. The founder: Cecil Rhodes and the pursuit of power. Oxford: Oxford University Press, 1988. P. 101 – 102.*

² *Quigley C. The Anglo-American Establishment: From Rhodes to Cliveden. New York: Books in Focus, 1981.*

³ *Curtis L. Civitas Dei, the Commonwealth of God. London: Macmillan, 1938.*

кона, затем в универсалистский либерализм Джона Локка и Адама Смита, через романтические версии Альбиона/Иерусалима Блейка и вплоть до brutального расистского индустриально-эксплуаторского империализма Сесила Родса и Лайонела Кёртиса, откуда линия далее тянется к гегемонии США во второй половине XX века и современной глобализации, в центре которой снова стоят англосаксы.

Лайонел Кёртис по результатам Версальского мира в 1920 году создал для этих целей новую экспертную институцию — Королевский Институт Международных Исследований (Чэтхэм хаус) в Англии, а в 1921 году — под эгидой «полковника» Эдварда Манделя Хауса (1858 — 1938), ближайшего советника Вудро Вильсона и Уолтера Липпмана (1889 — 1974) — аналогичную структуру в США, получившую название «Совет по Международным Отношениям» (Counsel on Foreign Relations — сокращенно CFR). Филиалы «Круглого Стола» были созданы во всех бывших колониях Англии, а также среди элиты других стран, ориентированных в той или иной степени на либерализм, демократию, фритрейдерство и остальные программные пункты англо-Модерна. Так, в течение XX века была создана *глобальная сеть англосаксонского влияния*. Королевский Институт Международных Исследований в Англии и Совет по Международным Отношениям в США на протяжении XX века стали главными центрами по выработке повестки дня в международных отношениях в этих странах: таким образом, «Общество Избранных» в определенной мере достигло поставленной цели. При этом могущество, связанное с этой стратегией экономических династий Ротшильдов, также многократно возросло, а в США к продвижению программных целей по установлению Мирового Правительства с доминанцией англосаксонской элиты подключились и северо-американские магнаты — в первую очередь экономические династии банкиров и промышленников Рокфеллеров и Морганов.

Позднее, в 1954 году, представители этой сети объединяются в составе Бильдербергского клуба, а затем как подпроект этой инициативы при активном участии Дэвида Рокфеллера, в тот период возглавлявшего CFR, в 1973 году создается Трехсторонняя комиссия (Trilateral Commission), куда входят представители США, Европы и прозападных либеральных элит Азии (в первую очередь Японии). Все эти сети являются филиациями «Круглого Стола» и ставят перед собой цель создания Мирового Правительства под эгидой англосаксонской элиты. С точки зрения этих групп, глобализация представляет собой последний и заключительный этап практической реализации проекта мирового господства англосаксонской расы.

Постмодерн
Модерн
Премодерн

One World
Капитализм
Просвещение
Реформация
Возрождение
Средневековые

атлантизм
глобализация
талассократия
колониализм

Мировое Правительство

Мировой Банк WTO МВФ

Трехсторонняя комиссия американская гегемония

Королевский Институт CFR

Международных Исследований Ротшильды Морганы Рокфеллеры

Общество Круглого Стола (Лайонел Кёртис)

Общество Избранных (Сесил Родс)

Восстание Альбиона (Уильям Блэйк)

Британский израилизм (Ричард Бразерс)

Фритредерство (Адам Смит)

Либерализм (Джон Локк)

Научная картина мира (Исаак Ньютон)

Новая Атлантида (Френсис Бэкон)

Пятая Монархия (Томас Хариссон)

англо-расизм

США

англо-Модерн

Елизавета и проект Астрея (Британская Империя Джона Ди)

Генрих VII – династия Тюдоров (реставрация Круглого стола)

Красная роза Белая роза

Англия

Плантагенеты (Анжевинская Империя)

кельты

Красный Дракон

германцы

Белый Дракон

Империя короля Артура (рыцари Круглого стола)

Кельтида

Англо-британская имперская идея

Фабианское общество: открытый заговор апейротейстов

Ярким выражением «консервативной модернизации» стало основанное в 1884 году в Лондоне Фабианское общество, названное так по имени римского полководца Фабия Максима Кунктатора, известного своей медлительностью (отсюда латинское прозвище *Cunctator*, то есть «Медлительный»), которая тем не менее в результате оказывалась эффективной и действенной стратегией.

Общество было основано как часть Товарищества за Новую Жизнь, куда входили известные и влиятельные лица — Рэмси Макдональд (1866 — 1937), позднее достигший поста премьер-министра, поэт и философ Эдвард Карпентер (1844 — 1929), психолог и сексолог Хэвлок Эллис (1859 — 1939), придерживавшийся расистских взглядов¹ и т.д. Товарищество было создано по инициативе шотландского философа Томаса Дэвидсона (1840 — 1900), который, отталкиваясь от пантеизма, пришел к оригинальной теории «апейротейзма», согласно которой существует «бесконечное» (ἄπειρος) число богов и каждый индивидуум есть «бог». Сам Дэвидсон полагал, что своей философией он доводит до логического предела учение Аристотеля о Мировой Душе, придав ему плюралистический и имманентный характер. При этом на основании «апейротейзма» Дэвидсон предлагал основывать новое социально-политическое учение, которое можно было бы определить как «индивидуалистический социализм», строящийся на монадическом (в смысле Лейбница) понимании природы индивидуума, отражающего в самом себе общее для всех остальных индивидуумов — и строго божественное — содержание.

Главным инструментом в продвижении своего «индивидуалистического социализма» Дэвидсон считал образование, которому уделял особое внимание.

Ряд сторонников Дэвидсона не стали участвовать в Фабианском обществе, следуя иной стратегии.

Фабианское общество продолжало идеи Товарищества за Новую Жизнь, но ставило своей целью достичь их практической реализации. Инструментами для этого были выбраны:

- интеллектуально-культурные инициативы, продвигающие принципы «апейротейзма», «бесконечно-божия» (эта линия

¹ *Ellis H. The problem of Race Regeneration. London: Cassel & Co, 1911.*

- постепенно становилась все более второстепенной, хотя среди фабианцев процветал интерес к теософизму и спиритизму);
- политические реформы, инструментами которых стала в значительной мере основанная в 1900 года Лейбористская партия Англии (основанная на принципах «умеренного социализма»);
 - образовательные проекты (одним из наиболее значительных из них стало создание Лондонской Школы экономики и политических наук).

Фабианское общество выдвинуло программу постепенной (медленной) эволюции буржуазной системы в социалистическую. С точки зрения «фабианцев», эта эволюция исходит из плавного и планомерного развития западной цивилизации, движущейся в сторону повышения гражданского самосознания, уровня личной ответственности и степени альтруизма в обществе. При этом фабианцы с самого начала были убежденными приверженцами англосаксонского империализма, видели в Британской Империи и ее колониальной стратегии институт, максимально способствующий развитию, и входили, таким образом, в категорию среднюю между «либеральным расизмом» и «социалистическим расизмом» (в номенклатуре Дж. Хобсона). В начале своей деятельности они открыто проповедовали евгенику и настаивали на необходимости «позитивной селекции». Фабианцы предлагали синтез либеральных и социалистических идей, которые отражали бы изначальную ориентацию общества на «апейротеизм».

В число фабианцев входили основатели общества чета Сидней Вэбб (1859 – 1947) и Беатриса Вэбб (1858 – 1943), писатель и драматург Бернард Шоу (1856 – 1950), фантаст Герберт Уэллс (1866 – 1946), философ Бертран Рассел (1872 – 1970), известная теософистка и феминистка Анни Безант (1847 – 1933), социолог и психолог Грэхэм Уоллис (1858 – 1932), экономист Джон Мейнард Кейнс (1883 – 1946) и многие другие яркие личности Англии. Всех их объединяла стратегия подготовки элиты нового типа, которая работала бы на постепенное и растянутое во времени «лучшее» будущее, способствуя через политику, культуру и образование духовному и социальному прогрессу общества.

В политическом смысле члены фабианского общества были активными сторонниками Антанты и противниками Германии, в которой видели воплощение того «Старого Порядка», который стремились преодолеть.

Фабианское общество ставило своей конечной целью то, что его член Герберт Уэллс¹ описал в романе «Мир Уильяма Клиссолда»² как «Новую Республику» или Мировое Государство (World State), управляемое Мировым Правительством (World Government), в котором будет преобладать контроль и учет, рациональная организация труда, бурное научное и техническое развитие и социальное равенство. В этом Мировом Государстве, по Уэллсу, должна восторжествовать «новая религия», о сущности которой он говорит довольно скупо, ограничиваясь лишь названием — *modern religion*. Возможно, она представлялась ему сочетанием научного рационализма и индивидуалистического «апейротеизма» Дэвидсона.

Инструментом для создания Мирового Государства, по Уэллсу, должна стать структура «Открытого Заговора»³, притягивающего к себе тех, кто разделяет эти идеи социального прогресса. Уэллс первым ввел термин «Новый Мировой Порядок», на построение которого и направлен «Открытый Заговор». Уэллс, описывая в своей футуристической манере, связанной во многом с его литературным жанром, основные тезисы программы «Фабианского Общества», выделяет моменты построения «Нового Мирового Порядка»:

1. Жесткое утверждение временности и переходного характера всех существующих в настоящее время Государств.
2. Сведение к минимуму конфликтов между Государствами.
3. Решимость заменить локальную и национальную частную собственность и как минимум кредитную систему, транспорт и основное производство ответственным мировым директором.
4. Признание необходимости биологического контроля над населением мира в вопросах демографии и санитарии.
5. Поддержка минимальных стандартов человеческой свободы и благосостояния в мире.
6. Высший долг подчинения личной жизни созданию мирового директората, способного осуществить эти задачи во имя прогресса человеческих знаний, способностей и сил⁴.

¹ *John S. Building Cosmopolis: The Political Thought of H. G. Wells.* Farnham, Surrey: Ashgate Publishing, 2003.

² *Wells H.G. The World of William Clissold.* N.Y.: George Doran, 1926.

³ *Wells H.G. The Open Conspiracy: Blue Prints for a World Revolution.* N.Y.: Doubleday; Doran, 1928.

⁴ *Ibid.* P. 142 – 143.

Сам Уэллс позднее разошелся с фабианцами, которых он упрекал за недостаточную решительность и последовательность в реализации своих же собственных целей. Но в целом идеи, высказанные им, совпадали с основным направлением этого движения. Фабианский социализм, в отличие от марксизма, настаивает на том, что осуществление Мировой Революции произойдет не снизу — через восстание пролетариата, а сверху — через подготовку нового типа мировой элиты, осознающей ответственность за судьбу всего человечества по ту сторону национальных и частных интересов.

Показательно, что проект «Новой Республики» Уэллса во многом совпадает с «Новой Атлантидой» Фрэнсиса Бэкона, что позволяет отнести ее к тому же типу эсхатологических версий англосаксонского мессианства, что и рационалистическую утопию Ф. Бэкона, в свою очередь, как мы видели, входящую органической составляющей в структуру англобританского империалистического историала.

Хэлфорд Макиндер: геополитика Карфагена

В начале XX века английский географ и политический деятель сэр Хэлфорд Джон Макиндер (1861 — 1947) заложил основы новой научной дисциплины — геополитики¹. В 1887 году он опубликовал свой первый манифест «Новой Географии»², вследствие чего был приглашен в Оксфорд как преподаватель этой дисциплины. В 1902 году он публикует текст, посвященный морфологии Британских островов³, построенный на своем методе «Новой Географии», которая позднее получит широкое распространение под именем «геополитики». По своим убеждениям Макиндер был последовательным британским империалистом, сторонником глобальной доминации Великобритании над миром и, по классификации Хобсона, относился к категории «консервативных расистов». В одном из своих текстов он прямо призывает англичан «мыслить по-имперски»⁴. Теория Макиндера строится на основании необходимости установления и укрепления

¹ Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000; Он же. Геополитика. М.: Академический проект, 2012.

² Mackinder H.J. On the Scope and Methods of Geography // Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. New Monthly Series. Vol. 9. No. 3. Mar. 1887. P. 141 — 174.

³ Mackinder H.J. Britain and the British Seas. New York: D. Appleton and company, 1902.

⁴ Mackinder H.J. On Thinking Imperially // M.E. Sadler (ed.). Lectures on Empire. London: Privately Printed, 1907.

глобального могущества англосаксонской цивилизации как планетарной гегемонии. Его политическая, научная и образовательная деятельность изначально были подчинены реализации именно этой цели. Макиндер был близок к лорду Милнеру, одному из главных действующих лиц в Обществе «Круглого Стола» и сподвижнику Сесила Родса.

Макиндер в 1903 – 1908 годах становится ректором и одним из учредителей лондонской Школы Экономики и Политических Наук, которую вместе с ним создавали представители Фабианского общества (чета Уэбб, Г. Уоллес и т.д.) для того, чтобы постепенно превратить ее в центр концентрированного осмысления, закрепления и продвижения в глобальном масштабе «британской либеральной парадигмы», англо-Модерна¹.

В 1904 году Макиндер публикует в «Географическом журнале» текст, которому суждено было стать краеугольным камнем всей геополитики, — «Географическая ось истории»². В нем он в первом приближении описывает основные аксиоматические тезисы нового направления:

- дуализм двух типов цивилизаций — Морской, талассократической и сухопутной, теллуократической;
- стратегическое воплощение талассократии в Морском Могуществе (Sea Power), а теллуократии — в Сухопутном Могуществе (Land Power), что устанавливало прямую связь между цивилизацией и ее военно-стратегическим выражением;
- абсолютный антагонизм Моря и Суши, чье противостояние является «географическим» выражением всей диалектики исторического процесса;
- преемственность сухопутных и морских цивилизаций по линии Спарта – Рим – Россия (и Германия) для Могущества Суши, Афины – Карфаген – Венеция – Голландия – Великобритания для Могущества Моря;
- роль континентальной массы как главного полюса Суши и значение контроля над береговыми зонами как главного стратегического инструмента распространения своего влияния для полюса Моря;

¹ Blouet B. Halford Mackinder, A Biography. College Station: Texas A&M University Press, 1987.

² Mackinder H.J. The geographical pivot of history // The Geographical Journal. 1904. 23. P. 421 – 437. Русский текст: Макингер Х. Дж. Географическая ось истории // Дугин А. Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.

- фиксация двух глобальных полюсов в последние столетия в лице Британской Империи (талассократия) и Российской Империи (теллурократия) и фундаментальность их противостояния для самой семантики мировой истории;
- центральное значение Евразии и ее «сердцевинной земли» (Heartland) для мирового господства;
- историческое тождество Евразии и особенно Heartland'a и России, которую, собственно, Макиндер и называет «географической осью истории»;
- необходимость целенаправленной стратегии Морского Могущества на расчленение территорий Сухопутного Могущества, распространения зоны контроля талассократии от береговой линии вглубь континента и предотвращение выхода России к «теплым морям».

На этих принципах и строилась вся геополитика в дальнейшем, причем каждый тезис уточнялся, конкретизировался и развивался как самим Макиндером, так и его разнообразными последователями. Так как геополитика зависит от того, какой идентичностью наделен сам наблюдатель, то геополитики разделились на два лагеря — геополитики Сухопутного Могущества («евразийцы») и геополитики Морского Могущества («атлантисты»)¹. Макиндер в своей работе «Демократические идеалы и реальность»² говорит о двух принципиальных точках зрения — «взгляде со стороны человека Моря» (Seaman point of view) и «взгляде со стороны человека Суши» (Landman point of view). Сам он занимал однозначную позицию, будучи прямым и радикальным апологетом Морского Могущества, и все его книги, тексты, научные программы и политические рекомендации строились строго на принципе победы Моря над Сушей. Точно в таком же ключе строятся геополитические исследования всех англосаксонских и, шире, западноевропейских представителей этой дисциплины, по умолчанию принимающих сторону цивилизации Моря, чьи ценности, кратко описанные Макиндером, строго соответствуют классической либеральной программе: демократия, рынок, индивидуализм, утилитаризм, научная рациональность, технический прогресс, капитализм, индустриальное развитие и т.д. Море мыслится геополитикой как выражение *судьбы Запада*, а поскольку безусловным первенством в освоении морского

¹ Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2015.

² Mackinder H.J. Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction. New York: Holt, 1919.

пространства обладала Англия, то англосаксонская цивилизация как наиболее законченная и успешная талассократия логически становится авангардом Запада, его полюсом. Позднее, после Первой мировой войны, в мировой политике начнется смещение полюса глобальной талассократии от Англии к США, что предвидели заранее американский стратег адмирал Альфред Мэхэн и английский магнат Сесил Родс. И параллельно этому центр геополитических исследований начнет смещаться в сторону США, где одним из первых геополитиков будет член первого состава CFR Исайя Боумен (1878 – 1950), а позднее последователь Макиндера — американец голландского происхождения Николас Спикмен (1893 – 1943). Таким образом, западная (в первую очередь англо-американская) геополитика вслед за Макиндером строилась как развертывание «взгляда со стороны человека Моря» (*Seaman point of view*) и является столь же идеологически предопределенной дисциплиной, как, например, марксизм, стоящий изначально на позициях рабочего класса и осмысляющий свою стратегию и тактику с точки зрения своей грядущей классовой победы. Геополитика может быть прочитана, таким образом, двояко: и как вскрытие фундаментального измерения англо-британской идентичности (уходящей корнями еще в кельтскую мифологию далеких морских путешествий или в исторический опыт германских викингов, норманнов), и как вектор развития всей западной цивилизации в целом, которая, встав на путь Модерна, обречена на то, чтобы двигаться в талассократическом ключе, а это значит, послушно следовать за англосаксонским полюсом модернизации (Англией, а позднее США) в военно-стратегическом, ценностном, политическом, экономическом, мировоззренческом и философском смыслах. Геополитика емко описывает в географических и стратегических терминах те процессы глобализации английского влияния (и конкретно, англо-Модерна), о которых мы говорили ранее, используя образ «спирали Локка/Ньютона».

В этом смысле Макиндер и основанная им дисциплина представляют собой квинтэссенцию англо-британской идентичности эпохи Модерна, выраженную в редуцированной, но чрезвычайно выразительной формуле. Морская Империя это не «новый Рим», но «*новый Карфаген*», что предельно ясно видел как сам Макиндер, апологет торгового строя, так и радикальный критик англо-Модерна Герберт Честертон¹.

¹ Честертон Г. К. Вечный Человек // Честертон Г. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. Эссе. СПб.: Амфора, 2000.

С другой стороны, тезисы Макиндера были восприняты и теми, кто исторически занимал позицию цивилизации Суши. Они также построили симметричные геополитические модели, но только положив в основу «точку зрения человека Суши», возможность и даже необходимость которой признавал и сам Макиндер. Так сложилась теллурократическая школа геополитики в России (генерал А. Е. Вандам, русские евразийцы, в частности П. Савицкий, И. И. Дусинский, П. П. Семенов-Тяньшанский и т.д.)¹ и особенно в Германии (К. Хаусхофер, К. Шмитт и т.д.)². Вполне естественно, геополитики Суши были самыми последовательными противниками англосаксонского империализма и выступали за консолидацию всех сил и держав цивилизации Суши (откуда идея русско-германского альянса и концепция оси Берлин – Москва – Токио у К. Хаусхофера).

Сам Макиндер в течение своей жизни неуклонно применял свои теоретические взгляды на практике, служа верой и правдой делу британского империализма в его стремлении к мировому господству. Так, в 1919 году Макиндер был назначен британским Верховным комиссаром на Юге России в разгар Гражданской войны при войсках Деникина². Его задачей было убедить вождей «белого движения» в необходимости после «победы» разделить территории Российской Империи, предоставив независимость новым образованиям — Беларуси, Украине, Южной России, Дагестану (куда по плану Макиндера входил весь Северный Кавказ), Армении, Грузии и Азербайджану. С этим он напрямую связывал оказание военной поддержки белым со стороны Антанты. Макиндер одним из первых английских политиков осознал теллурократический характер режима большевиков и опасность для Англии и Запада в целом их прогерманской ориентации.

После завершения своей миссии в России Макиндер представил доклад Британскому правительству и палате общин, которые, однако, не последовали его рекомендациям. Между Первой и Второй мировыми войнами идеи Макиндера не вызывали в самой Англии и в США большого внимания, тогда как в Германии его оппоненты, в частности генерал К. Хаусхофер и философ К. Шмитт, напротив, активно развивали альтернативную версию *континентальной геополитики* («взгляд с точки зрения человека Суши»). Однако и в этот период Макиндер занимал высокое положение в английском обществе, будучи членом парламента и функционером в Комиссии по мореходству. Ин-

¹ Дутин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2015.

² Blouet Brian W. Sir Halford Mackinder as British high commissioner to South Russia 1919 – 1920 // *Geographical Journal*, 142.1976. P. 228 – 236.

терес к Макинделу снова вспыхнул накануне Второй мировой войны, когда глубина его стратегического анализа стала очевидной. Последняя программная работа Макинделера «Круглая планета и триумф пацифизма»¹ была опубликована в американском журнале «Международные Дела» (Foreign Affairs), являющемся официальным органом CFR. Отныне центр геополитических исследований переместился из Англии в США, и именно эта страна становится отныне *авангардом англосаксонской талассократии*, цивилизации Моря.

Английский историк XX века: триумф искривленной миссии

Краткий обзор британского империализма, его идеологических и организационных структур и геополитического метода создает концептуальный контекст для понимания роли Англии в истории XX века. В этот период англо-Модерн достигает своей кульминации, и «спираль Локка/Ньютона» разворачивается в пространстве всей планеты. В ходе этого глобального успеха английская идентичность тем не менее качественно меняет свои параметры, с одной стороны, сохраняя преемственность идентичности, сформировавшейся в ходе модернизации, начиная с эпохи Просвещения и даже раньше, а с другой — принимая новые формы.

К концу XIX века английский историк кристаллизовался в форме специфического империализма, который обладал несколькими измерениями и сосуществующими друг с другом версиями:

- военно-политическая гегемония Великобритании над Мировым Океаном и контроль над ключевыми позициями во всех частях света, включая контроль над береговой зоной евразийского материка — от Западной Европы до Дальнего Востока — создание Pax Britannica;
- усиление ведущей роли Англии в континентальной Европе, ослабление и устранение противников в лице Австро-Венгрии, Германии и России;
- демонтаж Османской Империи с захватом ключевых позиций в арабском мире;
- продвижение англосаксонских нормативов, институций и ценностей как глобальной правовой и цивилизационной среды;

¹ Mackinder H.J. The round world and the winning of the peace // Foreign Affairs, 21. 1943.

- установление либерализма, парламентаризма и фритредерства как самоочевидных аксиом планетарной политики;
- индустриализация и техническое развитие как неизбежный и единственный способ исторического существования;
- принятие научной картины мира в качестве единственной адекватной и нормативно приемлемой;
- признание индивидуализма, утилитаризма и шотландского «общего смысла» универсальной моделью антропологии и гносеологии;
- движение к единому управлению глобальными территориями и сосредоточение центральной власти в одном центре (столица Имперского Содружества или Мировое Правительство).

Англия в начале XX века была именно сочетанием этих базовых позиций и установок, частично реализованных на практике, а частично остающихся в качестве задания на ближайшую историческую перспективу. В целом эта программа была общей и для консервативных и для прогрессивных кругов Англии, вокруг которой сложился идеологический консенсус. Это было стартовой платформой и дорожной картой для империалистов и расистов всех типов: как классических, так и инновационных.

Ядро установок осталось неизменным, но их толкование различалось. В самом общем виде этот англосаксонский старт XX века можно свести к следующим двум вариантам:

1. *Консервативная версия.* Британская Империя сохранится как историческая данность, будучи, однако, преобразованной в Мировое Содружество (World Commonwealth), куда разные страны и территории войдут в разном статусе — от колоний и доминионов до самостоятельных Государств, разделяющих тем не менее историческую и правовую претензию Великобритании на установление глобальных правил игры в политике, экономике и культуре. Этот проект можно назвать чистой формой Pax Britannica.
2. *Прогрессистская версия.* Исторический опыт Англии выражает в себе передовой опыт всего человечества. Между Англией, англосаксонской расой, Западом и человечеством существует прямая голомология: Англия первой пришла к оптимальной системе ценностей, которую активно развивает и далее, за ней следует англосаксонский мир (Северная Америка, Австралия, колонии), далее идет Западная Европа, а за ней — все остальное человечество. Поэтому Англия отвечает не только за себя

как за национальное Государство, но за Запад и за все человечество. Соответственно, установление Мирового Правительства не должно быть чисто английской инициативой, но воплощать в себе интересы Запада и человечества. Следовательно, распространение либерализма, демократии и рынка в глобальном масштабе и есть финальная цель Англии, исполнение ее исторической миссии, *manifest destiny*.

Эти полюса и являются граничными условиями англо-британского историа XX века, которые были намечены в его начале и о чьих результатах мы можем судить сегодня, оценивая XX век после его завершения. Ретроспективно мы видим, что консервативная версия англобританского имперского расизма не стала доминирующей: в процессе деколонизации Англия в значительной степени утратила (хотя и не полностью) власть над бывшими колониями, и реализация проекта Сесила Родса о воссоздании единства всех колоний (включая бывшие) и доминионов Британии в едином Федеральном Государстве с Парламентом Содружества во главе не реализовалось. Напротив, как национальное Государство Англия с первой четверти XX века начинает терять свое могущество, постепенно сокращая объем своего мирового господства. В смысле прямого политического правления даже вполне лояльные доминионы Австралия и Канада становились все более самостоятельными, бывшие колонии — самые крупные из них Индия, Пакистан и Бангладеш — начинали проводить постепенно все более независимую политику, влияние на экономику Китая сошло на нет, противодействие Австрии, Германии и России в континентальной зоне до конца сломлено не было, даже несмотря на полностью выигрышные для Англии результаты Первой мировой войны и в значительной мере Второй. Экономика Англии перестала быть ведущей в мире, уступив первенство другим державам.

Второй прогрессивный проект также в чистом виде реализован не был. Единой либерально-социалистической системы в духе фабианцев и Г. Уэллса не сложилось. Даже Запад до конца не стал единым пространством гражданского общества с централизованной системой управления. Далеко не все страны мира приняли либерализм в качестве безусловной нормы. А роль самой Англии в продвижении интересов глобального Запада стала к концу XX века весьма скромной.

Несмотря на то что до конца ни консервативный, ни прогрессистский проекты англо-британского модернистского империализма не реализовались, в ходе XX века Англии удалось существенно продвинуться во всех этих направлениях.

В трех принципиальных войнах — Первой мировой, Второй мировой и холодной — Англия неизменно оказывалась в числе победителей. Победа над Вторым Рейхом кайзера Вильгельма II и Австро-Венгрией ликвидировала на два десятилетия серьезного оппонента Англии в Европе, сняла напряжение борьбы за колонии, в которой набиравшая с конца XIX столетия силы Германия намеревалась принять живейшее участие, и создала предпосылки для образования Лиги Наций как прообраза Мирового Правительства. Англия сражалась в Первой мировой за свои цели и этих целей достигла. Однако начало активной и неуправляемой деколонизации существенно ослабило Британскую Империю в 20–30-е годы, что усугубилось экономическим кризисом 1929–1933 годов («Великая депрессия»). Это сделало возможным подъем Германии, которая восстала из пепла, сбросив «оковы Версаля» и снова бросив вызов Англии. Однако успехом Англии было содействие переориентации агрессии Гитлера на Восток, что (как и в случае с Наполеоном) привело к расколу потенциального союза двух сухопутных держав, чем не преминула воспользоваться цивилизация Моря.

В ходе Второй мировой войны Англия снова оказывается в числе победителей после того, как оба ее геополитических конкурента обескровили друг друга в беспрецедентной по накалу и числу жертв бойне. При этом Англия выиграла и идеологически, поскольку национал-социализм Гитлера строился на принципах, строго противоположных английскому империализму (как консервативному, по логике соперничества двух великих держав, так и прогрессивному, в силу отвержения национал-социалистами всех мировоззренческих, политических, экономических и философских основ либерализма). Но снова полноценно воспользоваться плодами победы Англии не удалось в силу того, что после 1945 года распад Империи достиг кульминации, что вылилось в провозглашение независимости Индии и Пакистаном. Это означало конец Британской Империи.

Холодная война между Западом и Востоком и, соответственно, между советским коммунизмом и англосаксонским капитализмом закончилась в 1991 году снова политической и идеологической победой того лагеря, к которому примыкала Англия. Поэтому «конец истории», о котором заговорили многие западные аналитики (в частности, Фрэнсис Фукуяма) в начале 90-х годов XX века и который означал глобальный триумф либерализма в планетарном масштабе, также можно рассматривать как успех англосаксонской идеологии и исторической миссии.

При этом на протяжении всего XX века в политической истории Англии не произошло никаких фундаментальных и резких пере-

мен — ни курса, ни баланса политических сил, ни идеологии, ни экономической стратегии. Этим история Англии данного периода существенно отличается от истории большинства европейских стран. В парламентской Англии правительства лейбористов сменяли собой консерваторов, которые через цикл снова возвращались к власти, но программы и действия и тех и других оставались в рамках эволюционного либерализма, различаясь лишь в нюансах: консерваторы понижали степень социальной защиты населения, а лейбористы, в духе «неспешного» фабианского социализма, повышали. Но даже самые «резкие» действия в этой сфере строились по принципу преемственности и осторожности, так как и прогрессисты, и консерваторы руководствовались принципом «консервативной эволюции».

С 1979 года наступила эра консерваторов, когда премьер-министром Англии была Маргарет Тэтчер, а позднее после нее консерватор Джон Мейджор. Но к этому времени укрепившиеся у власти консерваторы уже существенно отличались от своих прямых предшественников расистских империалистов начала XX века. Их дискурс касался в основном экономических проблем (снижения налогов, приватизация и т.д.), хотя ориентация на лидерство англосаксонского мира сохранилась, получив, однако, иное оформление в атлантизме и политике приоритетного сближения с США в ущерб отношениям с другими странами Европы, несмотря на то что Англия является членом Европейского Союза.

Главным фактором, который следует учитывать, чтобы оценить баланс английской истории в XX веке, на основе поставленных целей и достигнутых результатов, является выход на авансцену мировой истории бывшей английской колонии Англии Соединенных Штатов Америки в качестве самостоятельного и полноценного игрока. Именно этим и объясняется некоторое *искривление* судьбы англо-Модерна в XX веке: нечто принципиальное и теоретически гарантированное участием в победных коалициях и тонко проведенных войнах и реформах ускользнуло у Англии из рук, хотя, казалось бы, было совсем близко, и история человечества податливо следовала за разворачиванием «спирали Локка/Ньютона», подтверждая планы и прогнозы либеральной философии и идеологии.

Дело в том, что США взяли на себя ту роль, которую Британская Империя играла вплоть до первой четверти XX века в мировой истории, геополитике, мировой экономике, идеологии, стратегии и дипломатии. С одной стороны, это и было реализацией широкого проекта англосаксонского империализма. США взяли на себя миссию англосаксонской расы, эстафету глобальной демократии, либерализма, фритредерства и т.д. Геополитически США после

Первой мировой войны заявили себя последовательной глобальной талассократией, поставившей своей целью подчинение Суши Морю через продолжение типичной британской стратегии контроля над береговой зоной Евразии. Большинство английских колоний (за некоторым довольно серьезным исключением — таким как Индия) после «освобождения» превратились в политических, военных и экономических вассалов и клиентов США. США выступили как главный полюс индустриализации, развития финансовой системы, как центр развития высоких технологий и научного прогресса. Масонская и пуританская в своих корнях *идеология США* была прямым выражением англо-Модерна; она была сформулирована и разработана еще в континентальной Англии и лишь за тем пересажена в северо-американские колонии. США полностью взяли на себя эсхатологическую миссию Англию, став обществом, где «британский израилизм» получил широчайшее распространение в форме идей религиозного диспенсациализма. Принципы диспенсациализма, толковавшего Библию через призму эсхатологической избранности протестантских англосаксов, впервые сформулировал проповедник «Плимутских братьев» англо-ирландский теолог Джон Нельсон Дэربي (1800 — 1882), а в США их превратил в одну из самых распространенных и влиятельных деноминаций Сайрус Скофилд (1843 — 1921).

США начинают свое самостоятельное участие в мировой политике в Первую мировую войну, когда Вудро Вильсон формулирует свои знаменитые 14 тезисов, провозглашающие *общечеловеческую миссию США*. Между Первой и Второй мировыми войнами США существенно усиливают свое могущество, частично выкупая у Англии ее колонии и развертывая структуру уже *северо-американской Империи*. Скромное военное участие во Второй мировой войне, но в то же время эффективные ядерные бомбардировки мирных городов Японии и отдаленность американских территорий от основного театра боевых действий снова ставят США в привилегированное положение среди победителей. А уже холодную войну США ведут как абсолютный и признанный лидер всего Запада, как сверхдержава, оставившая далеко позади всех конкурентов, в том числе и саму Англию. Победа в холодной войне делает США центром однополярного мира, в котором Англия занимает второстепенное положение. Тем самым именно США в ходе XX века полностью перехватывают у Англии ее миссию лидера англосаксонской расы, либерализм, цивилизации Моря, «Нового Карфагена», всемирной Империи, прогрессивного промышленного и финансового развитого «человечества» и т.д. Все планы «Общества Избранных», «Круглого стола», фаби-

андцев, расистов и империалистов всех типов и оттенков, сформированные в Англии, *перемещаются в США*. Это и есть английский результат XX века, который и следует рассматривать как главный критерий в оценке того, что удалось воплотить в жизнь из универсалистской программы, сформулированной к началу XX века, а что нет. Если мы переставим местами Англию и США, то увидим, что именно США почти буквально реализовали в XX веке повестку дня британского империализма во всех его версиях — консервативной и прогрессистской. И если победы Англии были относительными, а реализация программы — искривленной, то победы США и воплощение в действительность британской империалистической повестки века были, напротив, прямыми и полными. Все основные пункты в идеологическом смысле были сохранены:

- военно-политическая гегемония США в мировом масштабе достигнута;
- доминация США и атлантизма в Европе — свершившийся факт, включая политическое упразднение Германии как самостоятельного игрока и демонтаж СССР;
- включение Турции в НАТО и контроль над арабским миром через Саудовскую Аравию и другие нефтяные монархии на Ближнем Востоке;
- принятие всем миром абсолютного императива парламентской демократии, рыночной экономики, научного мировоззрения, разделения властей, индивидуалистической антропологии;
- тотальная доминация либерализма в идеологии, философии, международных отношениях, экономике;
- принятие аксиомы технического развития как единственно возможной судьбы;
- признание «американского образа жизни» и американской массовой и информационной культуры в качестве универсальных образцов;
- подготовка к формированию «Нового Мирового Порядка» (о чем говорил президент США Буш-старший в период иракского кризиса 90-х годов) и Мирового Правительства (проброобразом чего являются Бильдерберг, Трехсторонняя комиссия или Давоский форум);
- создание почти во всех странах мира мощного сегмента либеральной элиты, признающей универсализм американской системы ценностей и солидарной с судьбой США и Запада в целом.

Это слово в слово повторяет повестку британского империализма конца XIX — начала XX века, но только *вместо* *Rex Britannica* мы получили *Rex Americana*.

С одной стороны, изменение субъекта не столь принципиально, если учитывать принципиальную однородность англосаксонской цивилизации и единство цивилизационной миссии, уходящей корнями в англо-британскую идентичность. В этом случае можно сказать, что смена субъекта есть *акциденция* движения к апогею могущества цивилизации Моря. Тогда победа Англии будет выглядеть несомненной и убедительной.

Но, с другой стороны, северо-американская цивилизация, хотя и проистекающая из англо-британской, все же качественно от нее отличается. Если Северная Америка — это и Запад, то точно не Европа, и ноологическая структура северо-американского общества и северо-американской культуры требуют особого и тщательного, а главное — отдельного от Европы, рассмотрения¹. Ужас перед американской культурой, который испытывали Джон Рёскин или Оскар Уайльд, да и до сих пор испытывает большинство англичан, весьма показателен.

А в этом случае можно констатировать определенную проблему, которая относится к внутреннему измерению англо-британского *Dasein'a*. До какой степени современные англичане воспринимают триумф США как свой собственный триумф, а *Rex Americana* как прямое продолжение и триумфальное развитие *Rex Britannica*? В этом и состоит *проблема английской истории XX века*. Если мы будем учитывать формальную сторону процессов, магистральную линию становления англо-Модерна и английского империализма, то, скорее всего, проблема решается в пользу успеха и единства англосаксонского мира, откуда вытекает признание за США полномочных и легитимных прав на имперское наследие. Но если мы обратим внимание на «глубинную Англию», — на Англо-Британию кельтских легенд, короля Артура, христианского платонизма, рыцарской этики, трансцендентного субъекта (Уиклифа или Бёркли), утонченного и трагического романтизма (Китс, Уордсворт, Блейк), дендистских парадоксов (Браммел), трагической и солидарной эмпатии (Диккенс), высокого эстетизма (Рёскин, Пейтер, Уайльд) и поиска великой гармонии мира (Шефтсбери), — то ответ будет не столь очевидным. *США — это Англия без корней и второго измерения, огномерная и прямолинейная Англия, Англия без затей*. Если английская идентичность сегодня, в XXI веке, так же прямолинейна, как

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

и американская, то XX век можно считать успехом Британии. Если же дело с английским Dasein'ом обстоит сложнее, то вопрос требует более внимательного рассмотрения.

В любом случае исторический контекст XX века мы наметили, и именно в нем следует располагать философские и культурные феномены, которые мы будем рассматривать в следующих разделах.

Английская позитивность

Альфред Уайтхед: философия процесса

Английская философия XX века представляет собой фундаментальную победу магистральной линии англо-Модерна как финального выражения англо-британской идентичности надо всеми параллельными течениями, представленными различными формами платонизма или герметизма. Практически вся она представляет собой различные версии Логоса Кибелы и строится по классической субъект-объектной топике Нового времени с акцентом на классические для англосаксонской философии эмпиризм и номинализм. В XX веке эти номиналистские и эмпирические тенденции выражаются в английской философии в двух доминирующих направлениях — позитивизм и аналитическая философия, которые, впрочем, не так далеки друг от друга. Также в полном соответствии с типичным для Нового времени подходом главенствующую роль здесь играют математика и логика, напрямую (игнорируя аристотелевский запрет на метабасис) переносимые на мир физических предметов, считающихся в соответствии с нормативами «шотландского общего смысла» (Т. Рейд) безусловно *реальными* (позитивными).

Последним английским философом, который к увлеченности позитивизмом и логико-математическими проблемами добавлял метафизическое измерение, был Альфред Норт Уайтхед¹ (1861 – 1947). Уайтхед на первом этапе выступал как логик и позитивист, будучи учителем и соавтором наиболее показательного английского философа-позитивиста Бертрانا Рассела. В этот период он написал ряд работ, считающихся классикой современного логико-математического метода: в частности, «Трактат об универсальной алгебре»², «Аксиомы проективной геометрии»³, «Аксиомы дескриптивной гео-

¹ *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.

² *Whitehead A. A Treatise on Universal Algebra.* Cambridge: Cambridge University Press, 1898.

³ *Whitehead A. The Axioms of Projective Geometry.* Cambridge: Cambridge University Press, 1906.

метрии»¹, «Принципы математики»² (в соавторстве с Б. Расселом), «Введение в математику»³ и т.д.

Позднее он стал все более интересоваться вопросами религии и метафизики⁴ и построил собственную философскую теорию, в которой сочетались определенные тенденции платонизма и диалектика движения, созвучная витализму А. Бергсона, высоко ценившего Уайтхеда. Уайтхед полностью отвергает «научный материализм», являющийся необходимой предпосылкой классического позитивизма и ньютоновской физики. В этом Уайтхед следует отчасти за открытиями Эйнштейна и его теории относительности. Но при этом он ставит своей целью, отталкиваясь от принципа относительности, построить самостоятельную метафизику, которая объяснила бы физико-математические открытия «новой науки» в более общем контексте. Проблеме относительности Уайтхед посвятил отдельную книгу «Принципы относительности в применении к физической науке»⁵.

Свои философские идеи Уайтхед изложил в главной работе «Процесс и реальность»⁶.

Философию Уайтхеда принято называть «философией процесса» или «философией организма». Она строится на базовом положении: главной категорией следует считать *не сущность* (*οὐσία* Аристотеля), но *отношение* (*προς τί*). Таким образом, первичны не отдельные тела (субстанции), например атомы, частицы, но мир в целом как *единая органическая структура, где главную роль играют отношения и пропорции*. Они же суть динамические величины, связанные с целым. Реальность, по Уайтхеду, состоит *не из объектов, а из «событий»*, которые про-ис-ходят, то есть пребывают в «состоянии про-ис-хождения» (на латыни *pro-cessus*). События связаны между собой в контексте системы, а предметы, в свою очередь, являются ингредиентами событий, входят в них как их составляющие. Со-

¹ Whitehead A. The Axioms of Descriptive Geometry. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

² Whitehead A., Russel B. Principia Mathematica. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1910 – 1913.

³ Whitehead A. An Introduction to Mathematics. London: Williams and Norgate, 1911.

⁴ По мнению ряда исследователей, такой поворот Уайтхеда к метафизике был отчасти следствием влияния его супруги, ревностной ирландской католички, а также его увлеченности английскими романтиками (в частности, Вордсвортом).

⁵ Whitehead A. The Principle of Relativity with Applications to Physical Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

⁶ Whitehead A. Process and Reality. N.Y.: Macmillan, 1929.

бытия имеют преходящую природу, то есть связаны со временем. А предметы, включенные в них, обладают относительным постоянством. На сравнении между собой событий можно прийти, по Уайтхеду, к общей теории объектов.

Наряду с процессом, конституирующим событие, Уайтхед вводит понятие «актуальной окказии» (actual occasion). Он называет «актуальную окказию» комплексной и взаимосвязанной с другими *каплей опыта*. Под опытом он понимает не чувственный опыт Юма, но *фактичность события*, обладающего особой онтологией, не сводимой ни к картезианскому дуализму (субъект/объект), ни к классическому идеализму, ни к материализму, ни к кантианству. Уайтхед полагает, что сама реальность представляет собой целостную систему «актуальных окказий», которые суть события как моменты процесса. Опыт есть форма их *прямого наличия*, но только не субъектного по природе и не материально наличествующего вне субъекта. Опыт есть *простое наличие*, но мыслимое не как наличие субстанции, а как наличие чего-то сбывающегося, «происходящего», «случающегося» (отсюда «окказия», occasion, то есть случай, случающееся). Апелляция к акту (в определении «актуальное») или к организму призваны подчеркнуть деятельную, активную и силовую структуру события. Событие есть сечение действия, но действие в такой онтологии процесса становится не предикатом субстанции, а *заменяет собой субстанцию*. Более того, именно *субстанция становится предикатом действия*.

Разработанная Уайтхедом в поздний период метафизика процесса является надстройкой над его ранними физико-математическими и логическими исследованиями, которые были основаны на принципах классического позитивизма. Но, подобно Гуссерлю и континентальной философии (а также позднему Витгенштейну), Уайтхед заметил целый ряд натяжек, присущих позитивистской ортодоксии, в частности предпосылку «научного материализма» и атомарной структуры вещества. Обращение к метафизике у Уайтхеда служило не для того, чтобы отвергнуть позитивизм, но для того, чтобы сделать его предпосылки более строгими, доказательными и очевидными. Но этот путь фундаментализации строго научного метода привел его, как Гуссерля, Башляра, Бергсона или позднего Витгенштейна, к необычным философским заключениям, требующим радикального пересмотра всей общепринятой научной топики Нового времени. Уайтхед был убежден, что развитие науки невозможно без периодического возвращения к постановке самых базовых вопросов: что такое мир, целое, реальность, бытие? И как все это соотносится с вещью, частью, индивидуумом, сущим? Благодаря такому возвра-

щению к принципам происходит уточнение научной картины мира, и всякий раз предшествующее состояние дел оказывается, как правило, основанным на целом ряде упрощений, аппроксимаций или редукций, поспешно принятых за аксиомы.

В Уайтхеде мы видим весьма несвойственную английской ментальности подозрительность и недоверчивость к общепринятым научным аксиомам, что делает его довольно своеобразной и исключительной фигурой. Но вместе с тем его ранние работы, а также некоторые философские выводы остаются интегральной частью классической для англосаксонской культуры позитивистской традиции.

Джордж Мур: апология позитивной банальности

Английский философ Джордж Эдвард Мур (1873 — 1958) считается основателем аналитической философии, которая, подобно раннему Уайтхеду, основное внимание сосредоточивает на логико-математических структурах мышления и прикладывает эти структуры к физическим объектам, воспринимаемым позитивно. При этом у Мура, как и остальных представителей аналитической философии, в первую очередь у Бертрانا Рассела, отсутствуют даже намеки на метафизическую надстройку, подобную философии процесса Уайтхеда. Мур и Рассел представляют собой магистральную линию английского позитивизма, полностью глухого ко всем формам философского подозрения — и к холизму мира Уайтхеда, и к теориям «языковых игр»¹ позднего Витгенштейна, который, однако, на раннем этапе стоял у истоков аналитической философии вместе с Муром и Расселом.

Философию Мура можно разделить на две относительно самостоятельные части: позитивистскую² и этическую³. В первой он обосновывает познание, существование внешнего мира, дает толкование различий между сознанием и понятиями и т.д. Это, собственно, и становится основой аналитической философии. В этической части он формулирует *этику пользы* (практическую этику), выводимую из интуитивного понятия «добра».

¹ Витгенштейн Л. Голубая и Коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям». Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2008.

² Мур Дж.Э. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1987.

³ Мур Дж.Э. Природа моральной философии. М.: Республика, 1999.

Принципиальным тезисом философии Мура является опровержение двух философских направлений: идеализма (здесь его критика обращена преимущественно к Беркли) и скептицизма (здесь он подразумевает Юма). Уже сама такая постановка вопроса отсылает нас в Шотландию конца XVIII века, где эти темы живо и страстно обсуждались ведущими философами. Весьма показательно что Мур, часто сожалеющий об отсутствии в философии прогресса, аналогичного развитию других наук, сам не находит ничего лучшего, чтобы в споре с Беркли и Юмом обратиться к той же эпохе и заимствовать у Томаса Рейда идею «общего смысла» (*common sense*). Всю свою аргументацию в пользу обоснования объективной реальности внешнего мира Мур строит на повторении аргументации Рейда. Эти тезисы он обобщает в программном тексте «Защита общего смысла» (*A Defence of Common Sense*¹). Доказательства существования внешнего мира у Мура строятся от противного: идеализм и скептицизм обращаются к «философской интуиции», противопоставляемой обычно банальному восприятию, которое, таким образом, ставится под вопрос, проблематизируется и через «подозрение» отвергается. Но эта процедура, по мнению Мура, сама по себе не обоснованна и произвольна, поэтому доверять ей больше, чем прямому опыту, нет никаких причин. Но этот «прямой опыт» может оказаться субъективным. Чтобы избежать этого, надо удостовериться в том, что он соответствует опыту окружающих. Отсюда необходимость проверки опыта (в данном случае *sense*) с помощью коммуникации, языка. Эта процедура через обращение к общему (*common*) подтверждает (или не подтверждает) достоверность этого опыта, делая очевидным тем самым факт, что речь идет не о субъективной галлюцинации, но об «объективной реальности». Известен впечатливший юного Людвиг Витгенштейна «парадокс Мура», сформулированный им в высказывании: «Идет дождь, но я не верю, что идет дождь». В этой формуле Мур показывает, что субъектное восприятие («я не верю, что...») принадлежит одному онтологическому уровню, а объективный процесс (идет дождь) — другому, и что они вполне логически совместимы и не исключают друг друга. При этом онтологическая достоверность «объективного процесса» вытекает не из субъекта (это понятно, так как субъект вполне может «не верить» или «верить»), а из опыта (*sense*), являющегося общим (*common*) для «всех». В отношении понятия «все» Мур стоит на «холистской» позиции, согласно которой «все» (определение *common* в выражении *common sense*) не

¹ Moore G.E. *A Defence of Common Sense* // Muirhead J.H. (ed.). *Contemporary British Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1925. P. 193–223.

складывается из прямой суммы индивидуальных опытов (в основе которых может лежать принцип «верю»/«не верю»), но представляет собой *объективный опыт*, закрепленный в объективности языка и связанных с ним законов логического мышления. Таким образом, он разделяет *субъективного субъекта* и *объективного субъекта*, чья онтология доказывается бытием языка и универсальностью логических законов.

Вся эта цепочка построений, по сути, представляет собой пересказ на новом языке основных положений номинализма, эмпиризма и апологию «шотландского здравого смысла», который стал фундаментальной основой американского мышления, начиная с отцов-основателей США. В философии Мура легко заметить целый ряд прямых параллелей с американским прагматизмом¹. Показательно, что критерий «верю» / «не верю» является базовым понятием в философии Чарльза Пирса. Но в отличие от прагматизма, который в пределе вообще снимает проблему онтологии (как субъекта, так и объекта), ограничиваясь принципом *it works* («это работает» и достаточно), Мур сохраняет типично английскую уверенность в наличии онтологически позитивного субъекта и столь же онтологически позитивного множества объектов внешнего мира. В понятии «общий» в формуле *common sense* Мур видит не отсылку к социологическим конвенциям, консенсусу или «общественному договору» (*social contract*), но прямое выражение логической и онтологической данности позитивного субъекта, лишь проверяющего свою достоверность соотносением с «общим», чтобы окончательно убедиться в своем «здоровье», то есть соответствии онтологической норме субъектности, воплощенной в логике. Точно так же дело обстоит и с внешним миром. Американский прагматизм, особенно в поздних версиях (в частности, У.В.О. Куйан²), теоретически способен допустить любые онтологии внешнего мира, включая самые экстравагантные (например, существование множества параллельных миров и т.д.), тогда как аналитическая философия Мура (и Рассела) строго придерживается тех представлений, которые устойчиво доминируют в европейском (особенно английском) обществе, где экстравагантность допускается, но не приветствуется, то есть является *uncommon*, «не всеобщей», а следовательно, субъективной и даже близкой к *non-sense*. Отсюда вытекает любопытная формула, характеризующую различие английской аналитической фило-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

² Куйан У.В.О. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков. М.: Канон +; РООИ «Реабилитация», 2010.

софии от американского прагматизма. Американские прагматисты не придают понятию «общий» в формуле «общий смысл» особого онтологического статуса. Для плюральной американской культуры, если группа граждан верит, что «идет дождь», тогда как остальные уверены, что нет, ни те, ни другие не могут выступать онтологическим судьей. Прагматизм релятивизирует понятие *common*, сводя его к полной свободе субъективности, которая может быть индивидуальной или групповой, логической или даже иллогичной. В этом суть северо-американской цивилизации, построенной на бегстве англосаксонских пуритан от английского нормативизма, т.е. от государственного и правового закрепления того, что является *common* в *common sense*, а что нет. Английская же аналитическая философия в ее классической версии Мура — Рассела никогда не доходит до такой свободы, как американский прагматизм, будучи свято уверенной в нормативности *common* субъекта и *common* объекта, удостоверенного *common* субъектом через язык, логику, математику, физику и в целом науку.

Точно такое же различие мы видим и в этике Мура. Она также вполне традиционна для англо-Модерна и снова является не чем иным, как пересказом утилитаризма Иеремии Бенгама. По Муру, идея блага — это сам по себе бездоказательный интуитивный концепт, который становится объективным тогда, когда удостоверяется как «общий» (*common*). «Общее благо» (*common good*) не является благом для всех, но благом, которое соответствует интуиции позитивного (общего) субъекта. Так, его онтология удостоверяется в языке (но не в действии). Это Мур называет мета-этикой, из которой вытекают все возможные практические этические системы. Далее, реализация «блага как такового» проявляется через отождествление практического блага с индивидуальной пользой. А отсюда следуют классические выкладки либеральной идеологии, полностью предсказуемые и выводимые напрямую из общего контекста англо-Модерна.

Таким образом, аналитическая философия Мура есть не что иное, как философское и идеологическое обоснование либерализма, причем в его чисто английской позитивной версии (несколько отличной от либерализма американского, основанного в пределе на радикальном прагматизме).

Бертран Рассел: ликвидация риторического

Другой ключевой фигурой в английском позитивизме и аналитической философии был крупнейший английский философ XX века Бертран Рассел (1872 — 1970). Происходивший из фамилии высшей

английской элиты, Рассел был членом Фабианского общества и социалистом. Однако в отличие от других фабианцев, в частности от Герберта Уэллса, он был противником государственного вмешательства в экономику, отстаивая либеральную версию социализма и ставя акцент на индивидуальной свободе, которая не должна быть ничем ограничена. В этом смысле он представляет собой последовательного либерала, доходя до логического конца либерализма, где ставится вопрос о полном упразднении Государства как такового. Поэтому, изначально увлекшись коммунизмом, он перешел позднее на лево-либеральные позиции. После посещения СССР в 1920 году, где он встречался с Лениным, Троцким, Горьким и Блоком, Рассел пересмотрел свои симпатии к большевикам и стал последовательным антикоммунистом¹, хотя и сохранив верность фабианскому курсу и последовательному пацифизму. Рассел был убежденным атеистом и противником любой религии, в первую очередь христианства. Его книга «Почему я не христианин»² является программным текстом современного атеизма. Политической и общественной деятельностью Рассел занимался всю жизнь, вплоть до последних дней. Главным вектором этой деятельности была защита индивидуума и либеральных ценностей против различных типов тоталитаризма — коммунистического, нацистского, а также против милитаризма, в том числе и северо-американского или европейского. Вместе с Эйнштейном Рассел выступил против использования достижений науки для развития оружия массового уничтожения³.

В юности Рассел, будучи учеником Уайтхеда, живо заинтересовался проблемами математической логики и стал соавтором вместе с Уайтхедом фундаментального трехтомного труда «Начала Математики»⁴. В этой области он сделал ряд чрезвычайно важных утверждений, подготовивших его дальнейшую философскую программу. В первую очередь он продемонстрировал, что математика и ее аппарат могут быть сведены к структурам *формальной логики*, которая, таким образом, может выступать как когнитивная структура, обобщающая математику и включающая ее в себя. Логика тем самым, по Расселу, является универсальной моделью всех возможных знаний,

¹ Рассел Б. Практика и теория большевизма: Избр. страницы. М.: Панорама, 1998.

² Рассел Б. Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения. М.: Политиздат, 1987.

³ Рассел Б. Здравый смысл и ядерная война. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959.

⁴ Whitehead A., Russel B. Principia Mathematica. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1910 – 1913.

а математические методы и понятия являются лишь подмножеством универсального логического аппарата. Таким образом, Рассел и его соавтор «Начал Математики» Уайтхейд уточнили соотношение логического и математического и придали формальной логике статус высшего и основополагающего инструмента знания. Но далее их пути постепенно разошлись. Уайтхейд применил логический аппарат к построению философии процесса, а Рассел вместе с Муром двинулись в сторону позитивизма, неореализма и аналитической философии.

Однако между Муром и Расселом также существует определенное различие. Мур строго следует за Томасом Рейдом и *common sense*, сохраняя твердую уверенность в онтологической достоверности двух сторон познания — объектов внешнего мира, с одной стороны, и носителя способности логического мышления — с другой. Рассел же пытается найти то *общее*, что связывает между собой реальный объект и логику. При этом он ставит перед собой задачу категорически избегать обращения и к кантианской трансцендентальности рассудка, и к диалектической системе Гегеля, построив свою собственную философию на достоверности прямого (чисто англосаксонского) опыта, а не выводя ее из более общих аксиоматических предпосылок методом дедукции. Мур также идет этим путем, но останавливается на фиксации симметрии между объектом реальности и логическим моментом. Рассел стремится найти все же нечто первичное для объекта и логики и тем самым обращается к Юму.

Главная идея Рассела, как и Мура, состоит в совершении прямого и радикального метабазиса между логическим и физическим (онтическим), и оба философа убеждены, что этот метабазис возможен и обоснован. Это значит, что множество предметов внешнего мира и процессы, связывающие их между собой, могут и должны быть поставлены в соответствие «предметам» ментального уровня и соответственно ментальным процессам. Поле ментальности управляется законами максимально общей формальной логики. Следовательно, «предметы» мышления суть логические объекты. Мур удовлетворяется открытым параллелизмом и выясняет в своей философии, какие соответствия и операции конгруэнтны и эмпирически обоснованны, какие нет или проблематичны. Линия Мура — одна из линий аналитической философии. Рассел ставит вопрос в несколько иной плоскости. Его главная цель — осуществить метабазис логического на онтическое (физическое) тотальным и совершенным образом. Реальность, которую конституирует Рассел, является одновременно логической и объектной (реальной). Это приводит его к принципу

«нейтрального монизма». Согласно этому принципу, нет двух онтологий субъекта и объекта, но есть одна общая онтология, которая раскрывается в виде двух полей, состоящих из серий «объектов», предикатов и взаимодействий между ними. В одном поле сосредоточены множества ментальности, в другом — реальности. Эти множества в обоих полях устроены аналогичным образом, но при этом процессы в зоне мышления далеко не всегда полностью повторяют процессы в зоне «реальных» объектов. Эти серии могут сходиться, гармонизировать друг с другом, а могут и расходиться: в процессе мышления восприятие внешнего мира вызывает ассоциации с образом или моментом памяти, которым в реальности и в эмпирическом пространстве может ничего не соответствовать. И аналогично, во внешнем мире могут разворачиваться процессы, которые мышление не замечает, неверно (с точки зрения каузальности) интерпретирует или за которыми просто не следует. Но это расхождение двух обобщающих полей не является опровержением единства структуры и онтологической основы обоих. Это и есть, по Расселу, обоснование возможности знания. Теоретически существует такая модель мышления, которая будет строго соответствовать модели реальности. Это и есть наука. И наоборот, определение науки вытекает из прямого и однозначного синхронизирования процессов внутри двух множеств — реального и логического.

«Нейтральный монизм» Рассела приводит его к выдвиганию понятия, центрального для его философии, — *логический атом*. Логический атом не просто зеркальное отражение физического атома, но нечто, что является первичным и общим для обоих полей — реального и ментального. Лишь когда этот логический атом эмпирически задан, от него разбегаются системы отношений, структурно единые, но не всегда синхронизированные, так как этому препятствует несовершенство человеческого мышления, далеко не всегда строго следующего правилам логики и научного метода. Логические атомы, включая их свойства и предикаты, складываются в логические молекулы или, иначе, в атомарные факты. Атомарные факты не являются только онтическими сущностями в поле реального. Они же суть логические факты, и атомарная структура фактов является сама по себе тождественной и единой и для разворачивания в области ментального, и для процессов в области реального. Другое дело, что минимальный факт и составляющие его атомы чрезвычайно трудно выявить в их чистом виде. Так как сразу после момента непосредственного схватывания вещи внешнего мира (это Рассел называет «знакомством» с вещью) в дело вступает опосредованное осмысление опыта или дескриптивное знание,

которое может строиться по относительно автономной логике. Это происходит потому, что логическим конструкциям свойственно замещать собой прямые моменты опыта. Следовательно, чистый опыт восприятия атомарного факта является исключительно сложной научной операцией.

Свое учение он описывал как логический атомизм¹. Это значит, что базовой единицей Рассел считает именно логический атом. Но этот атом (как и у Демокрита) не дает себя в прямом опыте. Прямой опыт — и то последовательно очищенный от надстроек мышления, склонного к рассеиванию внимания по автономным траекториям, — может «познакомить» (acquaintance) человека с фактом, но не с атомом, из которого он состоит. Поэтому первичное в логико-математической онтологии Рассела открывается не непосредственно и интуитивно, но в ходе особого исследования, которое оперирует уже не с вещью, а с истиной вещи, имеющей тем не менее не просто гносеологический, но и онтологический статус. *Истина есть логический атом.*

Здесь Рассел сталкивается с проблемой языка. Он замечает, что обыденная речь строится на постоянных отклонениях от четких структур формальной логики. В принципе на этом и строится все искусство риторики: растягивать и склонять высказывания, обыгрывая их иронически (а ирония является обобщающим тропом всей риторики как таковой) и нарушая тем самым строгие логические секвенции. С этим Рассел, а вслед за ним Людвиг Витгенштейн, строит свою критику классической философии. Он считает ее неадекватной потому, что она постоянно поддается риторике и следует за построениями дескриптивного знания, оперирующего не с очевидностями прямого восприятия (sensibilia), но с косвенными и опосредованными структурами, быстро ускользающими от строгости логического метода. Для того чтобы философия могла стать по-настоящему научной, считают Рассел и Витгенштейн, она должна поменять язык с обыденного (риторического) на язык математики и формальной логики. Все погрешности в философских доктринах, по Расселу, проистекают из того, что философы оперируют с *ῥῆμα*, «речью» (откуда слово «риторика»), а не с *λόγος* (что Рассел трактует как формальную логику). Реальность, по Расселу, есть логико-математическая структура, и точно так же мышление есть логико-математическая структура (нейтральный монизм). Но реальность не знает сбоев, а мышление знает. И типичным сбоем является язык,

¹ *Russel B. The Philosophy of Logical Atomism. Minneapolis, Minnesota: Department of Philosophy, University of Minnesota, 1949.*

а также построенные на его автономизации бесчисленные философские, религиозные и поэтико-литературные системы, которые все Рассел считает аномалией. Только на языке формальной логики можно говорить о реальности в строго научном ключе. Строгая философия, таким образом, требует ликвидации любого языка, кроме логико-математического.

Но при этом важно, что Рассел не считает реальный объект проекцией логики. Равно как не утверждает он и обратного. Логический атом не есть отражение атома физического. Математика и физика происходят из общего корня, и именно это делает науку возможной. А обосновав науку как метод полностью достоверного познания действительности, мы оправдываем и действительность, и познание. Логический атомизм Рассела, таким образом, абсолютизирует физическое как логическое и одновременно низводит логическое до физического. И проделав эту процедуру, он оказывается перед единственной задачей — ликвидацией риторического.

Логический позитивизм Рассела создает особый тип онтологии, который не является ни материализмом, ни идеализмом, но отражает активный наступательный реализм англосаксонского образца, ликвидирующий любую апелляцию к метафизике. Метафизика обнаруживается здесь как риторическая конструкция.

На этом же основана и политическая деятельность Рассела. Он борется против автономных структур языка, оторванных от строгости логико-математического научного удостоверенного опытом суждения. И в поисках логических атомов, которые скрыты в глубине фактов (как молекулярных ассоциаций), он утверждает ценность и достоинство индивидуума (атома социальной системы), защищая его перед лицом Государства, религии, войны и даже общества, по крайней мере, того, которое руководствуется не физико-математическими истинами, но языковыми ассоциациями, как аберрациями мышления.

Наследие Рассела обширно и разнообразно. Он был автором ряда популярных в Англии учебных пособий — в частности «Истории западной философии»¹, представляющей собой интерес с точки зрения понимания идей самого Рассела, но беспрецедентно нелепой и произвольной с точки зрения взвешенной картины. По сути, вся история западной философии, по Расселу, есть история заблуждений, где отпадными исключениями представлены те мотивы, которые так или иначе созвучны взглядам самого Рассела. Кроме того,

¹ *Russel B. A History of Western Philosophy. New York: Simon and Schuster; London: George Allen and Unwin, 1961.*

Рассел написал учебник по теории относительности¹ и атомизму². В 1950 году он получил Нобелевскую премию по литературе.

Альфред Айер: человек, машина и градуальность перцептивного поведения

Линию английской аналитической философии продолжил Альфред Джулс Айер (1910 — 1989), который отталкивался от логического атомизма Рассела и позитивизма Венского кружка. Для Айера было важно максимально строго следовать за основополагающими установками своих предшественников в том, чтобы избежать любого намека на метафизику, то есть на заключения и суждения, не основанные на прямом и «очевидном» опыте. Айер был близок к Расселу и разделял его леволиберальные политические убеждения.

В философии Айер продолжает направление на ликвидацию риторики, постепенно расширяя область того, что квалифицируется как «недостоверное» и «не подтвержденное опытом» с помощью процедур логического позитивизма. Айер, вслед за представителями Венского кружка (в частности, М. Шлик), настаивает на том, что критерием научной истины является «верификация», то есть возможность подтверждения в «объективном» опыте³. При этом структуру «объективного опыта» он трактует на основании позитивистского прочтения Юма. Сам Юм, как мы видели, ставил акцент на чувственном восприятии, уклоняясь от вынесения окончательного суждения о бытии предметов внешнего мира. Айер, принимая сенсуалистский метод Юма, вслед за позитивистами (а также Т. Рейдом и Д. Муром) безоговорочно признает «объективную реальность», но, так же как и Рассел, настаивает на ее логической природе. Поэтому «верификация» высказывания есть его соотнесение с базовой логической структурой реальности.

Верификацию Айер допускает в двух версиях — сильной и слабой. Сильная верификация точно подтверждает высказывание опытом, делая это суждение осмысленным, точнее, «строго осмысленным». Понятие смысла в аналитической философии само по себе сводится к корректной идентификации структуры атомарного фак-

¹ *Russel B.* The ABC of Atoms. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1923.

² *Russel B.* The ABC of Relativity. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1925.

³ Айер А. В защиту эмпиризма // Эпистемология & Философия науки: Научно-теоретический журнал по общей методологии науки, теории познания и когнитивным наукам. М.: Канон +, 2004.

та и следованию за разветвлениями этой структуры. Слабый смысл возникает тогда, когда опыт не подтверждает напрямую суждение, но и не опровергает его, оставляя возможность быть подтвержденным в каких-то определенных, но отсутствующих в данный момент условиях. Третьим типом утверждений являются, по Айеру, бессмысленные суждения, которые не соответствуют и не могут соответствовать никакому опыту, то есть заведомо неверифицируемые. К ним он относит теологию, метафизику, поэзию, а также этику и эстетику. Высказывания этого типа сообщают о том, что не может пройти процедуру верификации: бытие Бога так же недоказуемо, как и его бытие; добавление этической или эстетической оценки ничего не добавляет к знанию о предмете и его логической структуре и т.д. *Все неверифицируемое бессмысленно*, утверждает Айер.

Особое внимание Айер уделял этике, которую, в отличие от Мура, рассматривал как проявление «эмотивизма». Содержание этической оценки состоит в свидетельстве ситуативного эмоционального состояния оценивающего. Только это является позитивным, а сама оценка и ее критерии к эмпирической действительности, а следовательно, к смыслу отношения не имеют.

Чрезвычайно важно толкование Айером явления человека. С его точки зрения, человек представляет собой одну из версий *логических секвенций* наряду с другими. Машина и человек различаются между собой только «типом перцептивного поведения»¹. Это очень важный вывод, который является пределом логического позитивизма, поставившего своей целью освобождение от риторики, то есть языка. Собственно «человеческое» сводится у представителей аналитической философии к *неточной структуре перцепции*. Машина же теоретически могла бы восполнить этот недостаток. Многочисленные ошибки человека, сбой и сдвиги, воплощенные в религии, языке и культуре, хороши только тем, что способны привести общество к осознанию научной истины, заключающейся в обнаружении логических фактов. Но когда эта высота взята, начинается следующая фаза развития: человек осознает недостаточность риторической культуры и переходит к строительству машин и автоматов, в которых логико-математическое начало выражено эксплицитно. И человек и машина способны к перцепции, но на первом этапе перцепция человека тоньше, и он может сам создавать машины. Однако машины не просто его проекция, но и горизонт его преодоления. Если человек в высшем напряжении может только приблизиться к научной системе строго верифицируемых суждений и точно сле-

¹ Ayer A. Language, Truth and Logic. N.Y.: Penguin, 2001. P. 140.

довать за тканью атомарных фактов, то машина, по мере совершенствования, способна на большее. Именно потому, что у нее нет языка, а есть физико-математическая структура, она воплощает в себе лучшее в человеке, представляя собой следующий этап его эволюции. «Нейтральный монизм» Рассела у Айера открывается как *апология машины*, а структуры мышления интерпретируются через биохимические процессы, происходящие в теле. При этом следует помнить, что для аналитических философов само тело не столько материалистично, сколько логично. Поэтому возможность логического мышления является не исключением, но нормой всего эмпирического поля.

Айер доводит ликвидацию риторики до логического конца, утверждая, что даже атеизм является метафизическим утверждением, поскольку говорить о Боге вообще что-либо, даже то, что Его не существует, абсурдно в силу бессмысленности (неверифицируемости) самого понятия. Столь же последовательно отрицает Айер и классическую философию, культуру и этику. При этом важно, что открывающийся горизонт машинного мира не внушает самим аналитическим философам никакого ужаса. Они не воспринимают это как обнаружение нигилизма (как французы) или указание на «сумерки богов» (как немцы). Английский Модерн подходит к такой ситуации по-деловому, не подозревая бездны ни со стороны объекта, ни со стороны субъекта, и будучи вполне уверенным в том, что логико-математическая структура вполне достаточна для обеспечения той минимальной позитивной онтологии, которая необходима для жизни, гуманизма и прогресса.

Показательно, что Айер жестко критиковал позднего Витгенштейна, резко поменявшего во второй половине жизни взгляды на прямо противоположные, перейдя от ранней формулы «логика против риторики» к обратной: «риторика (языковые игры) против логики». Кроме того, Айер категорически отвергал философию Хайдеггера, которой ставил в вину абсолютную неверифицируемость — ни предпосылок, ни извлеченных следствий. Хайдеггер полностью стоял на стороне языка (речи, *рѳма*), тогда как Айер на стороне позитивной логики.

Философия Айера чрезвычайно ярко иллюстрирует логический конец английского историка Нового времени. Англичанин в ходе «консервативного прогресса» совершенно незаметно для самого себя стал превращаться в нечто, отличающееся от машины лишь «типом перцептивного поведения». Индустриализация логически завершилась проектом создания искусственной жизни. И аналитическая философия представляет собой кульминацию этого процесса, так как здесь *грань между машиной и человеком (духовным и ма-*

териальным) окончательно стирается, уступая место автономным логико-фактическим структурам, снова собирающимся в зоне логических фактов, но на сей раз с сознательным ограничением движения мысли в тех направлениях, которые ведут к сериям неверифицируемых суждений. Новое человечество мыслится логическим позитивистам как состоящее из умных и эффективных механизмов, лишенных религии, метафизики, этики и эстетики. Естественный язык заменяется языком формальной логики или машинным языком. Конец человека наступает так мягко и комфортно, что сам человек не успевает этого заметить.

Джон Остин: реванш риторики

Отталкиваясь от Мура, так же как и представители аналитической философии, совершенно в ином направлении стал двигаться философ Джон Лэнгшо Остин¹ (1911 – 1960), один из ведущих представителей «философии обыденного языка» в XX веке. Обращение к обыденному языку сразу же подсказывает, что Остин строил свою теорию в противоположность логическим позитивистам, которые, напротив, настаивали на релятивизации, а то и на упразднении риторического в пользу логико-математического понимания реального. Остин же, со своей стороны, сосредоточивает свое внимание именно на языке, выясняя функционирование его структур, внутренние взаимосвязи и процедуры соотношения с множеством внеязыковых объектов. В этом Остин чрезвычайно близок к позднему Витгенштейну, который после увлечения позитивизмом и аналитической философией, более того, после того как он стал ведущим мыслителем этого направления, наряду с Муром и Расселом, и вдохновителем Венского кружка (М. Шлик, Р. Карнап, К. Гёдель, Х. Хан, Н. Отто, К. Гемпель и т.д.), полностью пересмотрел свои взгляды и пришел к теории «языковых игр», сместив внимание с логоса на рему. Однако Остин настаивал на полной автономности своих идей, отрицая влияние Витгенштейна. Это вполне обоснованно, поскольку проблематизация «логического» и «риторического» лежит в основе всей аналитической философии и к аналогичным Витгенштейну выводам, действительно, вполне можно было прийти, строго следуя за проблемными узлами этого течения англосаксонской мысли XX века. Показательно, что главным оппонентом Остина был Альфред Айер, и философские теории обоих демонстрируют, как, отталкиваясь от общего импульса, представленного Муром и отчасти

¹ Остин Дж.Л. Избранное. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999.

Уайтхедом, можно прийти к двум полярным точкам зрения — экстремальному логическому позитивизму у Айера и чистой философии обыденного языка («ремоцентризму») Остина.

В основе философии Остина лежит базовая модель «шотландского общего смысла», восходящая к Т. Рейду и обновленная Джорджем Муром. Однако Остин толкует *common sense* весьма специфически, интерпретируя *common* в ключе, близком к социологии, утверждая, что структура «общности» отражена в различных уровнях бытового языка, поэтому абстрагирование от стихии этого языка в пользу чистой логики выводит нас как раз за рамки «общего смысла», лишая тем самым философию и науку в целом необходимой строгости. Этот жест Остина типологически тождествен выводу Витгенштейна о прямой связи значения с контекстуальной конкретностью «языковых игр», определяющих структуру соотношения онтологии и гносеологии всякий раз ситуативно, и близок к изначальной мотивации Гуссерля, приведшей его к обширному полю феноменологии, и в частности к тезису о «горизонте» и «жизненном мире». По Остину, *научная строгость достигается не элиминацией риторики, а, напротив, ее тщательным анализом*. Для того чтобы систематизировать методологию такого анализа, Остин разрабатывает теорию речевых актов (*speech acts*). Все поле «речевых актов» и есть территория *ремы* (ῥήμα), пространство «риторического», хотя сам Остин относит риторику (в узком смысле) к одному из классов речевых актов. Он делит все речевые акты на три главных класса:

- локутивный акт;
- иллокутивный акт;
- перлокутивный акт.

Локутивный акт — самый общий тип речевого акта, заключающийся в речевом утверждении (суждении, пожелании, приказании и т.д.) любого рода, предполагающем наличие морфологической структуры и семантического содержания. Остин настаивает на том, что любой локутивный акт надо понимать всегда внутри фактического и ситуативного контекста, который неразрывно и остенсивно связан с этим актом. Любое высказывание, даже строго тождественное, зависит от времени, места и контекста, в которых оно делается и которые неразрывно связаны с его гносеологической и онтологической ценностью, а также с его истинностью или ложностью. Поэтому локутивный акт всегда является партикулярным и касается ограниченного и конкретного множества вещей. Здесь мы видим влияние номинализма и эмпиризма. Суждение о вещах может быть

верным, неверным, истинным, ложным, пожелательным, оценочным и т.д. только в том случае, если эти вещи конкретно представлены в своей взаимосвязи тем или иным образом.

Локутивный акт, по Остину, состоит из трех уровней. Первым и самым общим является фонетический акт (phonetic act), минимальным элементом которого является звук, φωνή. Не всякий звук, однако, является речью, поэтому подмножеством фонетического акта является фатический акт (от греческого глагола φῆμι — говорить), а его минимальным элементом является «фема» φήμη. И наконец, фатический акт, наделенный смыслом, образует ретический акт, а его минимальный элемент — «рема» (ῥήμα).

Иллокутивный акт — это подвид локутивного акта, в котором особенно подчеркивается сила и акцентированность высказывания. Такими иллокутивными актами являются вопрос, приказание, настойчивое утверждение, обещание и т.д. Здесь «рема» получает дополнительный импульс, который выделяет ее из обычного поля локутивных актов, придавая силовой посыл, акцентированность и выделенность.

Перлокутивный акт относится к риторике в узком смысле (в широком смысле риторика покрывает всю область «повседневного языка»). По Остину, такой акт включает в себя влияние произнесенной акцентированной ремы на восприятие окружающих, то есть окрашен предполагаемой или действительной реакцией «второго» участника речевого акта, воспринимающего, слышащего его. Перлокутивность является, в свою очередь, подмножеством иллокутивности. При этом здесь собственно и открывается структура common sense, что обосновывает фундаментальное значение риторического. Речевой акт включает в себя его восприятие, а значит, не только говорящего и само высказывание, но слушающего и воспринимающего это высказывание. Все вместе это и создает поле языка (как ремы, а не логоса).

При этом Остин выделяет особо перформативные высказывания, которые суть речевые действия, оторванные от каких бы то ни было «чувственных массивов» (sensibilia, datum) и которые поэтому не могут быть признаны ни истинными, ни ложными. Тем не менее они имеют смысл (то есть являются рематическими). К числу таких перформативных актов относятся намерения, извинения и т.д. Они имеют смысл и значение, являются именно актами, то есть чем-то действительным, но не имеют остенсивного коррелята.

Теория Остина в целом полностью переворачивает подход логических позитивистов и *выводит логическое из риторического*, как особую и сплошь и рядом некорректно построенную версию серии

речевых актов. Логический позитивизм и теория логических атомов настаивают на существовании момента действительности, не зависящего от ситуации и языкового контекста, то есть от возможной «субъективной» интерпретации, доминирующей в ненаучном обыденном языке (риторике/рематике). Остин отрицает релевантность такой модели (в экстремальной форме представленной у Айера и Венских позитивистов) и, напротив, выводит любое логическое и логико-математическое суждение из конкретной ситуации, где мы можем строго убедиться в наличии обоих параметров — *сommon* и *sense*, неразрывно связанных с конкретной практикой речевых актов, помещенных в столь же определенный и строго фиксируемый «сенситивный» эмпирический контекст. *Не логика проверяет язык, но язык логику*. Обыденный язык, понятый таким образом, становится общим случаем, а язык формальной логики и математики — частным. Соответственно, корректное и вполне позитивное изучение объективной реальности невозможно без тщательного рассмотрения структуры речевых актов, с помощью которых это изучение осуществляется.

Остин не отрицает позитивизма и эмпиризма, он лишь сводит их к конкретным (обязательно локальным!) ситуациям и подчеркивает фактор «общности» (*сommon*) в выражении «общий смысл», выявляя социальную природу мышления¹.

Энтони Гидденс: «третий путь» по-английски

В полной мере социологический подход доминирует в работах современного английского философа Энтони Гидденса. Гидденс окончательно фиксирует *сommon* (в выражении *сommon sense*) как социологическую категорию, продолжая тем самым «риторическую» линию в современной английской мысли. В социологии Гидденс изначально ориентируется на методологический индивидуализм в стиле Макса Вебера (вопреки целостному, холистскому подходу Дюркгейма и всей французской традиции), но позднее в духе фабианского социализма выстраивает леволлиберальную теорию социологии, в которой он ищет «третий путь» между «понимающей» социологией (Вебера) и функционализмом (Дюркгейма)². Точно так же «третий путь» он пытается обосновать в идеологии, сводя в общую схему относительный холизм европейской социал-демократии с ее

¹ Austin J.L. *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

² Гидденс Э. *Социология*. М.: Эдиториал УРСС, 1999.

идеей Welfare state (или *État-Providence*) и классический английский индивидуалистический либерализм с присущей ему минимализацией Государства и подчеркиванием субстанциональности позитивно-индивидуального субъекта¹.

Позитивный субъект социологии Гидденса, являющегося сегодня самым известным и влиятельным английским социологом и мыслителем, суммирует в крайне упрощенной и редуцированной формуле основные силовые линии англо-британской философии. Этот позитивный субъект, взятый Гидденсом как универсальный социологический норматив, представляет собой отчетливо и акцентированно все то, что отличает англосаксонского человека от человека французского или немецкого. Германская антропология, как мы видели², строится на основании апофатического субъекта, выступающего как героическое начало, заведомо ориентированное на преодоление человеческой ограниченности. Последней версией этой открытости является Dasein-философия Хайдеггера. *Германский субъект открыт сверху или изнутри* и созвучен в английской культуре антропологии Уиклифа, Беркли и отчасти романтиков, которая постепенно полностью уступила место победившей индивидуалистической антропологии человека закрытого, рационального и строго фиксированного в своих рамках (Дж. Локк, Т. Рейд, И. Бентам — кульминация в «машинном человеке» Айера). Французская антропология, следуя траектории Орфея, спускающегося в ад, и феи Мелюзины, проникающей из мира смерти в общество живых³, акцентировала в своих итоговых версиях XX века *негативного, нигилистического субъекта* (эксплицитно описанного Сартром, Камю и постмодернистами). При этом в социологии и немецкая (за исключением М. Вебера), и французская школы тяготели к холизму, который либо восполнял трагический нигилизм индивидуума, либо являлся выражением сверхчеловеческой апофатической иерархии.

Английская социология, начало которой положили идеи о трех типах общества А. Фергюсона и социал-дарвинистские концепты Г. Спенсера, у Гидденса приобретает законченный и систематизированный вид, где английский *позитивный субъект* берется в своей принципиальной экзистенциальной версии — как носитель постепенной и сохраняющей преемственность эволюции. Этот субъект не соответствует полностью и строго радикальным выводам, кото-

¹ Giddens A. *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1998.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

рые делает Айер, не просто сводящий человека к машине, но ставящий машину *наг* человеком, равно как и теориям философов языка, отсылающих к социологическому холизму. Позитивный субъект Гидденса не интерпретируется исходя из внешнего мира, чистой субъективности и даже абсолютизированного логического позитивизма аналитической философии. Он остается строго между всеми предельными вариантами интерпретации человека, мира, гносеологии и онтологии, сохраняя неизменной веру в прогресс и развитие, освобождение и могущество научных открытий, но при этом не склонен принимать не одну из крайностей, ясно обозначенных в самых различных версиях более радикальной континентальной европейской философии, доходящих до экстремумов в любой сфере — в онтологии, политологии, социологии, гносеологии и т.д. «Третий путь» Гидденса не является догматическим, он ситуативно всегда занимает «золотую середину» между существующими крайностями, не претендуя на формирование семантических структур и жесткие онтологические аффирмации относительно природы этих крайностей, которые, однако, стремительно и настойчиво оказываются в центре внимания мыслителей Франции и Германии. В этом проявляется типично английский размеренно эволюционный *Dasein*.

С другой стороны, в Гидденсе легко заметить отличие английской нормативной антропологии от американской, кульминацией которой является прагматизм и построенный на нем бихевиоризм. Прагматизм имеет некоторое сходство с утилитаризмом, аналитической философией, логическим позитивизмом, а также с «общим смыслом» Т. Рейда или Дж. Мура. Но различие состоит в том, что прагматизм оставляет область субъекта и объекта целиком и полностью произвольной, обращая внимание только на зону *интеракции* между ними, причем взятую как нечто самостоятельное. Отчасти это напоминает логический атомизм аналитических философов, но при этом прагматисты вообще не выносят никаких суждений относительно природы реальности. Их интересует лишь строго ситуативная действенность той или иной практической техники, того или иного акта, а субъективные и объективные предпосылки этого полностью выносятся за скобки. Субъект прагматизма не негативен и не позитивен, он просто полностью *свободен* и может быть любым. А так как понимание «общего смысла» в американском обществе было изначально гораздо шире английского, то и свобода субъекта быть каким-угодно, кем и чем угодно, несравнимо превышает допустимые рамки английской антропологии и социологии. Точно так же и в отношении объекта: в прагматизме он может быть любым, поэтому между логическим позитивизмом и философией обыденно-

го языка американские прагматисты большой разницы не делают; первое они понимают как конкретное, а не всеобщее, и принимают в той степени, в которой «это работает» (it works!), а второе полностью удовлетворяет их привязкой ремы к локальной ситуативности.

В этом смысле социология Гидденса существенно отличается от американской социологии тем, что у субъекта сохраняется определенная связь с нормативами (всеобщим), что является основой фабианского социализма и стремлением любой ценой сохранить мета-этику. Но в то же время прогрессистский характер английской традиции требует расширения масштаба внутренней свободы, отсюда либертарианская мораль Гидденса и его апелляции к увеличению объема «прав человека». Так, Гидденс параллельно немецкому социологу Ульриху Беку развивает тезис об «обществе риска», в котором проблема безопасности должна быть перенесена с уровня коллективных фигур друг/враг на внутренний уровень: пару друг/враг (и связанные с ней понятия опасности/безопасности) следует понимать внутри одного и того же общества, то есть проблема опасности и безопасности является не политической, а социальной. И далее: так как проекция фигуры врага на другого (пусть и в рамках того же самого общества) является источником апартеида и дегуманизации, то дальнейшим прогрессом гуманизма будет перенесение пары друг/враг с макро- на микроуровень. *Человек есть сам источник своей опасности и залог своей безопасности*¹. В этом случае индивидуум расщепляется на дивидуума и вступает в диалектику это/другое внутри самого себя².

Хотя такой вывод чрезвычайно напоминает топику структурализма и европейского психоанализа, Гидденс отшатывается от европейского (французского) Постмодерна, видя в нем тот экстремум, который несовместим с англобританской стилистикой позитивного субъекта. Даже будучи расколотым на пару друг/враг, английский субъект сохраняет чувство самообладания и уверенность в «здоровом смысле», который, как он надеется, спасет его в любой ситуации.

¹ Giddens A. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.

² Дугин А.Г. *Этносоциология*. М.: Академический проект, 2014.

Империализм, традиция и утопия в английской литературе

Смутное зеркало

Английская литература XX века суммирует основные тенденции английского историала в его финальной стадии модернизации, представляя собой краткую версию опыта исторического бытия Англии от истоков до последних аккордов Модерна. Эта литература далеко не так выразительна, как период английского Возрождения или романтизма, и представляется довольно бледной в сравнении с великими образцами прежних эпох. Яркие неконформистские течения, глубинный символизм и драматическая напряженность отсутствуют в английской литературе XX века, во всех смыслах уступая как прежним эпохам, так и другим европейским культурам. Возможно, причиной этого является прагматический характер англо-Модерна, ориентированный в первую очередь на сферу экономики и геополитики. В любом случае литература не самое яркое и убедительное проявление англо-британского Dasein'a в XX веке. Намного более выпукло и контрастно он проявился в британской рок-музыке и поп-культуре.

Тем не менее в литературе этой эпохи мы видим пусть схематичный, но итог английской истории. Мы рассмотрим лишь несколько авторов, показательных для той или иной стороны англо-британского историала.

Редьярд Киплинг: вдохновенный расизм

Джозеф Редьярд Киплинг¹ (1865 – 1936) является одним из ярчайших певцов и апологетов британского империализма позднего периода. Он был первым англичанином, получившим в 1907 году Нобелевскую премию по литературе. Киплинг родился в Бомбее, и тема колоний и их экзотики стала в его творчестве доминирующей. В юном возрасте Киплинг становится масоном.

¹ Киплинг Р. Рассказы; Стихотворения. Л.: Художественная литература, 1989.

Киплинг посещал Южную Африку, где лично познакомился с Сесилом Родсом и сэром Альфредом Мильнером, с которыми его сближали империализм и радикальный англосаксонский расизм. Позднее он знакомится и тесно сходитя с английским королем Георгом V.

Киплингу принадлежит классическая формула «бремя белого человека», в которой он синтезировал расистское самосознание англичанина колониальной эпохи. Все творчество Киплинга в той или иной степени является многосторонней иллюстрацией этого тезиса, описанного через множество колониальных авантюр, экзотических рассказов, метафорических историй (включая легенды о Маутли), стихов и поэм. Стихотворение «Бремя белого человека» может служить кратким синопсисом и лейтмотивом всей его обширной литературной деятельности.

Бремя белого человека
 Возьми бремя Белого Человека —
 Пошли свое лучшее потомство —
 Обреки своих сынов на ссылку,
 Чтобы они служили нуждам твоих пленни-
 ков;
 Чтобы они обслуживали в тяжелой сбруе
 Дикие и болтающиеся без дела
 Недавно отловленные угрюмые народы,
 Наполовину дьяволы, наполовину младенцы.
 Возьми бремя Белого Человека —
 Чтобы пребывать в терпении,
 Скрывая угрозу ужаса,
 И сдерживать признаки гордости;
 Чтобы открытой и простой речью,
 Изъясненной тысячу раз,
 Искать выгоды для другого,
 И работать для его прибыли.
 Возьми бремя Белого Человека —
 Дикие войны за мир —
 Чтобы наполнить полный рот голоду
 И умолять болезни остановиться;
 И когда твоя цель будет близка,
 И цели во имя других почти достигнуты,
 Смотри, как Лень и языческое Безумие
 Снова сведут твои надежды к ничто.
 Возьми бремя Белого Человека —

The White Man's Burden
 Take up the White Man's burden —
 Send forth the best ye breed —
 Go bind your sons to exile
 To serve your captives' need;
 To wait in heavy harness
 On fluttered folk and wild —
 Your new-caught sullen peoples,
 Half devil and half child.
 Take up the White Man's burden —
 In patience to abide
 To veil the threat of terror
 And check the show of pride;
 By open speech and simple,
 An hundred times made plain,
 To seek another's profit,
 And work another's gain.
 Take up the White Man's burden —
 The savage wars of peace —
 Fill full the mouth of famine
 And bid the sickness cease;
 And when your goal is nearest
 The end for others sought,
 Watch Sloth and heathen Folly
 Bring all your hopes to nought.
 Take up the White Man's burden —
 No tawdry rule of kings,

Не дешевое господство королей,
 Но тряпку слуги и полотера —
 Историю о простейших вещах.
 Двери, в которые ты не должен заходить,
 Дороги, на которые ты не должен вступать,
 Иди и создай их ценой своей жизни,
 И укрась их своими деяниями!
 Возьми бремя Белого Человека —
 И пожни это древнее вознаграждение,
 Проклятие тех, кого ты сделал лучше,
 Ненависть тех, кого ты охранял —
 Вопль хозяев, которых ты увлекал
 (да, медленно!) по пути к свету:
 «Почему ты освободил нас от оков,
 от нашей египетской ночи?»
 Возьми бремя Белого Человека —
 Ты не имеешь права согнуться и помедлить,
 Или громко воззвать к Свободе,
 Чтобы укрыть свою усталость;
 Всем тем, о чем ты кричишь или шепчешь,
 Все тем, чем ты пренебрегаешь или что дела-
 ешь,
 Молчаливые угрюмые народы
 Будут взвешивать твоих Богов и тебя самого.
 Возьми бремя Белого Человека —
 Заканчивай с детством —
 С легко получаемым лавровым венком,
 С легкой не вымученной похвалой.
 Вставай, иди и становись мужчиной сквозь
 все неблагоприятные годы, чтобы обрести
 Ледяные края мудрости, купленной дорогой
 ценой,
 Молчаливое одобрение твоих отцов.

But toil of serf and sweeper —
 The tale of common things.
 The ports ye shall not enter,
 The roads ye shall not tread,
 Go make them with your living,
 And mark them with your dead!
 Take up the White Man's burden —
 And reap his old reward,
 The blame of those ye better,
 The hate of those ye guard —
 The cry of hosts ye humour
 (Ah slowly!) towards the light:
 «Why brought ye us from bondage,
 «Our loved Egyptian night?»
 Take up the White Man's burden —
 Ye dare not stoop to less —
 Nor call too loud on Freedom
 To cloak your weariness;
 By all ye cry or whisper,
 By all ye leave or do,
 The silent sullen peoples
 Shall weigh your Gods and you.
 Take up the White Man's burden —
 Have done with childish days —
 The lightly proffered laurel,
 The easy, ungrudged praise.
 Comes now, to search your manhood
 Through all the thankless years,
 Cold-edged with dear-bought
 wisdom,
 The judgement of your peers.

В этом патетическом тексте воплощена суть английского пони-
 мания Империи. Циничная эксплуатация, работорговля, геноцид
 целых народов, навязывание древним цивилизациям (в частности,
 индийской или китайской) своих далеко не очевидных практик
 и ценностей, безжалостное подавление восстаний за свободу и не-

зависимость вообще не находят своего места в этом самосознании британского империалиста, который — совершенно искренне! — воспринимает свое господство, свою власть и жестокое утверждение своей воли как «служение», «самоуничтожение», «подвиг» во имя недостойных и ничтожных небелых «обезьян» — «наполовину дьяволов, наполовину младенцев».

Киплинг видит в Империи исключительно цивилизационный момент, в ценности которого он ни на мгновение не сомневается. Все, что творит хищный завоеватель на захваченных территориях, представляется ему «великой работой самоотречения» на благо завоеванных и покоренных «дикарей», ленивых и упрямых, которых «белому человеку» (то есть англичанину) приходится упорно силой тащить к «свету», то есть к рациональности, машинному производству, утилитарной этике и либерализму, несмотря на то что «полудьяволы, полумладенцы», очевидно, совершенно этому не рады и ни в коем случае не хотят идти по этому пути. Но, не опуская рук, «героический» эксплуататор снова и снова берется за безнадежное дело — заставляя эксплуатируемых трудиться в его интересах, а заодно прививая им свои собственные привычки и правила, которые, как ему кажется, угрюмые аборигены оценить не способны.

В этом стихотворении Киплинга поражает искреннее возмущение тем, что поработанные народы британских колоний не спешат благодарить колонизаторов за колонизацию, не встречают радостным приветствием их инициативы и смеют сопротивляться и саботировать те проекты, которые нагруженные «непосильным бременем», добровольно взятым на себя, белые люди стремятся во что бы то ни стало осуществить, невзирая на протесты и апатию коренного населения. Киплинг высказывает здесь не свое мнение, но передает сам дух *английской Империи*, выражает ее возмущение и одновременно ее решимость. Весьма показательно, что это стихотворение написано в 1899 году непосредственно накануне XX века. Это означает, что в этот период имперское могущество Британии было еще в полном расцвете, а ее контроль над всеми континентами был прочен и надежен. За спиной было великое имперское прошлое, и столь же великое будущее, казалось, ожидает «белого человека» в его англосаксонском издании впереди. Эту веру Киплинг сохранял до конца жизни, а передачу инициативы США, так же как и Сесил Родс теоретически приветствовал (в версии Вудро Вильсона, которым восхищался), но все же полагал, что ядром англосаксонского империализма будет оставаться именно Британия.

Здесь можно вспомнить анализ Джона М. Хобсона, разбивавшего структуру европейского культурного расизма. То, что у Киплинга

откровенно воплощено в фигуру «белого человека», напрямую связано с Британской Империей и противопоставлено «полудьяволам, полумладенцам», вся энергия, все могущество, вложенные в эту искреннюю колониалистскую аффирмацию, в течение XX века переносятся вначале на США, а затем на обобщенное понятие Запада. При этом после 1945 года расизм из биологического и маркированного цветом кожи превращается в чисто культурное явление, оперирующее с иерархической триадой Адама Фергюсона «цивилизация, варварство, дикость» уже в отрыве от физических черт (фенотипа) тех или иных народов. «Бремя белого человека» превращается в «миссию помощи в развитии», модернизацию, демократизацию и, в конечном итоге, глобализацию. И снова Запад, уже без ссылок на белую расу или Британскую Империю, занимаясь жесткой эксплуатацией стран и обществ Второго и Третьего мира, сетует на неблагодарность, лень, коррумпированность и агрессивность «полудьяволов, полумладенцев», упорно сопротивляющихся благам глобализации, отвергающих универсальность западной системы ценностей и предпочитающих коснеть в своей «египетской ночи». Показательно, что выросший в Индии Киплинг до 30-х годов регулярно использовал в оформлении своих книг символы свастики, означающие в контексте индийской культуры солнечный свет, благу силу и духовные энергии. Но после укрепления позиций в Германии (которую Киплинг ненавидел в целом как сухопутное могущество) национал-социалистов и особенно после их прихода к власти он отказался от этой практики. Точно так же биологический расизм и прямой империализм либерального Запада после 1945 года были стыдливо процензурированы (как Киплинг свои ранние свастики, которыми были украшены его печати и обложки книг), сменив модель формализации с биологической на культурную, экономическую и социальную.

Киплинг, как певец Британской Империи и ярчайший выразитель ее колониального этоса, важен тем, что он зафиксировал эти ценности на последнем этапе их открытой декларации, совершенно не стесняясь в выражении англосаксонского мессианства (практически так же, как Сесил Родс, Макиндер или общество «Круглого Стола» Лайонела Кёртиса), тогда как позднее подобные прямолинейные тезисы были заменены на серию синонимических эвфемизмов. В Киплинге, в его поэзии, его рассказах, повестях и сказках, мы видим, как в зеркале, последний контрастный образ *британской имперской идентичности*, колониального викторианского Dasein'a, полного романтизма, пафоса и усталого обыденного колонизаторского «героизма».

Герберт Уэллс: социология инопланетного вторжения

Об английском писателе и общественном деятеле Герберте Джордже Уэллсе¹ (1866 – 1946) уже шла речь в разделе о Фабианском обществе, чьим активным участником он являлся и чьи основные идеи он изложил в острой и живой манере (отчасти напугав такой определенностью самих фабианцев — особенно самых умеренных из них). Уэллс излагал свои идеи в форме фантастических романов, построенных по принципу утопий, философских и моральных притч. Это типично английская традиция, которой ранее следовали Томас Мор (1478 – 1535), Фрэнсис Бэкон (1561 – 1626) или Роберт Оуэн² (1771 – 1858), а в XX веке кроме Уэллса — Оруэлл, Хаксли, Толкин и т.д. Другой литературной формой, не менее популярной в Англии стали детективные романы (Г. Честертон, К. Дойла и т.д.), в которых под видом занимательных и запутанных расследований преступлений авторы высказывали свои философские и исторические теории. Герберту Уэллсу фантастический метод изложения служит инструментом метафорической критики существующего положения дел в английской действительности и для образного и визуализированного проектирования будущего. Так, в романе «Люди как боги» Уэллс описывает идеальное общество, построенное в параллельном мире, которое называется «планета Утопия». Отсылка к Утопии показывает связь с традицией Т. Мора, так и назвавшего свою идеальную страну, и с Ф. Бэконом и его проектом «Новой Атлантиды». Показательно, что Уэллс, основывающий свое понимание «идеального будущего» на фабианской идеологии, наделяет его практически теми же чертами, что и предшествующие поколения утопистов, начиная с Мора. Эти общественные модели различаются лишь в деталях. Общими остаются доминанция научно-технического прогресса, технократия, строгое регламентирование общественной жизни, социальная справедливость (в разных пропорциях), создание «новой религии», где в центре внимания стояло бы «божественное достоинство» человека. Именно это и выражено в самом названии фантастического романа Уэллса — «Люди как боги»; искоренив социальную несправедливость и хищническую эксплуатацию, человечество способно заменить собой и своим разумом Божество.

¹ Уэллс Г. Собр. соч.: В 15 т. М.: Правда, 1964.

² Оуэн Р. Избр. соч.: В 2 т. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950.

В своих романах Уэллс описывает ряд технических изобретений, которые были неизвестны в его время, но которые появились позднее — как при его жизни, так и после нее. Так, ему принадлежат термины «атомная бомба», «антигравитация», «убивающие лучи» (лазер) и т.д. Он говорил о Второй мировой войне задолго до ее начала (роман «Война в воздухе»), а также описал полет человека на Луну («Первые люди на луне»). Уэллс в романе «Остров доктора Моро» предвосхитил генетические опыты и возможность создания мутантов и человеко-зверей, к чему подходит современная генетика. Эта же тема развивается в романе «Пища богов», где результатом генной инженерии становятся раса гигантов и раса карликов, которые появляются на свет в ходе вышедшего из-под контроля научного эксперимента. Кроме того, ему принадлежит ряд классических приемов, ставших общим местом научной фантастики в целом — «машина времени», «война миров», «невидимый человек», «параллельные миры» и т.д.

Один из самых знаменитых романов Уэллса «Война миров» описывает вторжение на землю агрессивных марсиан, носителей цивилизации, более технически развитой, чем у жителей земли. При этом марсиане показаны в романе как существа с переразвитым мозгом и, соответственно, высокой рациональностью, но с недоразвитым телом. Питаются марсиане (как вампиры) кровью людей, которых используют вместо домашнего скота. В эпоху Уэллса астрономы обстоятельно обсуждали возможность существования жизни и цивилизации на Марсе, а Уэллс обобщил эти научные наблюдения и традиционный астрологический символизм Марса как планеты, связанной с войной и катастрофами, в общем сюжете, ставшем с тех пор чрезвычайно популярным и обыгрываемым многократно в самых разных типах фантастической литературы. Именно Уэллс первым предложил концепцию агрессивного вторжения инопланетян на Землю. Это было не просто художественным вымыслом, но и важнейшим социологическим шагом для обоснования главной идеи Уэллса и всего фабианского движения о необходимости формирования единого Мирового Государства с Мировым Правительством. Традиционное национальное Государство обосновывало свое существование требованиями обеспечения безопасности своих граждан перед лицом возможной угрозы со стороны другого национального Государства. Это и было положено в основание национальной идентичности. Чтобы перейти к Мировому Государству, была необходима легитимация в лице общего для всех земель врага. Таким общим врагом и стали марсиане Уэллса из «Войны миров», обосновывающие своей агрессией необходимость объединения человечества под эги-

дой Мирового Правительства. Таким образом, Уэллс разрабатывал в фантастическом жанре структуру возможных аргументов в пользу глобализации. Тот факт, что в романе Уэллса марсиане высаживаются в графстве Суррей в Британии, подчеркивает, что англосаксонская цивилизация первой столкнется с угрозой инопланетного вторжения, и следовательно, инициативу объединения человечества ей вполне логично взять на себя. Именно так и считали фабианцы и все остальные представители британского империализма.

Джордж Оруэлл: полисемантическая дистопия

Традицию фантастических описаний будущего с акцентом на политические и философские обобщения в английской литературе продолжил Эрик Артур Блэр, писавший под псевдонимом Джордж Оруэлл (1903 – 1950). При этом он стал ярким представителем жанра антиутопии (иначе «дистопии»), основанной на описании не желаемого будущего, а скорее, возможного негативного развития общественных процессов, приводящих в конце концов к созданию ужасающего тоталитарного режима. В этом Оруэлл следует за самим Гербертом Уэллсом, который наряду с утопией («Люди как боги») был автором и первой антиутопии — «Когда спящий проснется», предвосхитившей Оруэлла. При этом сам Оруэлл весьма не любил Уэллса, считая, что Мировое Государство Уэллса чревато установлением диктатуры, а сам Уэллс, в свою очередь, крайне негативно и оскорбительно отзывался об Оруэлле.

Оруэлл был социалистом, принимал участие в Гражданской войне в Испании на стороне республиканцев и противников Франко, но при этом он чрезвычайно разочаровался в советском большевизме, будучи удручен тем обстоятельством, что после всех испытаний Революции и Гражданской войны новый режим оказался прямой тоталитарной диктатурой, а не свободным и справедливым обществом, как задумывалось. Он стал одним из самых последовательных и радикальных критиков СССР, создавая свои антиутопии как мрачные пародии на СССР в сочетании с другим тоталитарным режимом — нацистской Германией, непримиримым врагом которой Оруэлл также считал себя.

В книге «Скотный Двор»¹ Оруэлл описывает грубую пародию на СССР, изображая коммунистический режим, установившийся на ферме животных. То, что социалистическую революцию осуществили животные, демонстрирует классическую для европейских

¹ Оруэлл Дж. 1984. Скотный Двор. М.: АСТ, 2014.

марксистов убежденность в том, что слишком быстрое осуществление революции в обществе, где предпосылки для нее еще исторически не сформировались, ведет к разрушительным катастрофическим результатам — как для самого общества, так и для социализма в целом, дискредитируя саму идею. У Оруэлла среди животных, провозгласивших «полное равенство», обнаружились некоторые животные (свиньи), настаивавшие на том, что они «равнее других», и на этом основании захватившие власть.

Гораздо более серьезным и тонким произведением является антиутопия «1984»¹. В этом романе Оруэлл описывает будущее, в котором на Земле сложились три геополитические Империи — Океания (где и происходят основные события), Евразия и Остазия. В этих «больших пространствах» легко узнать талассократию и теллурократию Х. Макиндера (Океания — морское могущество, Евразия — сухопутное), а Остазия представляет собой Китай или «береговую зону» (Rimland Макиндера). Все эти Империи управляются тоталитарными партийными структурами. Во главе партии Океании находится «внутренняя партия», а ее, в свою очередь, возглавляет «Большой Брат», существование которого как личности может быть мифом, за которым скрывается «внутренняя партия», так как все население видит только его портреты.

Полиция контролирует личную жизнь каждого человека, и особенно элиты, обязанной быть членами партии. «Пролам» (уничжительное от «пролетариат») уделяется меньше внимания в силу их примитивной умственной организации; власть жестко следит только за элитой. Партия контролирует не только действия, но и интимную жизнь своих членов, и даже мысли. Оруэлл иронично описывает «новый язык» (Newspeak), введенный в Океании, где все слова имеют то значение, которое диктуется партией. В обществе царит практика «двоемыслия» (doublethink), то есть всеобщая обязанность мыслить именно так, как в данный момент того требует партия, с готовностью немедленно менять мнение на прямо противоположное. Министерство, занимающееся вопросами войны, называется Министерством Мира; вопросами расследований и наказаний — Министерством Любви; вопросами лживой пропаганды — Министерством Правды и т.д.

Главный герой романа Уинстон Смит и его нелегальная возлюбленная Джулия принимают решение восстать против режима. Они ищут контактов с оппозицией, представителем которой считают О'Брайена, члена «внутренней партии». Однако это оказывается

¹ Оруэлл Дж. 1984. Скотный Двор.

ловушкой, и, в конце концов, героев хватает полиция. С помощью изощренных физических и нравственных пыток Уинстона Смита заставляют отказаться от своих взглядов и признать безусловную правоту системы и Большого Брата. Переломным моментом становится предательство им его любви к Джулии.

Финал романа пессимистичен. «Перевоспитанный» и отпущенный на свободу Уинстон Смит чувствует, что партия сломала его не просто внешне, но и внутренне, изменив его содержание. Он искренне верит отныне в Большого Брата, а не только делает вид.

Хотя сам Оруэлл видит в своей дистопии мрачную карикатуру на СССР и нацистскую Германию, роман может иметь и иные прочтения. В частности, методология внедрения обществом содержательных ментальных структур в индивидуума отражает базовые принципы социологии, и «1984» может служить прекрасной иллюстрацией основных тезисов Э. Дюркгейма. В контексте французской нонконформистской культуры это произведение могло быть проинтерпретировано как подчеркивание нигилистической природы субъекта. Если встать на сторону сакрализации Государства и общественного целого и геополитики, в романе вообще можно увидеть утрированное описание Политического. Судьбу Смита можно рассмотреть как экзистенциальную драму, в той или иной степени отражающую принципиальную несходимость индивидуального и коллективного. Но в английском контексте «1984» прочитывается однозначно, как и задумывал сам Оруэлл — как прямолинейная и язвительная критика тоталитарных (или либеральных) версий социализма.

Олдос Хаксли: кошмар сбывшейся грезы

Другой английский писатель-фантаст, также известный своей версией дистопии Олдос Хаксли (1894 — 1963), видит ужас будущего не как победу социализма в Англии, а, наоборот, как доведение до логических пределов либерального политического устройства. Самым известным произведением Хаксли является роман «О дивный новый мир»¹ (*Brave New World*), действие которого происходит в 2541 году. Общество, которое рисует Хаксли, является не столько тоталитарным, как у Оруэлла, но гедонистическим и максимально рациональным. Оно представляет собой другой — довольно критический — взгляд на классические английские либеральные утопии — от «Новой Атлантиды» до общества, описанного в «Люди как

¹ Хаксли О. О дивный новый мир // Утопия и антиутопия XX века. М.: Прогресс, 1990.

боги» Уэллса. Хаксли, склонявшийся к философии традиционализма и *Sophia Perennis*¹ (позднее он вообще перешел в индуизм), полагает, что прямолинейное развитие капиталистического общества потребления и технического прогресса неминуемо приведет к искусственному воспроизводству людей, генной инженерии и разделению людей на функциональные касты, чьи алгоритмы будут закладываться на стадии искусственного выращивания зародышей.

Все люди в «Дивном новом мире» разделены на функциональные страты — альфа, бета, гамма, дельта и эпсилон. Высшей стратой являются высококвалифицированные специалисты и администраторы. Следующей (бета) — просто специалисты. К гамма-касте и дельта-касте относятся рабочие. А низшие люди — эпсилон — представляют собой звероподобных идиотов. Так как уровень технического развития в обществе достиг высокой стадии, потребность в созидательном труде отпала (всю работу выполняют машины), поэтому труд необходим лишь для того, чтобы чем-то занять население. При всей декларируемой свободе и ориентации на потребление и досуг население «дивного нового мира» отличается полной стандартизацией, а царящие либертарианские нравы воспроизводят тождественные механические стереотипы. Население активно потребляет наркотическое вещество «сома», обеспечивающее гарантированное чувство физической эйфории. Традиционные религии в этом мире отменены в пользу новой религии, основанной на научном прогрессе и рациональном начале, что также соответствует идеям английских утопистов Нового времени, но у Хаксли выглядит довольно зловеще. Традиционных Государств больше нет, все живут в Мировом Государстве (реализация фабианской мечты). Литература, в которой описываются люди иного склада, в частности пьесы Шекспира, запрещены. Обучение происходит во сне (гипнопедия).

В этом обществе изгоями и нонконформистами становятся те, кто каким-то образом сохраняет «атавистические» качества — скромность, стыдливость, чистоту, любовь, сострадание и т.д. Им приходится трудно, и при всей свободе нравов они испытывают на себе давление коллектива как «инакомыслящие».

Для Хаксли этот роман был иллюстрацией негативного отношения к либерализму как доминирующей идеологии в современном мире. При этом в отличие от дистопии Оруэлла предельное отчуждение, по Хаксли, наступает не вследствие установления прямой государственной политической диктатуры, а через возведение в абсолютную норму гедонизма, рынка, научно-технического про-

¹ *Huxley A. The Perennial Philosophy. London: Chatto and Windus, 1946.*

гресса и политических свобод, приводящих к тому же результату, что и прямые формы тоталитаризма. Две дистопии — Оруэлл и Хаксли — могут быть рассмотрены как два полюса возможной негативной футурологии. В первом случае тоталитаризм проистекает из социалистических или национал-социалистических учений, а во втором — из доведенных до предела базовых установок либерализма. Политическая история XX века и особенно падение коммунизма в 1991 году показали, что угроза прямого тоталитаризма, в версии «1984» Оруэлла, практически снята и принадлежит прошлому, тогда как мрачные подозрения Хаксли, напротив, становятся все более реалистичными и, быть может, не столь далекими по времени, как предполагал сам Хаксли. Впрочем, уже в 1958 году в публицистической (а не художественной на сей раз) работе «Возвращение в дивный новый мир»¹ сам Хаксли признал, что все события развиваются гораздо быстрее, чем он рассчитывал, и что наступление «дивного нового мира» может последовать намного раньше. Это обстоятельство имеет особое значение, поскольку дистопия Хаксли представляет собой критическое переосмысление того, что у большинства других английских футурологов выступает, напротив, как утопия, то есть как позитивный идеал и образец, к которому следует стремиться. «Дивный новый мир» есть не что иное, как «Новая Атлантида» Ф. Бэкона или Утопия Т. Мора или Г. Уэллса, увиденные под особым углом зрения, ставшим актуальным по мере того, как реализация этой программы становилась все более вероятной и близкой. Поэтому объектом критики Хаксли является, по сути, сам англо-Модерн в его футурологической проекции.

Джон Толкин: «Черная Страна» теллурукратии

Крупнейшим английским фантастом XX века является Джон Рональд Толкин (1892 — 1973). Мать Толкина в зрелом возрасте приняла католичество и воспитала сына в строгих христианских традициях, что сказалось на мировоззрении этого знаменитого писателя. Христианская этика составляет основу произведений Толкина.

С юности Толкина интересуется филология и древние языки, а также мифологическая литература (в первую очередь древнеанглосаксонская и кельтская), и это определяет его профессиональную карьеру как профессора древних языков. Толкин с товарищами еще на ранних этапах разработал стилизованный «эльфийский» язык, построенный на основании творческой рекомбинации тех лингви-

¹ Huxley A. Brave New World Revisited. London: Chatto & Windus, 1959.

стических и лексических массивов, которые они изучали в силу профессиональной деятельности.

Толкин создал целый цикл связанных между собой романов, повестей и рассказов, чье действие разворачивается в вымышленной стране, отчасти напоминающей по основным деталям и символам северо-европейские (кельто-германские) легенды, а с другой стороны, отражающей иносказательно политические процессы, разворачивающиеся в Европе XX века¹. Сам Толкин не ставил перед собой задачу стать профессиональным писателем, но его книги получили огромное признание публики на всех континентах. При этом дети и подростки видели в книгах Толкина увлекательные и обаятельные сказки, захватывающие приключения и острый сюжет, а интеллектуалы расшифровывали прозрачно заложенные в тексте политические и социальные намеки и ассоциации. Совокупность книг, посвященных творчески созданной самим Толкиным мифологии, он назвал «Легендариум».

События в цикле Толкина происходят в стране Средиземье (Middle-earth), что сразу же отсылает нас к классическому древнескандинавскому мифу о Мидгарде, «Срединном Городе», под которым древние германцы понимали все известные им территории.

Толкин дает набросок своей оригинальной «теологии», отчасти напоминающей мифы Уильяма Блейка. Верховным творцом видимого мира является, по Толкину, Эру Илуватар. В слове *Iluvatar* можно распознать *Ilu* — семитское название Бога или Верховного Бога (откуда древнефиникийское *Ил*, библейское *Элохим* и арабское *Аллах*) и старогерманское *Vater* — «отец». Но сам Толкин указывает, что это термин «эльфийского» языка. Эру Илуватар создает группу Айну, которые являются выражениями его мысли и его мощи. Айну описаны в «теологии» Средиземья как платоновские идеи и одновременно архангелы, творящие музыку сфер, из которой создан мир. Часть Айну вступили в музыку, породив стихии мира (этот сюжет явно созвучен Зоа Блейка). Кроме архангелов-Айну существуют ангелы-Майа. Разделение Айну на тех, кто остался с Илуватаром, и тех, кто вступил в сотворенный мир, по Толкину, должны в «конце времен» снова соединиться, что он описывает поэтически как второй момент исполнения музыки сфер. Генезис мира симметрично сходится с его эсхатологией.

В духе христианской ангелологии Толкин называет одного из Айну (идей-архангелов), выступивших в мир стихий, «павшим». Дьявола в мире Толкина зовут Мелькор (или Моргот).

¹ Толкин Дж.Р. Собр. соч.: В 4 т. Тула: Филин, 1994.

Населением Средиземья являются эльфы (духи), люди, гномы, хоббиты, энты (существа-деревья), а также орки (гоблины) и тролли. Орки-гоблины и тролли подчиняются темным силам, Мелькорту и тем, кто исповедует его культ — Саурону (одному из ангелов-Майа) и Саруману. Оплотом темных могуществ, по Толкину, является «Черная Страна» на Востоке Средиземья, столицей которой является «Мордор». Это тоже устойчивая черта древнегерманской сакральной географии: на Востоке располагалось царство великанов-йотунов, с которыми потомки богов-асов, люди, должны будут вступить в финальную битву в «конце истории». В более приближенных к XX веку терминах «Мордор» и темные силы (Мелькорт, Саурон, Саруман и т.д.) соответствуют «цивилизации Суши», включающей в себя Германию и СССР, противостоящие «либеральному» и «прогрессивному» Западу. Точно так же орки, составляющие основу армии Саурана и Сарумана, напоминают, с одной стороны, инеистых великанов древнескандинавского фольклора, а с другой — «полудьяволов, полудетей» из расхожего имажинэра британского империализма (Р. Киплинг).

Артур Конан Дойл: прогрессивная «империя мертвых»

Английская литература XX века (если исключить из нее англоязычных ирландских писателей, которые мы рассмотрим в другом месте) ярче всего представлена в двух направлениях: в фантастике и в детективах. И в этих жанрах у англичан нет равных. Считается, что первый детектив — «Лунный камень» (1868) — был написан английским писателем Уилки Коллинзом (1824 — 1889). В США начало этому стилю положил черный романтик Эдгар Алан По.

Одним из крупнейших классиков детективного жанра был сэр Артур Конан Дойл¹ (1859 — 1930), выходец из семьи ирландских католиков, но родившийся в Шотландии в Эдинбурге. Конан Дойл осознавал свою идентичность кельтской, отсюда и его глубинные симпатии к Жанне Д'Арк и французской культуре в целом. Тем не менее Конан Дойл писал исключительно на английском языке и как писатель был известен в первую очередь в Англии. Конан Дойл совмещал в себе последовательный англосаксонский патриотизм, что сближало его с Киплингом, и столь же последовательную социальную критику изъянов юридической и политической системы Англии, усовершенствовать которую он стремился всеми средствами. Однако критика жестких сторон бельгийского колониализма, с чем

¹ Дойл Артур Конан. Собр. соч.: В 13 т. М.: Наташа, 1995.

Конан Дойл столкнулся в Конго, несколько отдалила от него последовательного империалиста Киплинга, который был готов закрывать глаза на зверства бельгийцев, так как англичане вели себя в колониях не лучше. Социальный протест, в целом созвучный критике фабианца Г. Уэллса или ирландского марксиста Б. Шоу, не доходил у Конан Дойла до радикальных выводов об исчерпанности возможностей «национального Государства, подлежащего ликвидации», что вызывало полемику и с левыми. Все это ставило Конан Дойла в особую позицию, не совпадающую ни с правоконсервативным лагерем, ни с левопрогрессистским.

В 1887 году он был посвящен в масонскую ложу Феникс.

Во время Первой мировой войны Конан Дойл занимает крайне германофобскую позицию, описывая немцев как «расово неполноценное» общество и призывая отказаться от христианского отношения к врагу. Конан Дойл заведомо оправдывает любой эксцесс английских военных и диспропорционально демонизирует аналогичные поступки немцев. На фронтах Первой мировой войны Конан Дойл потерял своего сына и двух племянников, а самого его, записавшегося в добровольцы в первые дни войны, не взяли туда по состоянию здоровья.

Творчество Конан Дойла включало в себя различные стили: романтизм (ранние рассказы), социальную прозу (под влиянием Диккенса — «Торговый дом Гердлстон»), исторические романы (например, «Приключения Михея Кларка» о неудачной попытке голландским герцогом Монмутом свергнуть Якова II или «Белый Отряд» об отрядах добровольцев в Столетней войне), военные хроники (книга «Англо-бурская война» 1902 года, в которой он сам принимал участие и которую описывал в патриотических и британско-империалистических тонах), научную фантастику (романы «Затерянный мир» и «Отравленный пояс», героем которых выступает профессор Челенджер) и, конечно же, детективные рассказы, романы и повести, где участвует персонаж частного сыщика Шерлока Холмса, сделавший Конан Дойла всемирно известным писателем. Впервые Шерлок Холмс появляется в романе «Этюд в багровых тонах» в 1887 году и с тех пор становится самым популярным его героем в глазах читателей. Шерлок Холмс участвует еще в трех романах автора «Знак четырех», «Собака Баскервилей» и «Долина ужаса» и во множестве рассказов.

Сюжеты детективных историй, которые расследует Шерлок Холмс, часто затрагивают не просто бытовые драмы, но и серьезные политические и дипломатические интриги, подчас — секты и оккультные общества. Так, в романе «Тайна Клумбера» речь идет о посмертной мести буддистских монахов.

Увлекаясь различными оккультными практиками, Конан Дойл останавливается на спиритизме, радикальным апологетом, которого он становится во второй половине жизни, оставив литературную деятельность и полностью сосредоточившись на продвижении новой религии — спиритизма¹.

Спиритизм оказывается в центре фантастического романа Конан Дойла «Страна Туманов», в которой действует герой предыдущих книг профессор Челленджер, но вся история выстраивается на сей раз вокруг медиума, общающегося с мертвыми.

Конан Дойл активно содействует организации разрозненных групп английских спиритов в отдельную Спиритическую церковь, которую он видит как религиозный, а также социальный и даже политический институт, призванный заменить собой «отжившее» (с его точки зрения) христианство. На спиритическом конгрессе в Лондоне в 1928 году он заявлял:

От своего имени я написал главам некоторых политических групп в Англии и сказал им, что если все это не прекратится к полному нашему удовлетворению, то я сделаю и невозможное для того, чтобы добиться восстановления справедливости. Если то будет нужно, я публично представлю перед какой угодно партией, которая вздумает творить над нами суд. (Аплодисменты.) У нас пятьсот церквей в Англии, из которых четыреста объединены внутри Лондонского спиритического Альянса, а остальные сто — независимы. Пятьсот церквей! Мы сможем преобразовать каждую из них в политический центр, мы прекрасным образом организованы, и я не знаю никакой другой группы, которая была бы способна объявить забастовку лучше, чем то можем сделать мы. (Аплодисменты.) Я уверяю вас, что если только вы пожелаете это осуществить, вы добьетесь отмены преследующего нас законодательства. (Смех и аплодисменты.)²

Основы своих спиритических взглядов Конан Дойл излагает в тексте «Новое Откровение»³, искренне полагая, что участвует в процессе духовной Реформации современного общества, которо-

¹ Головин Е. Артур Конан Дойл и спиритуализм // Элементы. Евразийское обозрение. 1997. № 8.

² Doyle Arthur C. Closing Speech // Compte rendu du Congres spirite international de 1928. Paris: Jean Meyer edit., 1929.

³ Doyle Arthur C. The New Revelation. N.Y.: George H. Doran Company, 1918.

му отныне следует перейти к новой ступени. В этом тексте он обосновывает три главные идеи, почему спиритизм и общение с духами мертвых должны быть приняты в качестве «новой религии» в мировом масштабе:

- спиритизм через опытное доказательство существования души после смерти способен бороться с материализмом, захлестнувшим современный мир, тогда как традиционные религии, и в частности христианство, с этой задачей совершенно не справляются;
- вселяет надежду на улучшение положения души после смерти и отвергает мифы об «аде» и «посмертных мытарствах», а также наглядно демонстрирует, что души всех людей, независимо от религии, оказываются в одинаковом положении после смерти, следовательно, спиритизм может стать «всемирной религией» и тем самым объединить человечество;
- спиритизм примиряет религию и науку, так как основан целиком на эмпирическом научном методе верификации и прямого опыта, а не на «мистических» и «поэтических» грезах.

Эти принципы спиритизма, провозглашенные Конан Дойлем как основа новой религии, соответствуют в целом прогрессистской мысли, однако, в ее экстравагантной и относительно маргинальной версии. Французский традиционалист Рене Генон рассматривает феномен спиритизма не как антитезу «современному миру», Модерну, но как его продолжение, развивающееся в направлении создания «великой пародии», что в той или иной степени соответствует Постмодерну¹. Если принять это объяснение, то увлечение Конан Дойлем спиритизмом, проявившееся особенно ярко после Первой мировой войны, можно рассматривать как *поиск англо-Модерном новых путей для реализации своей мировой миссии*. Если прямой империализм Великобритании испытывает серьезные трудности, то наиболее внимательные носители английской идентичности ищут новые территории, пространства для продолжения своей цивилизационной экспансии. Х. Макиндер видит это в переносе геополитической инициативы Морского Могущества в США. Фабианец Г. Уэллс предлагает активнее работать над созданием «Мирового Правительства». Логический позитивист Б. Рассел выстраивает особую логическую онтологию, претендующую на универсальность и замену собой прежней метафизики и философии. А знаменитый писатель

¹ Guénon R. L'Erreur spirite. P.: Éditions Traditionnelles, 1977.

Конан Дойл призывает обратиться к миру мертвых как к новой площадке для продолжения духовного развития. При этом Конан Дойл отстаивает свои позиции в прямой и подчас жесткой полемике и с Киплингом, и с Расселом, и с Уэллсом. При всем различии этих избираемых стратегий в них есть нечто общее: упорная воля воплотить историческую миссию англосаксов в глобальную планетарную инициативу, выходящую за рамки необратимо разрушающейся Империи. Если Империю невозможно более поддерживать напрямую, то надо искать выход в новые измерения — либо социалистические, либо геополитические, либо спиритистские (как у Конан Дойла). Мир мертвецов, вступающих в контакт с медиумами в рамках Спиритской церкви, к чему призывал Конан Дойл, образует, в свою очередь, «Потустороннюю Империю», законом которой, уточняет Конан Дойл, является постоянный прогресс.

Гилберт Честертон: вечная молния веры

Другой мастер детективных историй и философ Гилберт Кит Честертон¹ (1874 — 1936) в отличие от Конан Дойла строго и до конца придерживался христианской традиции. Честертон начал с мистических теорий, затем обратился к христианству в его англиканской форме, а позднее, с 1922 года, утвердился в католической вере. Близким другом Честертонна, во многом способствовавшим его переходу в католичество, был писатель и историк Хилэр Беллок (1870 — 1953), с которым Честертон разделял также многие политические воззрения.

Честертон на протяжении всей своей жизни и литературной деятельности последовательно проводил апологию христианского мировоззрения в консервативно-традиционалистских формах, будучи радикальным противником современного мира и особенно англо-Модерна. Показательно, что главным героем его чрезвычайно популярных у широкой публики детективных историй является католический священник «патер Браун», воплощающий в себе высочайший и утонченный интеллект, моральную строгость и чувство ироничного отношения к жизни. Основным методом «патера Брауна» состоит в том, чтобы вжиться во внутренний мир преступника. Тем самым Честертон подчеркивает смирение и сострадание, которое движет благородным христианским детективом, воспринимающим преступника не как того, кого следует найти и покарать, но кого необходимо прежде всего понять и постараться обратить на

¹ Честертон Г.К. Собр. соч.: В 5 т. СПб.: Амфора, 2007.

истинный путь. Пять сборников рассказов, посвященные «патеру Брауну», можно с одинаковым успехом читать как увлекательные детективные истории и как изящные миниатюры католического экзистенциализма.

Честертон при всей его популярности занимал мировоззренческие позиции, почти полностью противоположные тем тенденциям, которые доминировали в английском обществе его эпохи. Он утверждал и защищал то, что все вокруг него отрицали и отвергали. В философском поле Честертон был яростным противником «общего смысла» (*common sense*), атакуя этот базовый для англо-Модерна концепт с двух сторон: показывая, во-первых, что термин «общий» (*common*), на котором постоянно играют модернисты, является всегда относительным, а часто даже миноритарным и эксклюзивным (для этого он предложил использовать симметричный термин *uncommon sense*, дословно, «необщий смысл», «нездоровый распад»), а во-вторых, отрицая, что множество проходящих под «очевидностями общего смысла» утверждений вообще являются действительно осмысленными, поскольку представляют собой *common nonsense*, то «общую бессмысленность». Тем самым он фундаментально выбивал из английской и отчасти протестантско-шотландской традиции «позитивного субъекта» сразу обе опоры: обращая внимание на социологический релятивизм понятия «общий» и требуя более строго разбирательства в отношении «смысла», на который указывают. В этом, возможно, сказался его опыт в детективной литературе, так как сюжет требовал постоянной ревизии событий, действий и поведенческих механизмов (как преступников, так и следователей), а также эмпатии и компаративного анализа между правом и моралью, в чем, собственно, и состоит идея объединить в одной фигуре следователя и священника («патер Браун»). Таким образом, обращение к *common sense* в качестве обоснования какой бы то ни было онтологии, метафизики и даже научности, по Честертону, совершенно произвольно и некорректно, а философии на этом основании возвести заведомо невозможно. Если вспомнить, что именно на этом был построен английский позитивизм (особенно Дж. Мура), легко себе представить, насколько далеки были последствия такой критики Честертонна, противопоставлявшего себя подобными взглядами основной массе представителей британского научного сообщества.

Честертон считает, что «здравым смыслом» в самом правильном толковании можно считать лишь спасительные и сверхрациональные парадоксы христианства («для иудеев соблазн, для эллинов же безумие», по выражению св. ап. Павла).

Душа христианского мира, порожденная немислимым Христом, — здравый смысл. Мы не смеем взглянуть на Его Лик, но мы видим Его плоды и по плодам Его узнаем Его.

А плоды эти — весомые, и плодородие — не только метафора, и нигде в этом печальном мире нет таких счастливых мальчишек, взобравшихся на яблоню, и таких свободных мужчин, поющих на виноградниках, как у нас, в ослепительном свете вечной молнии...¹

Политические взгляды Честертона и близкого к нему Х. Беллока также были как минимум экстравагантны в английском контексте. Честертон полностью отвергал капитализм, фритредерство, банки, процентный рост, то есть все содержание либеральной теории в экономике и политике. Казалось бы, это должно было бы сблизить его с социалистами и фабианцами (и действительно, он поддерживал довольно тесные связи с ирландским фабианцем Бернардом Шоу). Но на самом деле Честертон выступает и против социализма, особенно в его догматической версии, тем самым оказываясь в оппозиции и английским левым. Вместо капитализма и социализма Честертон выдвигает идею «третьего пути», которую он отождествляет с дистрибутизмом, теорией, разработанной в XIX веке экономистами-католиками на основании некоторых энциклик Пап Льва XIII и Пия XI. Согласно этой теории, частная собственность как институт должна быть сохранена, а средства производства должны быть равномерно распределены (дистрибуированы — отсюда дистрибутизм) между максимально широкими группами граждан вместо того, чтобы находиться в руках Государства (этатизм), крупной буржуазии (олигархия) или корпорации (корпоратократия). «Третий путь» Честертон, таким образом, продолжал линию Джона Рёскина и его «готического социализма», что для контекста XX века в Англии было чрезвычайно необычным и радикальным поступком, требующим огромной смелости.

Свои политические идеи Честертон суммирует в книге «Что же не так с миром?»², где он последовательно выявляет причину упадка Запада и предлагает альтернативные решения.

В первую очередь Честертон утверждает, что современный человек потерял дом, стал «бездомным». Английское слово *home* означает не столько дом как строение, сколько родину (малую родину).

¹ Честертон Г. К. Вечный Человек // Честертон Г. К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. С. 208.

² Chesterton G.K. What's Wrong With The World. London: Cassell and Company, 1910.

Дом — это то место, куда человек рано или поздно возвращается. Став бездомным, человек утрачивает свою неизменную ось, свою сущность, которая есть его место в бытии. Покинув «дом» и забыв о нем, культура Модерна отправилась в поход, в котором постепенно забыла и свое «я», и свои истоки, и даже конечную цель движения. «Практический смысл» застал собой все более существенные перспективы. Отсюда вывод Честертон: нам необходим непрактический человек (An Unpractical Man). Так, «непрактический человек» не боится прошлого, но спокойно и мужественно достраивает своими личными усилиями неоконченный храм христианской культуры. И в этом он находится в полной оппозиции прогрессистам — как либеральным, так и социалистическим, которые меряют все «практической» мерой. Быть «непрактическим» значит бросать вызов самому духу современности; и это не недостаток, а сознательный революционный акт активного консерватора.

Далее Честертон подвергает жесточайшей критике сам принцип империализма, который был основой британского консенсуса до середины XX века. Честертон один из разделов книги «Что же не так с миром?» называет «Империализм или заблуждение относительно мужчины» (Imperialism or the mistake about man). Это можно было бы перевести и как «заблуждение относительно человека», но следующий раздел называется «Феминизм или заблуждение относительно женщины» (Feminism or mistake about woman), что подчеркивает гендерную симметрию. Строительство Империи ради материальных и эгоистических интересов является подменной истинно героического духа, которая мобилизует лучших людей общества жертвовать собой во имя меркантильных интересов олигархических элит. Тем самым, утверждает Честертон, растрачивается и обращается не в то русло драгоценная энергия мужского начала. Особенно он критикует социал-дарвинистские концепции Г. Спенсера или Сесила Родса, а также евгенику, чрезвычайно популярную в тот период в Англии.

Феминизм есть заблуждение в понимании женской природы, настаивает Честертон. Женщинам надо давать не права, равные с мужчинами, а особые привилегии, соответствующие тем особенностям, которые воплощает в себе женский архетип — уютные дома, доступ к культуре, воспитание, поддержку и гарантии. А отнюдь не желательность участия женщин в жестокой эгоистической борьбе за выживание, которой заняты современные мужчины. Честертон иронично замечает, что те, кто придумали феминизм, видимо, очень не любят женщин, то есть те их черты, которые традиционно считаются женскими.

Далее Честертон жестко критикует английское образование, построенное на кальвинистской доктрине Предназначения, изгоняющей сакральное понимание действий и жестов. Это отражено в четвертом разделе той же книги «Образование, или Что не так с детьми». Настоящее образование может быть только духовным и основанным на культивации в юности ценности вечного.

Честертон заключает, что в современной Англии обе парламентские партии, и тори и виги, на самом деле полностью солидарны между собой в том, чтобы делать как раз «не то» (что надо), но только идут к этому «не тому» разными путями. Следовательно, альтернативу Англии следует искать в каком-то ином направлении — в прошлом или в будущем, но *точно не в настоящем*.

Честертон написал ряд серьезных трудов о классиках католической мысли Фоме Аквинском, Франциске Ассизском и т.д., а также о собственном духовном становлении («Ортодоксия»¹).

Наиболее фундаментальным философским и богословским трудом Честертона является «Вечный Человек» (Everlasting Man — дословно, «Вечно делящийся человек»), где он излагает свою версию Всемирной истории — от глубокой древности, через ключевой момент борьбы Рима против Карфагена до Средневековья и настоящего времени, где торговая аморальная цивилизация Карфагена берет реванш над героическим Римом, лучшие ценности которого были подхвачены и очищены христианской культурой.

Те тенденции, с которыми мы сталкиваемся в Модерне, по Честертону, уже существовали в европейской культуре в эпоху заката язычества — накануне появления христианства. Он пишет:

Атеизм стал действительно возможен в то ненормальное время; ведь атеизм — ненормален. Он не только противоречит догме. Он противоречит подсознательному чувству — ощущению, что мир что-то да значит и куда-то идет. Лукреций, первый поборник эволюции, заменил эволюцией Бога, открыл глазам людей беспорядочный танец атомов, доказывающий, по его мнению, что Вселенная есть хаос².

Ненормальность атеизма и атомизма суть признаки духовной болезни общества, повторяющейся через определенные циклы. Они

¹ Честертон Г.К. Ортодоксия // Честертон Г.К. Вечный Человек. М.: Политиздат, 1991.

² Честертон Г.К. Вечный Человек // Честертон Г.К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. С. 127.

всегда возможны, но начинают застилать глаза большинству лишь в определенные эпохи. Прошлое христианства, считает Честертон, скрывает от нас его вечное измерение. То, что ушло в небытие и оставило нам двусмысленный привкус весьма сомнительного баланса между человеческим и по-настоящему божественным, решается не ретроспективно и не через банальный пессимизм. Человек, по Честертону, вечен. Точно так же вечны его темные и светлые стороны. Самая же светлая его сторона принадлежит не ему, а его Спасителю, которого мы должны обрести в самой темной точке владычества Нового Карфагена.

Питер Акройд: последний писатель Англии

Современный английский писатель Питер Акройд интересен прежде всего тем, что своими детализированными и изящными романами он старается построить исторический Англию через то, что он называет «биографией города». Этим городом у Акройда выступает Лондон. Он сам становится героем ряда книг Акройда — «Большой пожар в Лондоне»¹, «Агнцы Лондона»², «Лондон Диккенса: имажинативное видение»³, «Лондон: биография»⁴, «Темза: сакральная река»⁵ и «Подземный Лондон»⁶. Кроме того, в определенной мере Лондон выступает как самостоятельный и многомерный персонаж в произведениях других жанров, где в центре внимания находятся те или иные исторические личности.

Акройд, по его словам, более всего был впечатлен визионерской метафизикой Англии Уильяма Блейка, который стал для него метафизическим путеводителем по английской истории. Акройд, вслед за Блейком, полагает, что истинная история может быть только *воображаемой*, так как именно человеческое воображение (как божественная сила) позволяет нам расшифровать смыслы тяжелых материальных секвенций событий, вещей, процессов и поступков, по всей видимости (на первый взгляд), никакой логике не подчиняющихся. Воображение дает возможность воссоздавать целое из частей. Этой теме Акройд посвящает специальную работу «Альбион:

¹ Ackroyd P. The Great Fire of London. London: Hamish Hamilton, 1982.

² Ackroyd P. The Lambs of London. London: Chatto & Windus, 2004.

³ Ackroyd P. Dickens's London: An Imaginative Vision London: Headline, 1987.

⁴ Акройд П. Лондон: биография. М.: Издательство Ольги Морозовой, 2009.

⁵ Ackroyd P. Thames: Sacred River. London: Chatto & Windus, 2007.

⁶ Акройд П. Подземный Лондон. М.: Издательство Ольги Морозовой, 2014.

истоки английского воображения»¹, уже в самом названии которой мы видим прямой намек на Блейка. При этом принцип строгого следования структурам воображения у самого Акройда выливается в то, что он пишет альтернативные биографии своих героев, помещает их в ситуации, в которых они никогда не оказывались, стремясь при этом придерживаться максимально точно «научной истины» английского имажинэра: в этой оптике «реально» лишь то, что имеет смысл и значение в корректно восстановленном контексте английского историчала.

Один из циклов его работ представляет собой пересказ старинных кельтских и английских легенд — от цикла короля Артура² до Кентерберийских рассказов Чосера³. Три тома его исторического произведения «История Англии» охватывают период от эпохи основания Британии через Тюдоров до Гражданской войны.

Показателен выбор тех фигур, которым Акройд посвящает свои книги.

Это:

- Чосер⁴,
- доктор Джон Ди⁵ (придворный маг и астролог Елизаветы),
- Шекспир⁶,
- Джон Мильтон⁷ (которого Акройд отправляет в имагинативное путешествие в Америку),
- Исаак Ньютон⁸,
- Томас Мор⁹,
- Мэри Шелли¹⁰ (описанная у Акройда в противоположность ее роману Франкенштейном),
- Уильям Блейк¹¹,

¹ *Ackroyd P. Albion: The Origins of the English Imagination. London: Chatto & Windus, 2002.*

² *Ackroyd P. The Death of King Arthur: The Immortal Legend — A Retelling. N.Y.: Penguin, 2010.*

³ *Ackroyd P. The Canterbury Tales — A Retelling. N.Y.: Penguin, 2009.*

⁴ *Ackroyd P. Chaucer. London: Chatto & Windus, 2004.*

⁵ *Акройд П. Дом доктора Ди. М.: Астрель; Corpus, 2009.*

⁶ *Акройд П. Шекспир. Биография. М.: КоЛибри, 2009.*

⁷ *Ackroyd P. Milton in America. London: Sinclair-Stevenson, 1996.*

⁸ *Акройд П. Ньютон. Биография. М.: КоЛибри, 2011.*

⁹ *Ackroyd P. The Life of Thomas More. London: Chatto & Windus, 1998.*

¹⁰ *Акройд П. Журнал Виктора Франкенштейна. М.: Астрель; Corpus, 2010.*

¹¹ *Ackroyd P. Blake. London: Sinclair-Stevenson, 1995.*

- Чарльз Диккенс в разных аспектах¹,
- Уилки Коллинз²,
- Оскар Уайльд³ (под «Завещание» которого Акройд стилизовал свое произведение).

Из этих имен, которых мы так или иначе касались при реконструкции англо-британской идентичности, Акройд выстраивает мозаику исторического смысла, кульминацией которого становится сам Лондон как концентрированный персонаж, живущий сквозь века и неспешно рассказывающий свою парадоксальную историю, где высоты светлой славы и ослепительного гения переплетаются с темными мутными подвалами английского бессознательного. В определенном смысле Акройда можно представлять как «последнего английского писателя», воплощающего собой не бурный процесс развития и становления английской культуры, но иронично-печальное размышление тонкого английского интеллектуала о ее свершившемся конце и былом величии.

¹ *Ackroyd P. Dickens. London: Sinclair-Stevenson, 1990; Idem. Introduction to Dickens Dickens: Public Life and Private Passion 1991; Idem. Dickens: Public Life and Private Passion. London: BBC Books, 2002.*

² *Ackroyd P. Wilkie Collins. London: Chatto & Windus, 2012.*

³ *Акройд П. Завещание Оскара Уайльда. М.: Б.С.Г.-Пресс, 2000.*

Британское вторжение

Битлз: восковые фигуры сержанта Пеппера

Гораздо более выразительной формой самой современной версии англо-британской идентичности стало явление британской рок-музыки. Эта культурная тенденция сложилась в 60-е годы XX века и стала глобальным феноменом вместе со всемирным успехом группы «Битлз» (1960 – 1970), а вслед за ней «Роллинг Стоунз», которые дали начало чрезвычайно широкому распространению не только ритмов, мелодий и музыкальной стилистики, но и особой «либертарианской» и экзистенциальной философии. Феномен огромной популярности английской рок-музыки принято называть «Британским вторжением» (British Invasion). Британский рок вполне можно считать вполне философским явлением и ставить вопрос о его ноологической специфике.

Группа «Битлз», задававшая тон всего этого направления, в годы своего существования прошла несколько стадий. Начав с мелодичных песен с романтическими словами, не выходящими далеко за привычные рамки эстрадной культуры, они эволюционировали до статуса выразителей социальной и психологической установки целого поколения европейской молодежи, занявшей нонконформистские позиции в отношении буржуазного общества, классических ценностей европейской (и в конкретно) английской капиталистической культуры, противопоставив ей набор либертарных установок:

- полное освобождение индивидуума от власти общепринятых публичных нормативов;
- свобода половых отношений, основанных на спонтанности, эмоциях и симпатиях с полным пренебрежением к правилам общепринятой гражданской морали (свободная любовь);
- употребление психоделических веществ (наркотиков, алкоголя и т.д.), способных изменить сознание и «расширить» поле опыта за счет погружения в наркотические состояния (trip);
- негативное отношение к традиционной западной религии (христианству) и интерес к восточным мистическим культам и архаическим практикам, а также в некоторых случаях к сатанизму и магии;

- создание общин анархо-коммунистического типа с полным пренебрежением к частной собственности и часто отсутствием брачных регламентаций;
- симпатии к социализму и коммунизму, при отрицании присущего им тоталитарного характера;
- противопоставление ценностей «нового поколения» «старому» вплоть до призыва к «поколенческой революции»;
- отказ от признания легитимности институтов буржуазного общества вплоть до частной собственности, что, в свою очередь, делало легитимными практиками кражу и другие мелкие нарушения закона;
- восприятие музыки как культовой основы для нового стиля жизни, совмещающей в себе религиозные, мистические, ритуальные и развлекательные мотивы.

Все эти признаки характерны и для культуры хиппи, в которой рок-музыка была главной составляющей.

Члены группы «Битлз» были выходцами из семей невысокого социального статуса из Ливерпуля. Начав с незамысловатых мелодий и простых слов, в целом копирующих тенденции американской рок-н-рольной музыки, сложившейся в 50-е годы в США, «Битлз» постепенно становились законодателями мод всего молодежного движения, проходившего становление вместе с этой группой и в значительной мере под ее влиянием. К 1965 году группа становится чрезвычайно популярной во всем мире благодаря своим лирическим и эстрадным композициям, а с 1965 года, после выхода альбома *Rubber Soul*, произошел переход к психоделике, зазвучал индийский ситар, что отражало интерес к восточным культурам, политическим и философским нонконформистским течениям. В 1966 году один из главных участников группы Джон Леннон делает важное заявление, где предрекает исчезновение христианства и утверждает, что «Битлз» является более популярной группой, «чем Иисус Христос».

Параллельно музыка группы все более усложняется, активно используются симфонические инструменты и даже оркестр. Кульминации своего идеологического пути «Битлз» достигают в восьмом альбоме *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*, концептуального от начала и до конца. Это считается также вершиной музыкального творчества группы. Весьма показательна обложка, где состав «Битлз» представлен в окружении знаковых фигур истории, которые обозначают собой семантические вехи философии «Битлз» в период зенита их славы. На обложке изображены актриса Марлен

Дитрих, американский рок-музыкант и поэт Боб Дилан, основатель движения «Телема» «Зверь 666» Алистер Кроули, отец психоанализа Зигмунд Фрейд, американский писатель «черный романтик» Эдгар По, теоретик коммунизма Карл Маркс, писатель декадент Оскар Уайльд, актеры Марлон Брандо и Фред Астер, актриса Мэрилин Монро, драматург-фабианец Бернард Шоу, автор теории относительности Альберт Эйнштейн, английский империалист и писатель Лоуренс Аравийский. По разным причинам на обложке не оказалось запланированной фигуры Иисуса Христа, Ганди и еще ряда персонажей, в том числе Адольфа Гитлера, на котором настаивал Джон Леннон (Гитлер присутствовал на одной из версий обложки). Этот набор свидетельствовал не просто об ироничной эклектике, но и о тех политических, эстетических и литературных тенденциях, которым музыканты уделяли повышенное внимание (неважно, в положительном или отрицательном смысле). В целом мы видим в них акцент на декадансе, романтизме (вплоть до «сатаниста» Кроули), «философии подозрения» и гаджетах массовой культуры.

Наиболее философские и нонконформистские идеи и авангардные методы в группе привносил Джон Леннон. После распада группы на первом сольном альбоме John Lennon/Plastic Ono Band Леннон создает песню «Бог», где дает такое определение «Бога» — «Бог — это концепт, с помощью которого мы измеряем нашу боль» (God is a Concept by which we measure our pain). И далее, он декларирует, что не верит в «Бога» ни одной из существующих религий или религиозных систем. Тем самым он продолжает деструкцию религии, начатую с «Битлз», но теперь он отрицает и значение самой группы «Битлз», утверждая: «Мечта окончена» (The dream is over). В одной из самых знаменитых песен Imagine дается сжатая версия леволиберальной программы, воспроизводящая все основные пункты фабианского социализма. В частности, Леннон предлагает вообразить (imagine) мир, в котором «нет небес (...), и ада под нами» (Imagine there's no heaven, It's easy if you try, No hell below us), нет идеалов, «за которые стоило бы умереть, и нет религии» (Nothing to kill or die for and no religion too), нет истории, а лишь эфемерность мгновения (Imagine all the people, Living for today), нет Государств, а только глобальное «гражданское общество» (Imagine there's no countries и Imagine all the people, Sharing all the world). И в конце Imagine Леннон приглашает всех слушателей к тому, чтобы присоединиться к глобалистскому «Открытому Заговору» (Г. Уэллс): «Я надеюсь, однажды вы присоединитесь к нам, и мир станет единым» (I hope someday you'll join us, and the world will be as one).

Роллинг Стоунз: симпатии к темному

Другой всемирно популярной группой, делившей с «Битлз» лавры лидеров «Британского вторжения», была группа «Роллинг Стоунз», созданная Майклом Джаггером и Китом Ричардсом в 1962 году и существующая до сих пор. Музыка и имидж «Роллинг Стоунз» были с самого начала более жесткими и брутальными, чем у «Битлз», и их версия поколенческой революции содержала прямые призывы в насилию. Обращение к наркотикам и первертным сексуальным практикам были также более прямолинейны и откровенны, нежели у «Битлз» (которые шифровали темы ЛСД и других наркотиков через аббревиатуры или слэнговые ассоциации — как в песне *Lucy in the Sky of Diamonds*). Идеологический ряд, являющийся источником вдохновения для «Роллинг Стоунз», несильно отличается от лиц обложки *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* — включая Кроули и фотосессии участников группы в нацистской форме.

Черный романтизм эксплицитно присутствует в шестом альбоме группы с выразительным названием «Их сатанинские величества требуют» (*Their Satanic Majesties Request*), таких песнях, как «Симпатия к дьяволу» (*Sympathy for the Devil*) и многих других. «Симпатия к дьяволу» была написана под влиянием «Мастера и Маргариты» М. Булгакова, которую Джаггеру подарила Мариан Фэйтфул, чьими предками по одной линии были австрийские императоры Габсбургской династии, а по другой — еврейский писатель Леопольд фон Захер-Мазох. Мариан Фэйтфул поддерживала также связи с различными оккультными организациями «сатанинского» толка — телемитами Алистера Кроули и «Церковью Процесса Страшного Суда».

Именно «Роллинг Стоунз» положили начало опереточному сатанизму в рок-музыке, позднее развитому такими группами, как американская *Alice Cooper* или британская *Black Sabbath*, а затем ставшему стилистическим каноном для такого течения, как «тяжелый металл» (*heavy metal*). В полной мере идеологию сатанизма и черной магии взяли на вооружение британские рок-группы следующих поколений — такие как Мэрлин Мэнсон, *Psychic TV* и широкое движение *dark wave*, основывающее свои произведения и стилистические перформансы на культе «зла» и всевозможных перверсий (лидер группы *Psychic TV* *Genesis P. Orridge*, в частности, сменил пол).

Моду на подчеркнутый и откровенный гомосексуализм и трансвестизм также на рок-сцену одним из первых ввели музыканты из «Роллинг Стоунз», став пионерами крайне либеральной гендерной политики.

Прогрессив: новый британский декаданс

Особым явлением в британской рок-музыке стало течение Progressive Rock, которое отличалось от основного направления усложнением музыки, использованием симфонических инструментов и оркестров и более вычурным и нюансированным поэтическим содержанием с доминантой психоделики и неоромантизма. К этому направлению обычно причисляют группы «Пинк Флойд» (Pink Floyd), «Кинг Кримсон» (King Crimson), «Дженесис» (Genesis), «Йес» (Yes), «Эмерсон, Лайк и Пальмер», «Ван дер Граф Дженерейтор» (Van der Graaf Generator) и т.д. Отличительной чертой Progressive Rock является отказ от танцевальных ритмов, использование сложных синтезаторных звуков и секвенций и ориентация на более внимательную аудиторию. Однако от традиционного рока сохраняются многие типичные музыкальные ходы, ударные и электрогитары.

Некоторые британские группы этого стиля — особенно «Пинк Флойд» — достигли мировой известности, сопоставимой с «Битлз» и «Роллинг Стоунз».

В этом направлении британской рок-музыки в значительной мере сосредоточены все основные темы английской культуры — от фабианского социализма до романтизма, эстетизма, декаданса и масонерии. Декадентская поэзия с подчеркнутой сюрреалистической стилистикой характерна практически для всех, и в некоторых случаях тексты песен представляют собой полноценные поэтические произведения.

Истории Англии и мифологическим основаниям английской культуры большое внимание уделяет органист Рик Уэйкмэн, долгие годы игравший в составе группы «Йес» и выпустивший серию сольных альбомов — «Шесть жен Генриха VIII» (1973) и «Мифы и легенды короля Артура и рыцари Круглого стола» (1975). Показательно, что Рик Уэйкмен является членом масонской ложи, объединяющей артистов и продюсеров, и подчеркивает этот факт.

Группы Progressive Rock часто обращаются к литературным произведениям. Так, альбом группы «Пинк Флойд» «Животные» (Animals) отсылает к книге Дж. Оруэлла «Ферма животных», а альбом «Продавать Англию по фунтам» группы «Дженесис» — к поэме Т. С. Элиота «Пустая Земля». Другие работы «Пинк Флойда» и «Дженесис» ссылаются на английскую философскую фантастику — в частности на футуристские книги Артура Кларка.

Термин Progressive Rock, которым обычно обозначают это направление, содержит в себе иронию: большинство групп, относящихся к этому течению, напротив, стоят, скорее, на традиционалист-

ских и декадентских позициях, подчеркивая не прогресс, но *регресс* и упадок человечества, критикуя Модерн и обращаясь за вдохновением к сюжетам и образам романтизма и средневековой культуры.

Кинг Кримсон: кризис современного мира

С точки зрения преемственности психоделической стороны Британского Вторжения культуре английского декаданса (почти отсутствующей в английской литературе XX века) показательна группа «Кинг Кримсон» (King Crimson дословно, «Малиновый Король» или «Царь Красноватого Цвета»), созданная гитаристом Робертом Фриппом, где автором поэтических текстов первых альбомов был Питер Синфильд. Само название King Crimson, по словам Роберта Фриппа, указывало на семитского бога Баалзебуба, которого иудейский монотеизм, а позднее христианство, отождествляли с «царем демонов» и «дьяволом». Сам Фрипп толковал слово «Баалзебуб» как B'il Sabab, то есть дословно «человек воли». Фигура «Царя Красного Цвета» также ассоциативно напоминает «Багряную Жену», «Вавилонскую Блудницу» христианского Апокалипсиса, особое внимание к которой привлек Алистер Кроули, существенно повлиявший на всю контркультуру британского рока¹. Питер Синфильд, предложивший это название, толковал это как образ короля, царство которого распадается от внутреннего кровопролития, раздоров и разложения. Отчасти здесь можно увидеть ассоциации и с «Королем-Рыбаком» из цикла легенд о Святом Граале и Парсифале. В этом декадентском мифологическом ключе написано большинство текстов раннего периода группы. Типичной является одна из самых знаменитых композиций группы «Эпитафия».

Эпитафия

Стена, на которой писали пророки,
Расколота на куски.
На инструментах смерти
Блестит ярко солнечный свет,
Когда каждый человек разорван на части
Ночными кошмарами и сновидениями,
Некому возложить лавровый венок.

Epitaph

The wall on which the prophets wrote
Is cracking at the seams
Upon the instruments of death
The sunlight brightly gleams
When every man is torn apart
With nightmares and with dreams,
Will no one lay the laurel wreath

¹ Прямую ссылку на роман Кроули «Лунное дитя» мы видим в песне с таким же названием (Moonchild) в первом альбоме «Кинг Кримсон» «При дворе Малинового Короля». См.: Кроули А. Лунное дитя. Пенза: Алмазное сердце; Золотое Сечение, 2005.

Ведь тишина заглушает крики.
 Смешение (смущение) будет моей эпитафией,
 Когда я крадусь по надтреснутой и разбитой
 дороге.
 Если бы мы сделали это, мы откинулись бы
 и засмеялись,
 Но я боюсь, завтра мне придется плакать,
 Да, я боюсь, мне придется плакать,
 Да, я боюсь, мне придется плакать
 Между железными воротами судьбы
 Были посеяны семена времени
 И напоены деяниями тех,
 Кто знал и кого знали;
 Знания — смертельный друг,
 Если никто не устанавливает правил.
 Судьба человечества, как я вижу,
 Находится в руках идиотов.
 Смешение (смущение) будет моей эпитафией,
 Когда я крадусь по надтреснутой и разбитой
 дороге.
 Если бы мы сделали это, мы откинулись бы
 и засмеялись,
 Но, я боюсь, завтра мне придется плакать,
 Да, я боюсь, мне придется плакать,
 Да, я боюсь, мне придется плакать.

As silence drowns the screams
 Confusion will be my epitaph
 As I crawl a cracked and broken path
 If we make it we can all sit back and
 laugh,
 But I fear tomorrow I'll be crying,
 Yes I fear tomorrow I'll be crying
 Yes I fear tomorrow I'll be crying
 Between the iron gates of fate,
 The seeds of time were sown,
 And watered by the deeds of those
 Who know and who are known;
 Knowledge is a deadly friend
 If no one sets the rules
 The fate of all mankind I see
 Is in the hands of fools
 Confusion will be my epitaph
 As I crawl a cracked and broken path
 If we make it we can all sit back and
 laugh,
 But I fear tomorrow I'll be crying,
 Yes I fear tomorrow I'll be crying.

Этот текст Синфильда вполне соответствует традиционалистской оценке современности в оптике таких авторов, как Юлиус Эвола или Рене Генон. Сакральная цивилизация («стена, на которой писали пророки») рухнула. На ее место пришло Мировое Правительство профанов («судьба человечества, как я вижу, находится в руках идиотов»). Исчезновение иерархии и порядка («никто не устанавливает правил») порождает хаос. А главной характеристикой Модерна является «смешение» (confusion — в философском смысле это свойство утраты порядка и один из главных терминов, характеризующих эпоху, согласно Р. Генону, а в психологическом смысле — состояние растерянности и смущения внимательного интеллектуала перед лицом современности).

Тематизация «смешения» снова возникает в песне с того же альбома «Кинг Кримсон» «Я говорю с ветром», чья лирическая сторона явно напоминает традиции «Белого романтизма» «Озерной школы».

Я говорю с ветром

Сказал прямой человек позднему человеку:
«Где ты был?»

Я был здесь, я был там, я был между.
Я говорю с ветром,

Мои слова уносятся прочь.
Я говорю с ветром,

Но ветер не слышит,
Ветер не может слышать.

Я вовне, я смотрю внутрь,
И что же я вижу?

Кругом смешение, разочарование
Повсюду вокруг меня.

Я говорю с ветром,
Мои слова уносятся прочь.

Я говорю с ветром,
Но ветер не слышит,
Ветер не может слышать.

Ты не обладаешь мной, ты не впечатляешь меня,

Но лишь расстраиваешь ум.

Ты не можешь обучить меня, или вести меня,

Ты тратишь мое время.

Я говорю с ветром,
Мои слова уносятся прочь.

Я говорю с ветром,
Но ветер не слышит,
Ветер не может слышать.

I talk to the wind

Said the straight man to the late man
«Where have you been?»

I've been here and I've been there
And I've been in between

I talk to the wind
My words are all carried away

I talk to the wind
The wind does not hear, the wind cannot hear

I'm on the outside looking inside
What do I see

Much confusion, disillusion
All around me

I talk to the wind
My words are all carried away

I talk to the wind
The wind does not hear, the wind cannot hear

You don't possess me don't impress me
Just upset my mind

Can't instruct me or conduct me

Just use up my time
I talk to the wind

My words are all carried away

I talk to the wind
The wind does not hear, the wind cannot hear.

Кроме явной традиционалистской темы «смешения» и критики «современного мира», здесь мы видим явные признаки знакомства автора текста с континентальной философией и, в частности, с Хайдеггером. На это указывает строчка «я был здесь, я был там, я был между». Здесь обыгрывается само понятие Dasein'a Хайдеггера, который определяет частицу *da*, входящую в немецкий термин Dasein, как указательное местоимение места, локализуемого ни «здесь» (*hier*, по-немецки, *here*, по-английски), ни «там» (*dort*, по-немецки, *there* по-английски), но «между» (*inzwischen* по-немецки, *between*, по-английски). Чтобы подчеркнуть это значение, ряд английских переводчиков предлагают передать немецкое Dasein английским

специально сконструированным термином — *t/here*, то есть нечто среднее между *there* (там) и *here* (здесь), ровно «посредине» между ними, на что указывает косая черта. Синфилд, таким образом, через выражение *to be in between* определяет экзистенциальную позицию и собственно английский *Dasein*. «Поздний человек» (*late man*) вызывает ассоциации с «последними людьми» Ницше.

Философский контекст наличествует и в других композициях группы, в частности в главной песне с первого альбома «Шизоид XXI века», где чудовищное кровавое будущее описано со ссылкой на Жюль Делеза и его апологию шизоидной массовой культуры. Показательно, что тексты Делеза были восприняты как путеводитель практического сатанизма английской «Церковью Процесса Страшного Суда»¹ (основанной черным оккультистом и сайентологом Робертом де Гримстоном), где одна из ветвей провозгласила книгу Делеза и Гваттари «*Анти-Эдип: капитализм и шизофрения*»² своей «Черной Библией». «Черная Библия» (*Bible Black*) упоминается в песне «Беззвездное» (*Starless*), что снова отсылает к концепту Алистера Кроули о том, что «каждый мужчина и каждая женщина — звезда», но пока они «спят», они не знают об этом и пребывают в «беззвездности».

Ван дер Грааф Дженерайтор: влечение к тотальной аннигиляции

Философская романтика в психоделическом роке достигает кульминации у группы «Ван дер Грааф Дженерайтор», которая представляет собой совершенный пример интеллектуального рока, полностью игнорирующего усредненные вкусы масс и обращающегося к рефлексирующей интеллектуальной элите «нового поколения». В текстах этой группы, основанной Питером Хэммилом, ставятся философские вопросы одиночества, познания, времени, свободы (сартровской «тюрьмы без стен»), а также разворачиваются мифологические нарративы и многочисленные аллюзии на британский и, шире, европейский исторический.

Для этой группы показательна композиция «Дом без дверей» с третьего альбома «Н для Того, Кто есть Единственный Я» (*N to He, Who Am the Only One*).

¹ *Wyllie Th. Love Sex Fear Death: The Inside Story of the Final Judgement*. Port Townsend: Feral House, 2009.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Дом без дверей

Есть дом без дверей, и я в нем и живу.
 По ночам там очень холодно.
 А днем невыносимо.
 Есть дом без крыши, так что дождь проникает внутрь,
 Падая сквозь мою голову, когда я пытаюсь мыслить время.
 Я не знаю тебя, ты говоришь, что не знаешь меня,
 Есть так много всего, в чем я не уверен...
 Ты зовешь меня по имени, но это звучит нереально,
 Я забываю, как я себя чувствую, мое тело отвергает лекарство.
 Есть дом без звонка, но и звонить в него некому;
 Я иногда просто не могу наверняка утверждать,
 Что кто-то есть снаружи.
 Есть дом без звуков; да, в нем очень тихо,
 Нет большого смысла в словах,
 Если не с кем поделиться ими во времени.
 Я изучил свои строки, я знаю их очень хорошо,
 Я готов сказать их каждому,
 Кто только войдет,
 Эти строки в моем сознании о том, что ночью холодно и что это как-то не правдиво,
 Что маленькая темная фигура убегает...
 Есть дом без дверей,
 И в нем никто не живет:
 Однажды он превратится в стену...
 Впрочем я не забился об этом в свое время.
 Есть дом без света,
 Все окна опечатаны,
 Перезаложены и заклеены крест-накрест.
Теперь ничего больше не явлено, кроме времени.
 Я не знаю тебя, ты говоришь, что не знаешь меня,

House With No Door

There's a house with no door and I'm living there
 at nights it gets so cold
 and the days are hard to bear inside.
 There's a house with no roof, so the rain creeps in,
 falling through my head as I try to think out time.
 I don't know you, you say you know me, that may be so,
 there's so much that I am unsure of ...
 You call my name, but it sounds unreal,
 I forget how I feel, my body's rejecting the cure.
 There's a house with no bell, but then nobody calls;
 I sometimes find it hard to tell if any are alive at all outside.
 There's a house with no sound; yes, it's quiet there
 there's not much point in words if there's no-one to share in time.
 I've learned my lines, I know them so well,
 I am ready to tell
 whoever will finally come in
 Of the line in my mind that's cold in the night,
 it doesn't seem right
 when there's that little dark figure running ...
 There's a house with no door
 and there's no living there:
 one day it became a wall ...
 well I didn't really care at the time.
 There's a house with no light,
 all the windows are sealed,
 overtaxed and strained. *Now nothing is revealed but time*
 I don't know you, you say you know me, that may be so,

Может быть это и так,
 Есть так много того, в чем я не уверен...
 Ты зовешь меня по имени, но это звучит
 нереально,
 Я забываю, как я себя чувствую, мое тело
 отвергает лекарство.
 Кто-нибудь может мне помочь?

there's so much that I am unsure of ...
 You call my name, but it sounds unreal,
 I forget how I feel,
 my body's rejecting the cure
 Won't somebody help me?

Речь идет об изоляции индивидуума от целого, утрате возможности коммуникации, о психоделическом погружении в себя, о столкновении со стихией времени, о предвосхищении опыта смерти. Но герой песни не частный случай, а человек как таковой, английский мыслящий субъект эпохи позднего Модерна, сформированный индивидуалистической культурой. То обстоятельство, что дом не имеет окон, указывает на монаду Лейбница, описанную им как «дом, не имеющий окон». У «Ван дер Грааф Дженерайтор» вместо отсутствующих окон мы видим отсутствие дверей, окна же представляются «запечатанными».

Вероятно, повышенное внимание к проблематике времени навеяно прямо или косвенно Sein und Zeit Хайдеггера, а сам опыт времени описан в образах и тонах, близких к феноменологии скуки из «Основных понятий метафизики»¹.

В мифологических циклах у «Ван дер Грааф Дженерайтор» появляется константный образ, близкий к фигуре «Малинового Короля» (у «Кинг Кримсон») и «Короля-Рыбака» цикла Артура. Он символизирует последний аккорд имперского порядка, приходящего в запустение. В определенном смысле это романтическое и психоделическое восприятие конца Британской Империи. Так, одна из песен «Ван дер Грааф Дженерайтор» посвящена «Императору в его военном зале» (The Emperor On His War-room).

Император в его военном зале

I

Стоя в пространстве, которое держит
 на расстоянии молчаливое кружево
 ночи,
 Ты убежден, что способен удержать
 раскаленное расплавленное золото
 в своих пальцах...
 Но оно просачивается сквозь них, раз-
 дирая по ходу сухожилия,

The Emperor On His War-room

I

Standing in the space that holds the silent
 lace
 of night away from you
 You think that you can hold the searing,
 molten gold
 between your fingers ...
 But it slips through, tearing tendons as it
 goes,
 exposing the white of a knuckle ...

¹ Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit. GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

Обнажая белизну костей...
 Плоть-и-метал наносят буквы на форму.
 Поигрывая своим пистолетом, после
 того как определены те, кто, по-твоему,
 должны умереть — лежа на холме... за-
 ползая через подоконник в твои апарт-
 менты.
 Они пристально смотрят, эти безглазые
 бессмысленные головы,
 С телами, разорванными стервятника-
 ми...
 Ты человек, чьи ладони пропитались за-
 пахом смерти.
 Спаситель Павших, Защитник Слабых,
 Хранитель Мира...
 Ах, но ты умеешь только это...
 Смотря на море, на эту плоскую долину
 водорослей,
 В которой нет ничего живого,
 Ты давишь жизнь в своем кулаке,
 Твое сердце целуют губы смерти,
 Духи предают тебя, духи предают тебя,
 Ночами они крадут глаза из твоих глаз-
 ниц...
 И глазные яблоки свисают на твои
 щеки.
 Возмущающиеся языки утихомирены;
 тысячи ртов залиты проржавелым ме-
 таллом.
 У твоего лица зеленый оттенок; и все же
 ты кое-как пытаешься
 Говорить сквозь весь этот мусор во рту,
 Но слова не выходят наружу, и ты не
 можешь подобрать слов,
 Когда твои пасынки
 Швыряют твою славу в огонь, где ты го-
 ришь.
 Спаситель Павших, Защитник Слабых,
 Хранитель Мира...
 Ах, но ты умеешь только это...
 Живешь мечом и от него погибнешь,
 Вся твоя сила сведется к ничто,
 Каждая жизнь, которую ты забираешь,
 Это твоя собственная жизнь,
 Смерть, а не власть, вот что ты приоб-
 рел.

flesh-and-metal forming letters in the
 mould.
 Cradling your gun, after choosing the ones
 you think should die —
 Lying on the hill... crawling over the
 windowsill
 into your living-room
 They stare out, glass-eyed aimless heads,
 bodies torn by vultures...
 you are the man whose hands are rank with
 the smell of death.
 Saviour of the Fallen, Protector of the
 Weak,
 Friend of the Tall Ones, Keeper of the
 Peace...
 Ah, but it is the only way you know...
 Looking out to sea, a flattened plane of
 weeds which bear no living
 You crush life in your fist as your heart is
 kissed by the lips of death
 Ghosts betray you, ghosts betray you,
 in the night they steal your eye
 from its socket...
 and the ball hangs fallen on your cheek.
 Complaining tongues are stilled; a
 thousand mouths
 are filled with rusting metal.
 Your face a shade of green; somehow you
 try
 to speak through all the garbage in your
 mouth
 But it won't come out, and you cannot
 frame the words
 as your stepson
 throws your fame into the flames and you
 are burned.
 Saviour of the Fallen, Protector of the
 Weak,
 Friend of the Tall Ones, Keeper of the
 Peace.
 Ah, but it is the only way you know.
 Live by sword and you shall die so,
 All your power shall come to nought,
 every life you take is part of your own,
 death, not power, is what you've bought.

Съезжившись в своем зале,
 Когда посланцы судьбы появляются на
 твоём пороге;
 Умоляя о пощаде, когда бесстрастные
 ножи тонут в твоей визжащей плоти...
 Без всякого злорадства, просто взимая
 пошлину с убийцы,
 Ты заплатишь цену ненависти, и эта
 цена — твоя душа...
 Покойся с миром или умри навсегда
 в своем военном зале.

Cringing in your room as the outriders of
 doom step
 on your threshold;
 Begging for your life as the impartial knife
 sinks in your
 screaming flesh...
 without malice, merely taking murder's
 toll,
 you must pay the price of hate, and that
 price is
 your soul...
 Live in peace or die forever in your war-
 room.

Император здесь символизирует Англию в ее былом могуществе и современном крахе. Отсюда и картины моря, и чувство глобальной миссии, и бремя совершенных колониальных преступлений, и даже аллюзии на «духов Джона Ди» («духи предают тебя, духи предают тебя»), предсказавших Астрее-Елизавете мировое господство посредством Морского Могущества.

Ощущение краха в некоторых текстах доходит до предельного напряжения, и истерические монологи Питера Хэммела приближаются к стилистике эсхатологического пророчества, на новом витке воспроизводя радикальные мотивы английской Реформации, но только лишённые надежды на трансцендентное спасение. В этом ключе показательна композиция «После потопа».

После потопа

Продолжая историю, человечество споты-
 кается —
 Слава прошла, вдалеке слышен приближа-
 ющийся грохот.
 Тучи сгустились, и сейчас происходит
 взрыв:
 Оси зашатались, больше нет ни Севера, ни
 Юга.
 Там вдали медленно тают льды.
 Лед превращается в воду,
 Лед превращается в воду.
 Вода прибывает, заливая все.
 Мощные волны смывают города;
 Последний человек слишком мал,
 Он принимает свою последнюю ванну.

After The Flood

Continuing the story, humanity
 stumbles —
 gone is the glory, there's a far distant
 rumble.
 The clouds have gathered and exploded
 now:
 axes shattered, there is no North or
 South.
 Far off, the ice is foundering slowly,
 the ice is turning to water,
 the ice is turning to water.
 The water rushes over all
 cities crash in the mighty wave;
 the final man is very small,
 plunging in for his final bathe.

Это конец начала,
 Это начало конца,
 Это середина середины, точка центра,
 Конец и начало:
 Появляется первая вершина, она разрыва-
 ет волны.
 Там вдали снова смерзается лед:
 Снова закреплены оси,
 Воды сходят опять,
 Все мертво, в живых никого не осталось.
 И он говорит:
 «Каждый шаг, видимо, есть неизбежное
 следствие предыдущего,
 и в конце концов все более и более ясно,
 все влечется к тотальной аннигиляции».
 Это окончание начала,
 Это начало конца,
 И, когда воды снова спадут,
 Все будут мертвы и никого не останется в
 живых.

This is the ending of the beginning,
 this is the beginning of the end,
 middle of the middle, mid-point, end
 and start:
 the first peak rises, forces the waves
 apart.
 Far off, the ice is now re-forming:
 poles are fixed once more,
 water's receding, like death-blood.
 And when the water falls again,
 all is dead and nobody lives.
 And then he said:
 «Every step appears to be
 the unavoidable consequence of the
 preceding one,
 and in the end there beckons more and
 more clearly
 total annihilation».
 This is the ending of the beginning,
 this is the beginning of the end,
 And when the water falls again,
 all is dead and nobody lives.

В этой эсхатологической картине читается отношение музыкан-
 тов к «последним людям» и их «последней ванне» Всемирного пото-
 па. Таяние льдов и уничтожение цивилизации истолковывается не
 просто как физическая катастрофа, но как закономерный «конец
 цикла», необходимый в силу исчерпанности исторической пове-
 сти дня актуального человечества. «Кризис современного мира» не
 может завершиться ничем иным, кроме как «тотальной аннигиляци-
 ей».

Конец британского рока

Первая волна Британского Вторжения приходится на 1960-е
 и воплощена в оглушительном успехе «Битлз», «Роллинг Стоунз»,
 «Ху» и других групп этого направления. Поворот к психоделике,
 нонконформизму и интеллектуализму происходит во второй поло-
 вине 1960-х, и до конца 1970-х эти черты доминируют в британской
 рок-музыке, вершиной которой являются «Пинк Флойд» и «Кинг
 Кримсон», а в более упрощенной версии — тяжелый рок «Дип Пер-
 пл», «Лед Зеппелин» или Дэвида Боуи. Эта вторая волна отличается

изысканным декадансом, романтизмом, экзистенциализмом, метафизикой и обращением к мифологии. Именно она в определенной мере восполняет поэтическую и философскую рефлексию английского историала в конце XX века, почти отсутствующую в «большой литературе» или академической британской философии, которая либо сводится к аналитической философии, либо к узко специализированным исследованиям в области истории мысли. Именно в этом состоит значение явления британского рока: в нем мы находим недостающее звено англо-британской саморефлексии, подведение итогов английского историала с точки зрения альтернативной магистральному утилитаризму и «консервативному прогрессизму». Тем самым это явление выполняет ту же культурную функцию, что и декаденты и денди XIX века. Поэтому их значение выходит далеко за пределы простой музыкальной эфемерной и развлекательной эстрады, представляя собой замещение серьезного интеллектуального процесса.

К концу 70-х годов XX века обе волны почти полностью исчерпываются и на авансцену британской музыкальной культуры выходят группы стиля «панк» — «Секс Пистолз» (Sex Pistols), «Дамнед» (The Damned) «Клэш» (The Clash) и т.д. В этом направлении полностью отсутствует всякая интеллектуальная и музыкальная вычурность, а в центре оказывается крайний социальный анархизм и леволиберальный индивидуализм, доведенные до последних логических пределов, выраженные в заведомо примитивной и грубой манере, соответствующей стилистике социальных низов современного индустриального и урбанизированного общества. В английском панк-роке из богатейшего обилия тем и стилей предшествующих поколений Британского Вторжения берется и доводится до экстремальной навязчивости только одна линия минималистского анархизма, что во многом предопределяет последующие этапы — от 1980-х до настоящего времени, когда каждый новый сменяющий предыдущий музыкальный стиль основывается на заимствовании того или иного (концептуального или музыкального) фрагмента и построении на нем всей стратегии. Поэтому вместо цельного и органического течения возникают искусственные симулякры, представляющие собой интерес исключительно с концептуальной точки зрения: это уже не музыка, не философия и не культурное течение, но коммерциализированная и сегментизированная эксплуатация.

С точки зрения культурного процесса, в конце 1970-х с британской (и шире, англосаксонской) музыкой произошло нечто трудно объяснимое при помощи конвенциональных методов. Многие группы сохранились и продолжали играть в том же ключе, что и раньше (хотя многие распались), но культурное поле в целом полностью из-

менило свое качество, довольно резко превратившись в поле сплошных симулякров — либо через коммерческую эксплуатацию, либо через холодные концептуальные эксперименты. И то и другое присутствовало в полной мере и на прежних этапах, но никогда не выходило на первый план и не затмевало собой живой и органической стихии, проявлявшейся в этом направлении. На рубеже 80-х этот органический нерв британского рока полностью исчерпывается, и с этого времени подавляющее большинство записей и альбомов этого стиля полностью утрачивают культурологическую и ноологическую релевантность.

Заключение

Кельто-Модерн

Анализ цивилизационной идентичности Англии в контексте Ноомахии подводит нас к следующему выводу. Англия наряду с Францией стала в Европе фундаментальным полюсом Нового времени, Модерна, а так как Модерн и философия Модерна в основных чертах строго обратны классическому Логосу средиземноморской цивилизации в целом и относятся к фазе «Заката Запада», то можно сказать, что Британская Империя и «спираль Ньютона/Локка», берущая в ней свое историческое и географическое начало, представляют собой в высшей степени *антиевропейское направление*. Англо-британская миссия в последние столетия, в эпоху англо-Модерна есть в высшей степени антиевропейское — антиримское, антигреческое и антииндоевропейское — явление. Эта миссия есть не что иное, как *новое издание финикийской цивилизации Карфагена*, а доминирующая линия развития английской философии, культуры, политики и экономики отличается всеми признаками Логоса Кибелы — материализмом, номинализмом, индивидуализмом, волюнтаризмом, механицизмом, прогрессизмом, теорией эволюции, что соответствует идеологии «торговцев» (буржуа, горожане), либерализму и политической демократии. Британский империализм как политическое выражение парадигмы Карфагена есть явление глубоко матриархальное, титаническое и профаническое.

Как объяснить такую функцию Англии в истории Европы в Новое время? Геополитическое объяснение, связывающее развитие технической культуры с ассимиляцией вызова Моря, на сторону которого стала Англия в Новое время, предложенное К. Шмиттом, мы уже упоминали. Быть может, следует обратить внимание также на собственно британскую парадигму англо-британской идентичности, то есть на полюс Красного Дракона. И здесь в высшей степени показательно сравнение Англии с двумя другими принципиальными для Европы странами — Германией и Францией. В них раздельно доминирует один из полюсов (соответственно, германский и кельтский), которые в англо-британской идентичности сплавлены. При этом Германия и весь германский культурный круг (включая Ав-

стрию, Скандинавию, Нидерланды, Фландрию и т.д.), как мы видели¹, никаких внутренних предпосылок для смещения в сторону анти-Европы не содержали, а во Франции, напротив, они наличествовали, хотя и не столь ярко выражены, как в Англии. Из этого можно сделать важный вывод: *структура Модерна должна быть каким-то образом связана с кельтским началом*. Здесь уместно вспомнить реконструкции Паскаля Аше², согласно которым становится очевидно, что кельтская цивилизация отличалась ноктюрническими чертами. Эту же тему мы пытались проследить в линии Орфея и Мелюзины при исследовании французского Логоса³.

В сохранившихся скудных фрагментах матриархальной цивилизации пиктов мы видим наиболее различимые следы этой культуры, возможно, уходящей и еще глубже — в праиндоевропейские пласты «Старой Европы» (М. Гимбутас). Наличие многочисленных мегалитических памятников заставляет связать Англию (как, впрочем, и Францию) с тем, что О. Шпенглер определял как *працивилизацию Атлантис*. А с точки зрения филологической картографии Л. Фробениуса Англиа (снова вместе с Францией) попадает строго в зону «мужского солнца/женской луны», которую он считает признаком хтонической цивилизации — цивилизации числа 4.

В любом случае можно фиксировать любопытное совпадение: пространство Древней Кельтиды в Новое время оказалось в авангарде европейской модернизации, намечая объективное соответствие между кельтами и Модерном, которое можно объединить общим термином «кельто-Модерн», в рамках которого в исторический период мы видим «франко-Модерн» и «англо-Модерн». Однако эти имена сами по себе — «франки», «англы» — могут вводить в заблуждение, так как речь идет о германских этносах, но именно германские этносы в истории Европы Нового времени находятся не в авангарде модернизации (либерализм, капитализм, демократия и т.д.), но в арьергарде — или, точнее, в парадоксальной позиции «сумерек богов»⁴. Чем отличались от остальных германцев англы и саксы, а также норманны, чтобы те общества, на которые они столь значительно повлияли (в Англии речь шла о всеобщем распространении германского языка — английского), пошли по совсем иному пути, нежели

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

² *Hachet Pascale*. Les structures anthropologiques de l'imaginaire chez les Celtes et les Germains. <http://www.4pt.su/fr/content/les-structures-anthropologiques-de-limaginaire-chez-les-celtes-et-les-germans> (дата обращения 01.07.2013).

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

остальные немцы или германские династии в обществах с преобладанием негерманского населения — как это имело место с варягами России? Этот вопрос требует особого исследования, но на первый план выходит уже отмеченное нами соответствие: география наиболее авангардного европейского Модерна (Франция/Англия) соотносится с древнейшей картой расселения кельтов и, исходя из дуализма диурн (германцы)/ноктюрн (кельты) и строго соответствующего ему дуализма средиземноморской Логос (Европа — аполлонизм, патриархат, Традиция)/Ново-европейский Логос (анти-Европа, Кибела, матриархат, современность), мы получаем странное, на первый взгляд, совпадение древнейшего с наиболее современным (в рамках Западной Европы). То есть, вероятнее всего, дело не в элите франков, англов и саксов, а в более глубоких и донных процессах, сопряженных с нижними этническими пластами палео-европейцев («Старая Европа» М. Гимбутас) и усилением их влияния на европейскую культуру по мере остывания и *ослабления* Логоса Аполлона. Это ослабление солярного Логоса, возможно, предвосхищено в цикле легенд о Святом Граале (имеющем как раз кельтские корни), где появляется фигура Короля-Рыбака, который описан как раненый, потерявший силы правитель, чья страна также стала опустошенной из-за его немощи (раны)¹.

Дуальная топика английского имажинэра

Другая линия, которую мы пытались проследить в ходе нашего исследования, *это англо-британский дуализм*, проявляющийся в наложении двух довольно различных цивилизационных идентичностей — кельтской и германской, причем в пропорциях, отличных от французской культуры, где этнически преобладали именно кельты. Две структурно различные идентичности, смешавшиеся вплоть до неразличения, создают эффект плоскостной проекции объемных предметов, которые различны и самостоятельны в трехмерной системе координат, но кажутся чем-то одним, будучи спроецированными на одну и ту же плоскость. Чтобы корректно расшифровать английский историал, необходимо восстановить в трехмерном пространстве автономные структуры Белого и Красного Драконов, чьи переплетенные тени образуют семантическую ткань английской истории и культуры. Англий-

¹ В кельтской мифологии Король-Рыбак представлен своим прототипом — Браном Благословенным, о котором рассказывают валлийские легенды «Мабиногиона». Мабиногион. Легенды средневекового Уэльса. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.

ское общество может быть возведено к тому, что П. Акرويد называет структурой «английского воображения», «английским имажинэром» (по Ж. Дюрану). Но это «воображение» имеет дуальную структуру — в кельтском полюсе угадывается яркое присутствие раскрепощенной женственности, дающее английской культуре пластичность, ироничность, полисемантику и темное обаяние, тогда как германский полюс представлен радикальным упорством, волей к власти, рационализмом, героическим стремлением достичь момента финальной битвы (Рагнарёк). *Английский имажинэр принципиально дуален*, и эта дуальность предопределяет не только политические эпизоды англосаксонских завоеваний Британских островов, а позднее отношений Англии с кельтскими территориями — Уэльсом, Шотландией и особенно Ирландией, радикальнее всех отстаивавшей свою кельтскую (и кельто-католическую) идентичность, но и внутреннее пространство английской философии и культуры, где оба начала — кельтское и германское — слиты между собой. Слиты, но *синтеза не образуют*. Это чрезвычайно важно: англо-британский Dasein не конституировал собственного Логоса, оставшись сочетанием двух различных структур. Поэтому, строго говоря, существует не одно «английское воображение», а *двухполюсный англо-британский имажинэр*, эллипс с двумя фокусами. Детальное исследование этого имажинэра требует гораздо более тщательных и углубленных изысканий, чем те, что мы проделали в данной работе, которая, на наш взгляд, есть лишь первый шаг к корректному ноологическому анализу английской идентичности. Но тем не менее и сейчас ясно, насколько кельтское и англосаксонское начала контрастируют друг с другом. В самом общем приближении можно сказать, что в англо-британской идентичности кельтское отвечает за фантазию и риторику, а германское — за рациональность и волю. Фантазия расцветает там, где рациональность ослабевает: Ирландия (и до определенной степени Шотландия и Уэльс) — это родина английских сновидений, островных грез. Некогда именно это было главной и единственной идентичностью британской культуры в пространстве единой Великой Кельтиды. Обобщающей аллегорией этой Империи грезы является царство короля Артура и цикл рыцарей Круглого стола. Рациональность же приходит на Британские острова извне — вначале вместе с римскими легионами, затем с англосаксами и позднее с норманнами и другими германскими влияниями, исходящими из континентальной Европы. Кельтская тяга к фантазму или, соответственно, к пластической субстанции природы, ответственна за повышенное внимание к опыту и вещам внешнего мира. Это про-

является в английском эмпиризме, с одной стороны, и романтизме (герметизме и даже пантеизме) — с другой. Феномен «розенкрейцеровского просвещения» объединяет в себе обе эти линии.

Германское начало укрепляет роль субъекта, воплощенную в рассудке и воле, а также в организации сложной структуры политической власти, которая всегда была в центре заботы англосаксонского полюса. Это проявляется как в стремлении к национальной Государственности, основанной на подавлении и подчас геноциде кельтского начала (эта политика достигает апогея при Кромвеле в его подавлении ирландского восстания), и в типично английском империализме — от магического империализма Елизаветы-Астреи (Джон Ди) до торговой талассократической буржуазной Британской Империи периода Модерна (вплоть до середины XX века).

Наложение имажинэра Белого Дракона на имажинэр Красного Дракона дает типичного «позитивного субъекта», который сдерживается противоположным полюсом от того, чтобы дойти в той или иной тенденции — фантазийной-субстанциальной или, наоборот, рационалистически-внутренней до предела. *Позитивный субъект есть продукт суперпозиции двух разнородных воображаемых структур.* В чистом виде историал кельтского начала дает французский материализм и негативного субъекта Сартра. В чистом виде германский историал строится на апофатическом бездонном радикальном субъекте (от рейнских мистиков до Фихте) и финализируется в Консервативной Революции. Английский позитивный субъект сдерживается в обоих направлениях: кельтский субстанциализм не позволяет германскому началу достичь внутренней бездны, сохраняя субъект в рамках «общего смысла» (common sense); а германское начало, в свою очередь, не дает кельтской грезе о веществе достичь ее нигилистических границ. Поэтому английская идентичность оказывается *равноудаленной* и от французской, и от германской версии, представляя собой нечто отдельное и самостоятельное, автономное, притом что «строительный материал» англо-британской структуры является тем же, что и в случае французского Логоса и германского Логоса.

Новые измерения британского империализма

Мы остановились в нашем обзоре английского историала на XX веке, который представляет собой уникальный семантический момент в англо-британском контексте. В XX веке Британская Империя, с одной стороны, достигает апогея, а с другой стороны, упраздняется. Причем ее упразднение происходит без предвари-

тельного этапа постепенного разложения и упадка, часто занимающего целые века, и без того, чтобы проиграть решительную битву с альтернативной имперской силой. Если мы отдадим себе отчет, что бодрые имперские и расистские стихи Киплинга были написаны совсем недавно и менее ста лет назад Великобритания контролировала напрямую огромные территории Азии, Африки и Океании, то мы увидим, что и субъективно и объективно Британская Империя была сильной и могущественной еще полвека назад, а ее участие в Первой и Второй мировых войнах было полностью успешным и триумфальным, тем более что основные победы давались Англии за счет удачного сраживания между собой ее главных теллурократических конкурентов. Не следует умалять и военную доблесть англичан в мировых конфликтах, но сама по себе она не идет ни в какое сравнение с блистательными свершениями британской дипломатии, разведки и более тонких «сетевых» операций, которым Англия и обязана прежде всего своим неизменным пребыванием в числе победителей.

Таким образом, складывается парадоксальная ситуация: Британская Империя исчезает не в точке предельного упадка или поражения от рук конкурента, но в момент расцвета, когда имперская воля, внутренний потенциал англо-Модерна, капитализма и индустриализации, сам британский дух находятся если не в пике, то по меньшей мере на достаточной высоте. Это заставляет нас внимательнее присмотреться к структуре и значению конца Британской Империи, который, вполне вероятно, является *не совсем тем, чем его принято считать*. Единственная гипотеза, которая сама собой напрашивается при осмыслении этого явления, состоит в том, что скорее всего британский империализм *перешел на иной уровень*, продолжая разворачиваться в ином измерении. Причем этот переход совершился сразу в нескольких направлениях, расщепив луч британской имперской воли в его модернистской талассократической версии на несколько спектральных цветов и оттенков. Каждый из них одновременно и продолжает базовый импульс англо-Модерна, и привносит в него нечто новое и самобытное.

Расщепление британского луча в XX веке происходит через следующие глобальные феномены:

- стратегическая мировая гегемония США;
- глобальное распространение капитализма, демократии и научно-технического прогресса в сопровождении либеральной идеологии;

- построение на основе логического позитивизма машинной цивилизации, кульминацией чего становятся компьютеры и виртуальные сети;
- англосаксонская футурология, в фантастической форме предопределяющая основные версии будущего;
- захват англосаксонской молодежной музыкальной культурой пространства воображения в планетарном масштабе (строительство рок-Империи).

Передача Империи и «здравого смысла»

Отношения США к англо-британской цивилизации до начала XX века могли интерпретироваться различным образом. Мы проделали краткий обзор ноологических основ американской цивилизации¹ и собираемся вернуться к этой теме более основательно и развернуто в следующих редакциях корпуса «Ноомахии». Американский прагматизм, который является ядром американской идентичности, хотя и напоминает в чем-то и «шотландский здравый смысл» Т. Рейда, и утилитаризм И. Бентама, и английский позитивизм, представляет собой все же чрезвычайно оригинальное явление. В основе прагматизма лежит не позитивный субъект (как в англо-британской культуре), а «свободный субъект», дублирующий столь же «свободным объектом». «Свобода» означает здесь отсутствие какой бы то ни было прескриптивной онтологии, само существование которой отличает плюральную структуру североамериканского общества с самого момента его возникновения. Более того, главный принцип прагматизма — *it works!* — не возводится в статус онтологии, являясь не более чем техническим «прецедентом», который еще ничего не говорит о бытии того, что именно «работает». И в этом состоит особенность именно американской ментальности как ментальности полностью «открытой» в том смысле, что она не просто противится онтологии или конституирует онтологический плюрализм, но вообще не знает онтологической проблематики и не придает ей никакого значения. Это крайний вывод из эмпирической философии англо-Модерна, который, однако, сама англо-британская культура не сделала и сделать не могла, обремененная более чем тысячелетней традицией, где онтология или мифология стояли в центре философского внимания. Культура США строилась на разрыве с этим наследством, на отвержении и онтологии и мифологии, и это позволило сложиться такой культуре, ко-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

торая стала выражением совершенно нового духа. Таким образом, с философской точки зрения США являются такими продолжателями англосаксонской цивилизации, которые развили и сделали доминирующими одни ее аспекты, полностью отбросив другие.

Учитывая это, можно сказать, что передача инициативы от Британской Империи к США включает в себя смену *регистра* главного импульса англосаксонской идентичности: достичь поставленной в англо-Модерне цели англосаксы могут, лишь перенеся центр тяжести от Англии к США, опознав в США и северо-американском прагматизме не просто одну из своих бывших колоний, но *кульминацию своей исторической миссии*. Передача миссии от Англии к США означает также *переосмысление* этой миссии, отслоение ее главного ядра (воплощенного уже именно в США) от второстепенных элементов, которые сохраняют свое значение на правах экспонатов и остаются в ведении «англосаксонской археологии», что и становится в дальнейшем *смыслом существования* Англии как таковой. Англия отныне есть не что иное, как музей доисторических эпох, предшествующих появлению глобальной американской цивилизации.

Параллельно тому, как передача эстафеты происходит в области культуры и философии, а этот процесс осуществляется не мгновенно, но занимает весь XX век и отчасти продолжается и в настоящее время, США становятся преемником Великобритании с точки зрения военного контроля над наиболее важными точками планеты. Приняв английскую эстафету в период президентства Вильсона, США отныне выступают как *глобальная стратегическая Империя*, воплощающая в себе всю цивилизацию Запада. Pax Britanica уступает место Pax Americana. Тем самым *меняется локализация полюса талассократии*: центром мирового Карфагена становится уже не Англия, а Северная Америка. Этот процесс внутри англосаксонского мира по времени протекает более стремительно и компактно, нежели передача философской линии, и занимает период между Первой и Второй мировой войной. В Первую мировую войну Англия еще выступает как Империя и главная сила Антанты, тогда как во Второй мировой войне она уже играет роль главного союзника США, а в холодную войну занимает совсем второстепенные позиции. При этом передача моделей стратегического контроля над миром с опорой на спецслужбы и военно-стратегический анализ происходит непосредственно в ходе Второй мировой войны, когда британская разведка помогает создать ЦРУ и другие стратегические институты США, ранее отсутствовавшие в силу преобладания мощных изоляционистских настроений. *Англия помогает США стать Империей*, и соответствующие имперскому масштабу северо-а-

риканские институты создаются ускоренным темпом именно в этот период.

Начиная с 50-х годов XX века мировой морской торговой Империей, *Sea Power*, становятся именно США. Таким образом, на уровне стратегии передача имперской инициативы фиксируется однозначно и наглядно. Менее очевидной, но не менее значимой является передача *философской инициативы* — от английского «здравого смысла» (*common sense*) к американскому «здравому смыслу». До какой степени и первый и второй являются «здоровым», вопрос открытый, и мы видели, что некоторые английские интеллектуалы (в частности, Честертон) в этой «здравости» сомневались. И если применять христианский критерий Честертона или, шире, структуры европейского Логоса в его (аполлоно-дионисийских) основаниях, то оба они выглядят патологией, причем американский «здравый смысл» прагматизма, пожалуй, еще более патологичен, чем английский (и шотландский). Английский «здравый смысл» отражает ментальную вселенную обывателя, тогда как американский — маньяка.

Имперский либерализм

Другим выражением имперской воли Великобритании стала либеральная идеология и как ее практическое воплощение — глобальная капиталистическая система. Фритредерство и либерализм были концептуализированы впервые именно в Англии Адамом Смитом, Дэвидом Рикардо и т.д. и мыслились как экономическая парадигма, более всего соответствующая, с одной стороны, практическим интересам Империи, а с другой стороны, воплощающая в себе квинтэссенцию англо-Модерна в его универсальной версии. Распространяя в глобальном масштабе либерализм и связанные с ним экономические и политические принципы, англичане продвигали свои национальные интересы одновременно и в практической, и в теоретической сферах, *дублируя прямую силовую колонизацию колонизацией культурной и идеологической*. Об этом мы говорили, рассматривая «heartland Локка». В XIX и XX веках быть за или против либерализма означало быть за или против Англии.

В ходе XX века либерализм окончательно отделяется от пространства Британских островов и даже от границ Британской Империи и превращается в новое явление. С одной стороны, постепенно оплотом либерализма становятся США, и эта новая роль США как цитадели мирового капитализма и главного центра либерального мировоззрения полностью укладывается в общий процесс передачи Англией имперской инициативы своей бывшей колонии. С другой

стороны, либерализм все более превращается в явление планетарное и глобальное, поскольку в пределах ранее бывшего пространством Империи Британского Содружества (Commonwealth), а также под влиянием американской политической, экономической, военной и культурной экспансии, практически все страны и общества, за редким исключением, в XX веке начинают рассматривать нормативы и институты либерализма (рынок, парламент, «права человека», разделение властей и т.д.) как *единственно возможную и легитимную* форму политико-экономического устройства. Либеральная демократия становится синонимом «нормального» политического режима, и структура «здорового смысла» совпадает уже с «либеральным здравым смыслом» (liberal common sense). Это значит, что *имперское могущество Великобритании в XX веке переместилось в идеологическую область*, и битва за либерализм в планетарных масштабах стала *продолжением имперской и колониальной экспансии*.

Феномен глобализации, основанной на универсализации либерального протокола, практически во всех значимых правовых, политических, социальных и экономических сферах в таком случае следует рассматривать как новый виток реализации англо-Модерном изначально поставленной цели. Не только любой либерал, к какой бы стране он ни относился, выполняет в новых условиях функцию колониальной администрации Британской Империи, но и практически все Государства и общества XXI века на земле принимают обоснованность и безальтернативность либерализма и демократии, закрепляя эти понятия в своих конституциях и правовых кодексах.

Логико-математический империализм: компьютер-англичанин

В высшей степени важным для понимания перехода имперской миссии англо-Модерна на новый уровень является логический позитивизм (Б. Рассела, А. Айера и т.д.). Рассел обосновал такую онтологию, которая, по сути, признает *действительность только за логико-математическими объектами*. Calculus (исчисление, вычисление) становится синонимом адекватного мышления, корректно отражающего структуру действительного. Вычислительная техника в этой перспективе не есть инструмент человеческой практики, но *судьба цивилизации*, которая движется в сторону максимально точного постижения бытия. А это бытие содержится, согласно логическим позитивистам, в природе логико-математических объектов.

Эту идею доводит до предела Альфред Айер, обосновывающий онтологию машины. Логический позитивизм видит мышление как перцептивную регистрацию логических фактов. Но если основа реальности «математична», то машина при определенном совершенствовании ее функционирования вполне способна мыслить. Более того, не просто способна, но *только она и способна мыслить по-настоящему*, не отвлекаясь на риторику человеческого мышления, постоянно отвлекаемую от «сути дела» многочисленными рядами пустых ассоциаций и произвольных серий умозаключений или образов, никакого отношения к этой сути не имеющей. Логический позитивизм не возвышает машину до человека, напротив, он имплицитно исходит из идеи, что человек и есть машина, но только несовершенная, недо-машина. Тем не менее, двигаясь по пути научно-прогресса, пиком которого является аналитическая философия, человечество (европейцы и особенно англосаксы) смогло разгадать природу реального (логическую позитивность). Путь к разгадке шел через создание инструментов, затем машин и, наконец, сложных машин, способных к высшей точности перцепции, а затем и к логической обработке данных. Таким образом, машины привели человека к распознаванию его собственной (логической) природы, а также и (логической) природы внешнего мира. Чтобы сделать это фундаментальное открытие всеобщим и необратимым, осталось только построить более совершенные поколения машин, вначале равные человеку, а затем и превышающие его ментальные возможности вычисления, и параллельно устранить риторические формы, из которых состоит практически вся метафизика, философия и культура человечества как продукт примитивной (недо-машинной) фазы развития. Согласно логическим позитивистам, мы все еще живем в «каменном веке», веря в мифы и абсурдные легенды, а закончится он только с появлением первых поколений умных машин, полноценно оперирующих с логическими объектами.

В таком виде логический позитивизм существовал до начала эры компьютерных технологий и полноценного становления Интернета, но именно он и заложил философские основы этих технологий. В основу компьютерного языка положена как раз формальная логика и пара базовых чисел $1/0$, составляющая основу дигитальности. Сведение предмета к цифровому эквиваленту есть не что иное, как выявление в атомарном факте логических атомов (1) и пустот (0). Таким образом, вычислительная техника является не инструментом, но *онтологическим броском в будущее*, которое конфигурируется как «*пришествие машины*», как заря новой «машинной антропологии», поскольку только развитие машин может развернуть структуру вы-

числительного мышления, строго соответствующую структурам самой реальности, а человеческое сознание для этой задачи непригодно в силу своей риторической природы. Только компьютерный язык является, согласно логическим позитивистам, языком полностью пригодным для корректного описания реальности, а значит, язык машин, построенный на абсолютизации логических процедур, есть единственно возможный и полноценный язык той цивилизации, которая воплотит в себе полновесную реализацию научно-технического прогресса.

Именно логический позитивизм лежит в основе *виртуальной реальности*, ставшей основой технического развития в конце XX — начале XXI века. Виртуальная реальность основана на двойной процедуре: сведение перцептивной информации к дигитальному коду (дигитализация образа), то есть к уровню логических атомов, а затем искусственное восстановление изначального образа (который может произвольно изменяться, улучшаться, мутировать и т.д. на стадии дигитальности) для нужд несовершенной чувственной перцепции, которая пока остается уделом «примитивного» человечества. Первая операция является научной и прогрессивной, а вторая лишь представляет собой уступку несовершенству человечества, способного воспринимать пока преимущественно *sensibilia*, «чувственную информацию» (в отличие от машины, которой довольно и дигитального кода).

Развитие сети Интернет фактически строит дигитальный аналог чувственной Вселенной, который, на уровне машинного языка, является, однако, более реальным, строгим и научно обоснованным, чем его чувственный дубль. Пока Интернет остается все еще инструментом человечества и во многом служит ему для развертывания и удовлетворения его «ненаучных» фантазий. Но развитие логического позитивизма должно привести в определенный момент к переворачиванию пропорций, когда люди, в свою очередь, будут служить Интернету, а не Интернет людям, поскольку компьютерные сети, функционирующие на основании формальной логики и математических атомов, более реальны и научны, нежели «фантазирующее» примитивное человечество.

Если учесть фундаментальность логического позитивизма и его сугубо английское происхождение (Мур, Уайтхед, Рассел, Айер и т.д.), мы поймем, почему вычислительная техника сделала такой резкий рывок именно в англосаксонском мире, где был изобретен и Интернет, и, собственно, виртуальная реальность. *Компьютер — это англичанин*. И даже то, что базовый язык компьютерных программ английский, — не случайность. Структура компьютерного

мышления, поведения, манеры компьютера отражают научную стратегию английских логиков начала XX века, и особенно онтологию Рассела, хотя философия процесса Уайтхеда также может рассматриваться как один из принципиальных теоретических источников виртуальности. В случае Уайтхеда особенно важно его упразднение гипотезы «материи» (ликвидация «научного материализма»). Виртуальность и не предполагает материи, так как находится в более близких отношениях к стихии процесса или события, как его толковал Уайтхед. Если мы вернемся к работе «Начала математики», написанной Уайтхедом и Расселом совместно, то сможем распознать общность того философского импульса, который позднее разошелся у двух этих авторов. Рассел пошел в сторону онтологии логических атомов (логического атомизма) по дисконтинуальной траектории частиц, а Уайтхед — в сторону процесса, по континуальной траектории «событийных волн» или «капель». Но в виртуальной реальности их пути снова пересеклись: Рассел и Айер стали основоположниками дигитальности, а развитие идей Уайтхеда наделило виртуальность захватывающей динамикой и насыщенной развлекательностью, полностью удовлетворяющей чувственным запросам человечества, находящегося на заре «нового века».

Возвращаясь к трансформации природы англо-британского империализма в этой сфере, можно предположить, — и для этого есть очень серьезные основания, — что *его мощь перешла в компьютерную область виртуальной реальности*, в сферу дигитальности и высоких технологий, в первую очередь вычислительных. Таким образом, колониальная практика была продолжена в новой зоне, и вполне можно сказать, сеть Интернет, созданная и контролируемая англосаксами, является новым изданием Британской Империи, продолженной через практики логического позитивизма.

Колонизация будущего: фантастический империализм

Одна из важнейших характеристик власти — это влияние на будущее. Будущее можно создавать, только имея власть в настоящем, поскольку именно в настоящем принимается решение о том, чему быть и чему не быть, а это зависит от власти. Малые коллективы принимают малые решения о будущем, касающиеся только их самих. Государства мыслят иными масштабами. Глобальная Империя проектирует будущее для всего человечества.

Мы видели, что в английской литературе XX века футурология и фантастика составляют наиболее выразительное и приоритетное

направление. Случай же Герберта Уэллса особенно показателен, поскольку для него фантастические романы были прямым способом обосновывать свои фабианские социалистические проекты, строить и пропагандировать Мировое Государство и критиковать альтернативные модели будущего. Все это Уэллс и называл «Открытым Заговором» (Open Conspiracy). Описание будущего при определенных обстоятельствах есть не что иное, как планирование и проектирование этого будущего, властный и волевой импульс к тому, чтобы это будущее стало именно таким, каким его описывают и предвосхищают. В социологии такой подход называют самосбывающимся пророчеством (self-fulfilled prophecy).

Английская фантастика, ее утопии и антиутопии, с учетом ее глобальной популярности, аффектировала мышление не только самих англичан, но и огромного числа читателей во всем мире, причем доступность формы и увлекательность сюжетной линии гарантировали успех этой фантастики не только у специалистов и интеллектуалов, но и у широких масс. Тем самым общественное сознание в имперско-мировом масштабе кодировалось футурологическими клише, ставшими общими местами массовой культуры, повторенными на тысячи ладов:

- объединение человечества перед лицом инопланетного вторжения;
- создание Мирового Государства (более или менее тоталитарного по своей природе);
- наступление века господства машин, создание киборгов;
- выведение новых биологических видов, появление мутантов;
- совершенствование свойств человеческого рода и создание сверхчеловека;
- освоение космического пространства;
- возврат к древним мифологическим эпохам и их виртуальное воспроизводство в будущем;
- развитие средств коммуникации, отменяющих пространственные (в определенных случаях и временные) границы и т.д.

Совокупность этих фантастических сюжетов, впервые описанных именно в английской и, шире, англоязычной литературе (включая США, Австралию и Канаду), представляет собой довольно точную дорожную карту всей цивилизации к сегодняшнему дню. В XX веке часть этих проектов уже реализовалась (полеты в космос, высокие технологии, успехи в геномной инженерии и т.д.), часть реализовалась в редуцированном формате (создание тоталитарных социалистиче-

ских Государств в СССР и нацистской Германии), а часть находится в состоянии разработки. Но общий баланс английской фантастики, основные черты которой уже определились в первой половине XX века, в настоящее время показывает, что в значительной мере эти проекты реализовались или находятся в стадии реализации. Развитие компьютерных технологий, успехи в расшифровке генома, новые коммуникации, виртуальная реальность и глобализация, которая вполне вероятно приведет в конце концов к установлению Мирового Правительства, о чем подчас вполне открыто говорят американские эксперты и даже политические лидеры, делают возможным в обозримом будущем исполнение всего или почти всего футурологического арсенала, сформулированного английскими авторами.

В этом случае британский империализм открывается как проект «колонизации будущего», через разработку проектов для всего человечества на основании представлений, ценностей, нормативов и ориентиров вполне конкретного исторически и географически общества — Англии на пике ее имперского могущества. В этом случае можно рассмотреть уход Великобритании с позиции прямой мировой колониальной силы в область футурологии не как признак слабости, но как *новый силовой жест*, претендующий на то, чтобы сделать само будущее «английским».

Имперский рок

И наконец, последней версией постимперского империализма англо-британской цивилизации можно считать эпидемию популярности британской поп- и рок-культуры, достигшей кульминации в 70-е годы XX века, но до сих пор сохраняющей первенство в определении базовых стилей и кодов молодежной массовой аудитории. Хотя в этой культуре содержался значительный нонконформистский, критический и даже революционный потенциал, направленный против базовых ценностей британского капитализма, империализма и колониализма (что в полной мере отразилось в феномене хиппи), тонкая культурная стратегия политических элит Англии и других западных стран, предпочитающих награждать авангардных артистов многочисленными премиями и даже давать им аристократические титулы (как члены «Битлз», которые стали в 1965 году кавалерами ордена Британской Империи¹), и неумолимая логика коммерциализации в конечном итоге смогли не только инструментализировать это явление

¹ Показательно, что с Маккартни в 1966 году лично встречался Бертран Рассел, беседа же длилась 6 часов.

ние, поставив под контроль, но и использовать для распространения англоязычия и англосаксонских культурных штампов в планетарном масштабе. Прямая колониальная администрация покинула страны Содружества, но ее функции отчасти взяли на себя представители Британского Вторжения, кодировавшие ментальность нескольких поколений молодежи во всем мире. Если в контексте Запада это течение и представляло собой определенный вызов, так как настаивало на дальнейшей левой либерализации той политико-социальной системы, которая сложилась там в 60-х годах, то для других — особенно неевропейских — стран «прогрессивность» сводилась к релятивизации традиционных ценностей, пропаганде легких отношений между полами, практикам регулярного употребления наркотиков, индивидуализму и апологии антисоциального «девиантного» поведения.

По мере того как концу 70-х живой дух оставлял рок-среду, а движение хиппи выродилось и маргинализировалось полностью, это музыкальное и культурное направление стало прямым оружием культурного империализма, выполняя те же функции, что американский кинематограф, Голливуд. Таким образом, и в этой сфере мы можем увидеть трансмутацию базового колониального импульса Британии, когда «бремя белого человека» взяли на себя музыканты британской рок- и поп-сцены.

Показательно, что ни французская, ни итальянская, ни немецкая музыка не получила и сотой доли той популярности, которой добились музыкальные группы англосаксонского мира. Английский язык является в той же мере универсальным языком современной эстрады, как и компьютеров. В данном случае, как и везде, язык несет в себе не только функцию формально-логических связей (с этим идеально справляется лишь машинный язык), но и специфическую риторику, эмотивный, психологический и культурный контекст. В англо-британской музыке мы снова обнаруживаем оба полюса воображения Англии: напористость англосаксонского (германского) волюнтаризма в сочетании с утонченной и всегда двусмысленной кельтской мечтательностью. Разделив этот феномен на более чистые составляющие, получаем французскую эстраду, чрезмерно пассивную и женственную, или прямолинейные тевтонские марши, иронично обыгрываемые в немецких стилях «индастриал» или «хэви-металл» (например, в виде псевдототалитарной группы Rammstein).

Титаномахия: попытка номер три

Итог нашего анализа англо-британского историала сводится к следующим выводам.

В основе англо-британской цивилизации лежит сложное сочетание двух цивилизационных начал, двух Логосов, диалектика которых и составляет базовую ее семантику. Битва Красного и Белого Драконов, о которой говорилось в пророчестве Мерлина, продолжалась в течение всей истории Англии и в определенном смысле продолжается до сих пор. Это предопределяет дуальную (эллиптическую) модель англо-британского Dasein'a.

Кельтский полюс англо-британской идентичности более архаичен и тяготеет к освобожденным от жесткой рациональности формам созерцательного воображения. Германский (англосаксонский) полюс воплощает в себе волю и рациональность. Наложение этих структур друг на друга конституирует нормативного для англо-британской цивилизации «позитивного субъекта».

Талассократия является ярко выраженной чертой англо-британской истории, от кельтских преданий о Бране, плаваниях св. Бренана и морских походов норманнских викингов до начала колониальной эпохи со времени Тюдоров до Британской Империи XX века. Эта талассократия, однако, не всегда была торговой и доминирующей тенденцией. Подчас (особенно на ранних этапах) она вполне могла быть воинственно-героической. Кроме того, в некоторые периоды (например, в эпоху Ангвионской Империи и в целом до окончания Столетней войны) Англия была неотъемлемой частью единого пространства сухопутной Европы, а это означает, что морская идентичность не преобладала.

Британская талассократия стала приобретать отчетливые черты Нового Карфагена, то есть торговой мировой Империи, Sea Power, лишь в XVII веке, но с этого момента она стала на этот путь необратимо и решительно. В ходе строительства колониальной морской торговой (либеральной) Британской Империи были основаны новые Государства и даже цивилизации, наиболее значительной из которых стала северо-американская цивилизация (США).

С этого периода (XVII век) в англо-британской культуре необратимо побеждает Логос Кибелы, основанный на сочетании *раскрепощенного матриархата с титанической волей*. Матриархальные тенденции уходят корнями преимущественно в кельтский полюс, а титанические — в германский (англосаксонский). Совокупно это предопределяет позицию Англии в эпизоде Ноомахии, приходящемся на Новое время. Англия становится мировым полюсом Логоса Кибелы, материальной хтонической цивилизации. На уровне философии, культуры, экономики и политики этому соответствует такое явление, как англо-Модерн.

В XX веке кибелическая Британская Империя претерпевает фундаментальную трансформацию, распределяя свою хтоническую мощь, наступающую на корневой европейский Логос (Аполлон и Дионис), по новым каналам:

- передавая эстафету стратегического мирового господства своей бывшей колонии, США;
- поддерживая глобальное распространение либерализма и демократии;
- способствуя продвижению логического позитивизма, вычислительной техники и виртуального пространства;
- формируя футурологические проекты и
- распространяя молодежную (в первую очередь музыкальную) культуру по всему миру.

Тем самым с точки зрения Ноомахии такие явления, как американская гегемония (включая однополярный мир), развитие вычислительной техники, новые научные методологии, глобализация и массовая молодежная культура, открываются как *новые стратегии борьбы Логоса Кибелы против Логоса Аполлона и Логоса Диониса*, остаточные структуры которых сохранились там, где все еще есть элементы традиционного общества. *Чем менее современным является общество, тем оно является менее западным, менее английским и менее кибелическим.* Таким образом, именно Англия и англо-британская цивилизация оказываются в центре последней — третьей — попытки титанов и гигантов свергнуть власть олимпийских богов.

В «Гиперионе» Китса мы видели сомневающихся титанов, мучительно размышляющих над решением — идти или не идти против власти олимпийских богов *в третий раз*. Историкал Англии в период Модерна отчетливо показывает, что такое решение титанами было принято. Карта современного мира и образ современной культуры являются результатом этого решения.

Часть 2. Кельтский Полюс

Уэльс

Шотландия

Ирландия

Кельтский полюс англо-британской цивилизации

Разобрав в самых общих чертах структуру англо-британского историала, мы обратимся к нескольким чисто кельтским зонам Британских островов, которые представляют собой территории с ярко выраженной кельтской доминантой, сохранившейся в относительно чистой, несмотря на постоянно возраставшее англосаксонское влияние. Мы видели, что британский полюс является важнейшей составляющей англо-британской цивилизации в целом, соприусствуя с полюсом германским (англосаксонским). Поэтому, говоря об Англии, мы не могли его игнорировать, но в этом случае он рассматривался в сложной и двухполюсной (эллиптической) структуре англо-британского Dasein' а *имплицитно*. В пределах кельтских зон Британии эта идентичность, напротив, была *эксплицитной*, хотя далеко не всегда на протяжении истории Англии это выражалось в политической независимости. Кроме того, англосаксонский полюс оказывал сильное языковое, культурное и идеологическое влияние, поэтому даже в этих преимущественно кельтских пространствах мы не можем говорить о чисто кельтском начале. Его здесь неизмеримо больше, чем в остальной Англии, но тем не менее воздействие англосаксонского фокуса всегда и на всех этапах оставалось значительным и весомым, иногда даже доминирующим.

Мы выделяем на Британских островах три относительно самостоятельных кельтских пространства:

- Уэльс,
- Шотландию и
- Ирландию.

Каждое из этих культурных пространств имеет собственный историал, особенности и характеристики. При этом главным критерием в семантике этого историала является отношение с Англией как с территорией прямого доминирования англосаксонского полюса. Так как структура этого полюса нами более или менее разобрана, историалы трех кельтских пространств в силу этого обретают свое значение, полнее открывая свою структуру и проливая

дополнительный свет на англо-британскую идентичность в целом, уточняя содержание и смысловую нагруженность кельтских влияний. Краткий обзор историалов Уэльса, Шотландии и Ирландии позволит глубже понять собственно диалектику двух начал британской цивилизации.

Уэльс: титаномахия деревьев

Валлийские земли в древности

Уэльс представляет собой часть территории Британии, которая долгое время после англосаксонских завоеваний и создания Гептархии сохраняла древнюю кельтскую идентичность, напрямую продолжающую традиции, уходящие в глубину времен. Поэтому мифы и легенды Уэльса считаются древнейшими свидетельствами о структуре кельтской традиции, религии и культуры и имеют значение для всего кельтского мира — включая Галлию. Валлийцы, коренное население Уэльса, являются прямыми потомками племен бриттов, населявших до прихода римлян и германцев все пространство Британских островов. Древнее их в Англии были только пикты, которые являлись остатками докельтского населения. Возможно, часть пиктов или протопиктов вошли как элемент в этногенез самих бриттов.

После ухода римлян из Британии в V веке бритты стали доминирующим этносом Британских островов, но, в силу свойственных кельтской культуре обычаев военной демократии и воли к независимости отдельных вождей и князей, политического единства не было и вся Британия состояла из множества враждующих между собой Государств с неопределенными или постоянно меняющимися границами. На территории современного Уэльса существовало сразу несколько таких Государств (Гвинедд, Поуис, Дифед, Сейсиллут, Гливисинг, позднее, Морганног, Брихейниог, основанный ирландцами, и Гвент). Среди кельтского населения Уэльса после ухода римлян сохранились некоторые черты романской культуры, что отделяет их от остальных кельтов Британии — от гэлов и пиктов на севере и ирландцев, живших на отдельном острове к западу от Уэльса.

В эпоху англосаксонских и ютских завоеваний (VI век) Уэльс становится оплотом кельтских политий, противостоящих Гептархии. Постепенно к Западу под напором германцев теснятся и бритты, населявшие ранее центральные и юго-восточные территории Британии, которые первыми попали под германское владычество. Поэтому периодические столкновения между англосаксонскими королевствами Мерсией, Нортумбрией и, позднее, Уэссексом и кельтскими королевствами Поуис, Гвент и Гвинедд можно рассматривать как

эпизоды прямых столкновений между Красным и Белым Драконами из пророчества Мерлина. После того как владыки центральных бриттских королевств были побеждены Белым Драконом, прибежищем Красного Дракона становится именно Уэльс. Этим и объясняется его изображение на гербе Уэльса.

Однако, как и в большинстве средневековых Государств, осознание этнокультурного единства часто оказывалось вторичным по отношению к политическим расчетам, и отдельные кельтские правители заключали время от времени союзы как друг с другом, так и с англосаксонскими королями, а также с периодически вторгавшимися в Британию с моря норманнами-викингами.

Изначально сами жители Уэльса называли себя «бриттами» (*brythoniaid*), а позднее в обиход вошло другое самоназвание — «кимру», *сумгу*.

Уэльс в сакральной географии

Роль Уэльса в англо-британском историале является ключевой. Уже с первых хроник именно Уэльс рассматривается как *сакральный центр* всей Британии, как территория ее наиболее чистой и глубинной идентичности. Легенды о правителях Уэльса вбирают в себя не только локальные мифы и предания, но и сюжеты, касающиеся всего острова. В Уэльс стягивается вся древняя собственно британская идентичность кельтской традиции и кельтского общества. Можно сказать, *именно в Уэльсе находится ядро англо-британского Dasein'a в его наиболее архаической составляющей*.

Два других кельтских полюса англо-британского мира — Ирландия и Шотландия — были *внешними* по отношению к Центральной Британии еще до римского периода и англосаксонских завоеваний, а возможно, определенная диалектика существовала и до римлян (этому соответствует и деление на п-кельтов, бриттов, и к-кельтов, гэлов). Уэльс же всегда был интегральной частью Британии, к которой всякий раз обращались остальные кельтские (бриттские) племена Центра и Юга «Острова Могущества» (*Ynys y Kedyrn*).

Древнейшим памятником культуры Уэльса является «Мабиногион»¹, где наряду с локальными историями содержатся предания о «первых временах». В этих текстах отражены представления древних валлийцев о структуре обитаемого мира, населяющих его народах и первопредках.

¹ Мабиногион. Волшебные легенды Уэльса. М.: Научно издательский центр «Ладомир», 1995.

Сам Уэльс в целом рассматривается как часть «Острова Могущества», составляя вместе с ним единое пространство. Под «Островом Могущества» валлийские источники изначально понимали всю территорию Англии, включающую в себя три зоны:

- Уэльс (Cymru),
- Логрию (Lloegr) — Центральную Англию,
- Альбан (Alba)¹ — северные территории, населенные скоттами и пиктами.

Самостоятельным культурным пространством является Ирландия, отношения с которой составляют диалектику древнейших периодов британской истории, что в «Мабиногионе» запечатлено во второй ветви «Бранвен, дочь Ллира», где описывается архетипическая война британцев с ирландцами.

Вместе с тем сам Уэльс был разделен на несколько областей с двумя устойчивыми полюсами — Северным Уэльсом, где самым сильным княжеством был Гвинедд, и Южным Уэльсом, где роль центра играло княжество Дифед.

В «Мабиногионе» первая ветвь посвящена Дифеду и Южному Уэльсу. Король Дифеда Пуйл меняется идентичностями с владыкой Подземного Царства (Аннуин) Арауном, помогает ему победить противника и получает сакральную легитимацию своего правления, а также всей ветви королей Дифеда, его наследников. Во второй ветви фигурирует король всей Британии Бендигейд Вран, изображенный как великан, которого не может вместить ни один дворец, пересекающий море вброд. В этом случае речь идет о другом масштабе сакральной географии, где «Остров Могущества» в целом противопоставляется Ирландии. Придери, король Дифеда, представлен при этом одним из главных участников похода Бендигейда Врана, а также одним из семи выживших героев в результате тотальной войны.

¹ Название Alba происходит от кельтского слова «albīo», дословно — «светлый» (валлийское eifudd), откуда общее название Британии — Альбион. Позднее кельтская этимология смешалась с латинской, где слово albus означает «белый». Термин Альбан имеет значение, сходное с русским понятием «свет», которое выступает синонимом «мира», «космоса». Альба есть человеческий мир, средний между Подземным Царством (Аннуин, этимологически восходящим к кельтскому корню dupno — «темный») и индоевропейскому *dheubhno — «темный, глубокий») и небесным миром, в кельтских мифах представленным, однако, слабо и в основном под влиянием христианства.

В третьей ветви «Манавидан, сын Ллира»¹ описывается соотношение между Уэльсом (конкретно Дифедом, как королевством Южного Уэльса), представленным сыном Пуйла Придери² и его матери Рианонны, с одной стороны, и Логрией, представленной сыном короля Ллира Манавиданом, братом Бендигейда Врана. Лишенный власти над Логрией Манавидан, вернувшись из Ирландии, получает от своего друга Придери в утешение власть над Дифедом. При этом рассказ уточняет, что Придери все же приносит властителю Логрии (узурпатору и магу Касваллауну³) «клятву верности».

И наконец, в четвертой ветви «Мат, сын Матонви» в центре внимания оказывается Северный Уэльс — королевство Гвинедад⁴.

Если в основании королевства Дифеда (Южный Уэльс) как момент сакрализации монархии фигурировал обмен идентичностями его короля с владыкой Подземного мира, то в четвертой ветви «Мабиногиона» мы встречаем сюжет о том, что Мат, сын Матонви, обладает сакральной властью до тех пор, пока держит ноги «на коленях» (изначальный ирландский текст можно прочесть как «на лоне») девственницы. Таким образом, снова мы имеем дело с хтоническим основанием древнекельтской идеи королевской власти — гипохтонической в случае Дифеда, феминоидной — в случае Гвинедада. Сюжет «Мат, сын Матонви» рассказывает о войне между Северным и Южным Уэльсом (Гвинедом и Дифедом), где гибнет Придери, король Дифеда. Кроме того, здесь упоминается Ллеу Ллау Гифс (Lieu Llaw Giffes), волшебный младенец, который считается первопредком валлийцев. Его имя означает «лев» (llew), но, возможно, восходит к валлийскому lleu — «свет» или «сияние». Вероятно его тождество с общекельтским богом мастерства, войны и ремесел Лугом. В силу проклятия, наложенного матерью, Ллеу Ллау Гифс не мог взять в жены земную женщину. Тогда его дядя друид Гвидион и король Гвинедада Мат, сын Матонви, сделали для него женщину из цветов (дуба, таволги и раakitника) Блодьювида (Blodeuwedd), которая позднее предает его и превращается в сову.

Уэльс в изначальной мифологической версии помещается валлийцами в сложную систему координат, где к Западу лежит море и Ирландия, к Востоку — Логрия, которая вначале является обще-

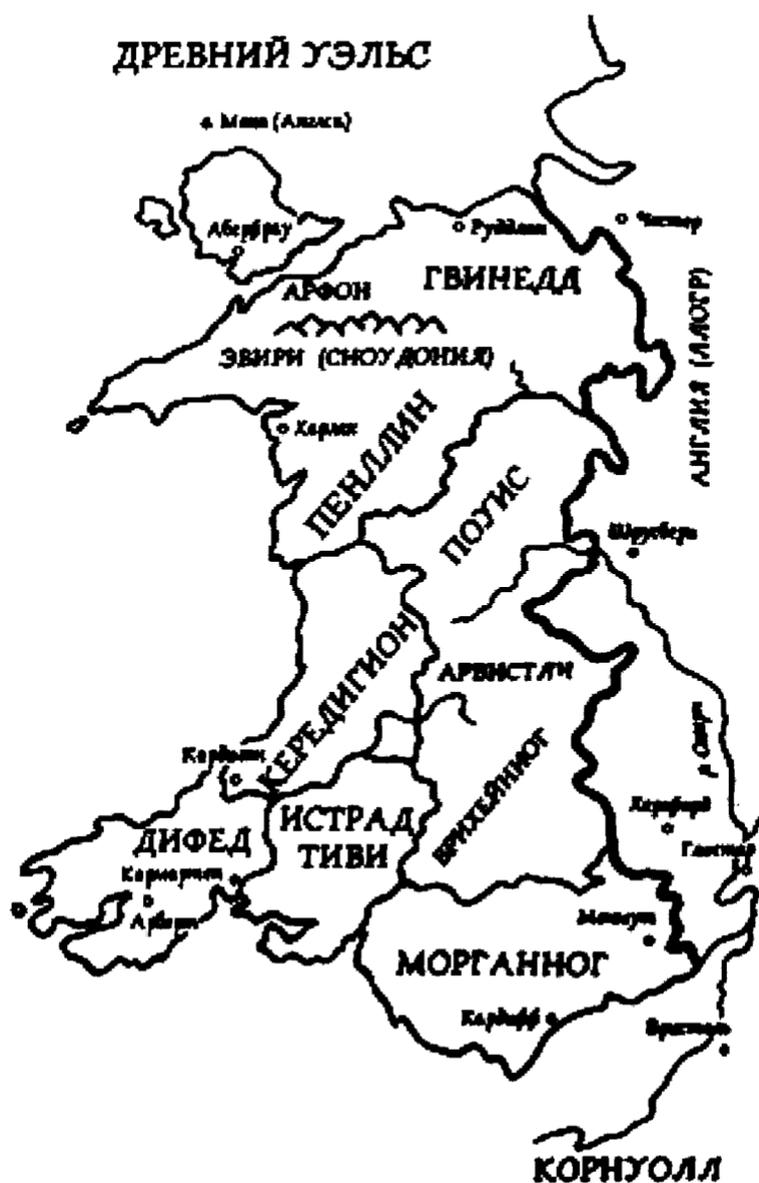
¹ Имя «Ллир» (Llŷt) связано с дренекельтским названием моря, что сохранилось в ирландском Lir.

² Prydery, pryder — по-валлийски, дословно «тревога», «забота».

³ С реальным историческим персонажем правителем Британии Касваллауном сражались римские войска.

⁴ Сакральной резиденцией королей Гвинедада был город Аберфрау.

ДРЕВНИЙ УЭЛЬС



политическим британским центром, «столицей» всего «Острова Могущества», а позднее областью англосаксонского (и норманнского после Вильгельма Завоевателя) господства, и наконец, внутри самого Уэльса обозначены два внутренних полюса — северный, Гвинедд (эта часть Уэльса активнее всего сопротивлялась англосаксам), и южный, Дифед.

Талиесин: валлийский гештальт Орфея

В XIII веке в Уэльсе был составлен сборник, куда вошли архаические тексты бриттских пророчеств, стилизованные на валлийский манер и приписанные мифологической фигуре барда Талиесина¹. Сборник озаглавлен «Книги Талиесина» (Canu Taliesin). Талиесин считается одним из «Трех Искусных Бардов» двора короля Артура, наряду с Мирджином, сыном Морврана и Мирджином Эмрисом (Мерлином). Вероятно, в VI веке существовал и исторический бард с таким именем в королевстве Регед на северо-западе Англии при короле Уриене, оставивший ряд поэм и мифологических текстов. Но в Уэльсе все эти мифические и исторические персонажи были объединены в одну фигуру сакрального барда Талиесина, который иногда называется учеником Мирджины Эмриса (Мерлина), а иногда отождествляется с ним. Талиесин точно соответствует валлийской версии того, что мы назвали «гештальтом Орфея»².

Талиесин, в духе кельтской традиции, особенно ярко выраженной в ирландских мифах, описывает свои существования начиная с эпохи Адама. Таким образом, он говорит о своей вечной сущности *свидетеля мира*, который несет в себе живую память о древних событиях, поскольку понимает их смысл. В этом постижении смысла событий, их кода и состоит сакральное искусство бардов: важно не просто помнить прошлое, но *понимать его смысл*, тогда прошлое станет вечным, а семантическая секвенция, вскрываемая в деяниях предков — как мифических, так и исторических, — откроется как ключ к расшифровке настоящего и предсказанию будущего. Это точно соответствует платоническому толкованию памяти как восстановления *прямого знания души*, созерцавшей истину до телесного воплощения.

В «Книге Талиесина» бард так описывает свою идентичность (с учетом христианской культуры и ее библейских парадигм).

¹ Имя Taliesin на валлийском означает дословно «сияющее чело».

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

Я был главным бардом
 у Эльфина,
 И моя изначальная страна — область лет-
 них звезд;
 Иоанн звал меня Мерджином,
 Теперь же все короли будут звать меня Та-
 лиесином.
 Я был с моим Господом в высших сферах,
 В падении Люцифера в глубинах ада.
 Я нес знамя перед Александром;
 Я знаю имена звезд от Севера до Юга;
 Я был в созвездии при троне Воздающего;
 Я был в Ханаане, когда был убит Авесалом;
 Я сопровождал Святой Дух вплоть до доли-
 ны Хеброн;
 Я был при дворе королевы Дон при рожде-
 нии Гвидиона.
 Я был учителем Илии и Эноха;
 Я получил крылья от духа сияющего посо-
 ха;
 Я был красноречив еще прежде, чем полу-
 чить дар речи;
 Я был при месте распятия милосердного
 Сына Божия;
 Я провел три срока в тюрьме Арианрод;
 Я был главным архитектором в трудах Ва-
 вилонской башни;
 Я чудо, истока которого никто не знает.
 Я видел уничтожение Содома и Гоморры;
 Я был в Индии, когда был построен Рим,
 Сейчас же я пришел к потомкам троянцев.
 Я был с моим Господом в ослиных яслях:
 Я укреплял Моисея в водах Иордана;
 Я был на небесной тверди с Марией Маг-
 даленой;
 Я приобрел музу из котла Каридвена;
 Я был бардом арфы Ллеона Лохлина.
 Я был на Белом Холме во дворе Кинвели-
 на,
 День и год в оковах и цепях,
 Я страдал от голода с Сыном Девы,
 Я был возвращен в стране Божества,

Prifuarodd Kiffredin
 wyf J I Elffin,
 A'm bro gynneu
 yw gwlad shieruwbin.
 Shihannes ddewin
 A'm gelwis J Merdin;
 Bettach poob prenin
 A'm gettw Taliesin
 Myui a uum gida'm Neer
 inn y goruchelder
 Pan gwymplodd Luwshiffer
 i ffern dyuyuder.
 Myui a vu[m] yn arwain manner
 ymlaen Alexsander;
 A myui a wn hennwau'r feer
 o ogleedd hyd awswer.
 Myui a vum ynghaer Vidion,
 ynhyttreggramatton;
 Myui a vu[m] ynn y Gannon
 pan laas Apsalon;
 Myui a ddugum heoh
 J lawr Glyn Ebron;
 Myui a vum yn ttys deon
 Kynn genni Gwidion;
 Myui a vum bedriog
 J Eli ae Ennog;
 Myui a vum ben Keidwad
 Ar walth twr Nambrawd
 Myui a vum ar vann Krog
 Mab Duw Duw drugarog;
 Myui a vum dri chyuyynod
 mew'n Karchar arianrod;
 Myui a vu[m] ynn yr arKa
 gida Moe ac alffa;
 A myui a welais ddiua
 Sodom a Gomora;
 Myui a vum ynn yr AffricKa
 Kynn ydeilad Hrwma;
 Myui a ddoethum hyd yma
 Att weddittion Troiaff;
 A myui a gida'm Hren
 ymhreseb yr ych a'r arsen;

Я был учителем умов,
 Я был способен научить всю Вселенную.
 Я пребуду до Судного Дня на лице земли;
 И неизвестно, тело мое плоть или рыба,
 Потом я был девять месяцев в лоне колдуньи
 Каридвен;
 Я был изначально маленьким Гвионом,
 Но теперь я Талиесин.

Myui a nethais Voesen
 drwy dwr Aurddonen;
 Myui a vum ar yr wybren
 gida Mair Vadlen
 Myui a a geuais awen
 o bair Keridwen;
 Myui a vum vadd telin
 i Leon Llychlyn;
 Myui a vum ynn y gwynuryn
 yn tts Kynnvelyn,
 Myui a vum
 Mewn Kyuff a geuyn
 un dydd a blwyddyn;
 Myul a vu[m] ymlygiaw
 yngwlad y Drindawd;
 A myui a dysgorgawd
 J'r hott uyddyg awd;
 A myui a vyddaf hyd dydd brawd
 Ar wynneb daiarawd;
 A ni wides beth yw vy nghnawd
 Ai kig al pïsgawd;
 A myui auum naw mis haiach
 ynghroth Keridwen y wrach;
 Myui a vum gyntt Wion Bach,
 neithyr Taliesin wyf J bettach.

В этой череде ситуаций соединяются воедино:

- метафизически — вечный дух мудрости, пронизывающего миры и планы вертикально (функция близкая к Гермесу, отсюда его амбивалентность — падение вместе с Люцифером, роль строителя Вавилонской башни, пребывание в Содоме и Гоморре и т.д.);
- религиозно — начало, верное христианству, архетип верующего (отсюда темы укрепления Моисея, свидетельство Рождества и Распятия Спасителя и т.д.);
- мифологически — линия, объединяющая эпохи, рода и сюжеты британской и валлийской истории.

В определенном смысле гештальт Талиесина можно расшифровать как кельтскую (валлийскую) версию «радикального субъекта» — фигуры, которая является человеческим архетипом, строго вертикальным по отношению к временным эпохам и географическим областям.

Талиесин, таким образом, служит точкой соединения различных культурных кругов, наложение которых создало валлийскую идентичность: космический круг, христианский, греческий (отсылка к происхождению первых британцев от рода троянского Энея), римский, британский и, наконец, собственно валлийский. Все эти круги представляют собой определенные формулы мудрости, семантические фигуры, знание которых позволяет знать все одновременно и быть всем одновременно. Но стягиваются все эти знания и все эти «воплощения» к Уэльсу и его исторической судьбе. Тем самым в барде Талиесине мы видим живое воплощение всего валлийского историада — от первых до последних времен.

Талиесину, как и Мерлину, принадлежат пророчества о судьбе Британии. Этот дар вытекает из парадигмального знания сакрального барда.

О Боже, какое жалостное
 Сквозь все горести
 Пророчество достигнет
 Потомков Трои.
 Закованная змея
 Горделивая и безжалостная
 С золоченными крыльями
 Из Германии
 Она осуществит набег
 На Англию и Шотландию
 С берегов Скандинавии
 Вплоть до Хабренны.
 И тогда бритты будут, как узники,
 Под властью чужеземцев
 Из Саксонии.
 Они будут поклоняться своему Богу
 И говорить на своем языке,
 Кроме дикого Уэльса,
 Пока не создастся мир
 После долгого покаяния,
 Где будет равновесие
 Двух преступлений,
 И тогда бритты отвоюют
 Свою землю и свою корону,
 И чужеземные народы

Och Dduw! mor druan
 drwy ddiruawr gwynuan
 J daw'r dyrogan
 J lin Droiaf.
 Sarffes gadwynog,
 valch anhrgarog[g],
 A'i hesgytt ynn eurog,
 o Sarmania.
 Honno a oresgyn
 Loeygyr a Ffrydyn
 o lan mor Llychlyn
 hyd Saprina.
 Ynna J bydd y Brython
 val Karcharorion
 mew'n braintt attdudion
 j'r Saxsoniaf.
 Y ner a volantt
 J hiaith a gadwant
 A' gottntt
 onid gwytt'd Walia.
 Oni ddel hryw uy
 Ar ol hir bennyd
 pan uo gogyuyd
 y ddau draha.
 Ynna J Kaif Brythonn

Все исчезнут.
И вот слова Ангела:
И война и мир будут
Обеспечены тогда
Для Британии.

J tir a'i Koron,
A'r bobyl esdronion
A ddiulana.
A geiriav yr angel
A hedd a hryuel
A vydd diogel
J Vryttanna.

Это — третья (эсхатологическая) часть сакрального знания барда, покрывающего в целом прошлое, настоящее и будущее. Пророчество Талиесина определяет саму структуру англо-британской цивилизации, воплощая в себе британский полюс в его чистом виде. Мы видели, что весь английский историал постоянно обращается к британскому началу, составляющему один из двух фокусов всей диалектики. Максимума концентрации этот полюс достигает в Уэльсе и в фигуре, которая его персонафицирует, в барде-друиде Талиесине. Память о древних героях и первопредках, передача традиции в настоящем и пророчество о будущем Британии составляют основу содержания валлийского Dasein'a, который в фигуре Талиесина получает свое совершенное воплощение. Чрезвычайно важно, что валлийская эсхатология строится *не на синтезе* с англосаксонским полюсом, но на предвосхищении *великого возвращения* кельтского начала и его финального триумфа над германским. Эта валлийская эсхатология имеет колоссальное значение для всей англо-британской цивилизации. И в ней особым статусом наделяется Уэльс; о нем говорится, что только его жители не потеряют своего языка, который утратят все бритты, «кроме дикого Уэльса» (onid gwytted Walia). Удивительно, что пророчество, сделанное в древние времена и восходящее — самое раннее — к римской эпохе и королевству Реед, но как минимум к средневековому Уэльсу, отчасти исполнилось в том, что валлийский язык, несмотря ни на что, сохранился вплоть до настоящего времени, и, более того, политически Уэльс к концу XX века получил определенную степень независимости. Вера в финальный реванш, передававшаяся среди валлийских бардов через такие фундаментальные фигуры, как Давид ап Гвилым (Dafydd ap Gwilym) XIV века, и вплоть до возрождения традиции бардов в XIX веке благодаря во многом Иоло Морганугу, помогла валлийской культуре сохраниться в течение стольких веков английской ассимиляции.

В фундаментальной по значимости валлийской поэме «Битва Деревьев» (Cad Goddeu), где описывается древнекельтская титанома-

хия как сражение между собой разных видов деревьев¹, снова появляется Талиесин и снова сообщает пророчества, но на сей раз он говорит о трех самых важных событиях в мировой истории, о которых поведали друиды королю Артуру.

Друиды сказали Артуру,
 Что есть и что было однажды,
 Что важно заметить,
 О значении Всемирного Потопа,
 О Распятии Христовом
 И о приближающемся Дне Страшного
 Суда.

Darogenwch y Фrthur.
 Yssit yssyd gynt.
 Neur mi ergenhynt.
 Ac vn aderyw
 O ystyr dilyw.
 A Crhyst y croccaw.
 A dyd brawt rachllaw.
 Eurein yn euryll.

Снова мы видим три времени — прошлое, настоящее и будущее (как в классических триадах сакральной поэзии бардов), — связанные с тремя событиями: Потоп, Распятие Христа и Страшный Суд. Но важен контекст, в котором Талиесин это провозглашает. Таким контекстом является момент кельтской титаномахии, «Войны Деревьев», где восставшие силы Аннуина, Подземного Царства, ведут бой с войсками земного мира под предводительством друида Гвидиона. Причем войска человечества возглавляются дубом, символом друидизма (первая индоевропейская функция) и тисом, соотносимым с королевской властью (вторая индоевропейская функция). Это значит, что устанавливается связь между христианским циклом и кельтским сакральным историалом, состоящим из соответствующей триады, титаномахии или «Войны Деревьев», священных битв, которые должны длиться до времени Страшного Суда. Страшный Суд тоже предваряется «последней битвой», «третьей титаномахией», титаномахией будущего, о которой пророчествует валлийский бард Талиесин, настаивающий на том, что он был участником и свидетелем первых двух эпизодов и примет участие в третьем и последнем. Здесь мы видим удивительную близость с германской эсхатологией, хотя валлийская версия ставит в центре внимания именно кельтский полус.

¹ Деревья разделились между двумя враждующими лагерями — Арауном, правителем подземного царства Аннуин, и войсками друида Гвидеона. Показательно, что причиной конфликта называется кража богом земледелия Амазоном, братом Гвидеона «чибиса, белой косули и щенка из Аннуина». Этот важнейший сюжет открывает противоречия между эпихтоническим и гипохтоническим началами, которые отражают сущность феномена «проблематичной женственности», центрального для кельтской традиции. Это верно отметил Р. Грейвс. См.: *Грейвс Р. Белая богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии*. М.: Прогресс-Традиция, 1999.

Валлийская церковь

Христианство пришло в Британию вместе с римлянами. Перед волной саксонских завоеваний оно было уже широко распространено среди бриттов. Первым британским святым мучеником был св. Албан. Он был обезглавлен в конце III или в начале IV века. Христианство в Британии сохранилось и после ухода римской армии конце в первого десятилетия V века.

Важным эпизодом ранней Кельтской церкви были два визита — уже после ухода римлян — в Британию одного из самых почитаемых французских святых епископа Германа Осерского (ок. 378—448). Он рукоположил св. Патрика, святителя Ирландии. Св. Герман Осерский в первый приезд в Британию выступил против распространенной там ереси пелагианства, основанной на утверждении о решающей роли человеческой воли в вопросе спасения и о полной ответственности именно человека за свои поступки. Это показывает, что Кельтская церковь уже в тот период была достаточно развита теологически. Именно св. Герман привлек внимание к фигуре св. Албана, который явился ему во сне и сообщил подробности своей мученической кончины.

С Уэльсом св. Германа связывает то, что он способствовал защите Уэльса от саксов и пиктов, создав там первую христианскую армию, которая победила врагов хитростью. Воины вошли в ущелье и по команде громко провозгласили Аллилуйя. Эхо умножило звук, и врагам показалось, что на них идет бесчисленная армия, и они бежали, побросав награбленное. Во второй визит св. Герман резко обличал короля Вортигерна, того самого, который первым пригласил англов, саксов и ютов для защиты от пиктов и скоттов. Вортигерн, ранее правивший над «Логрией», Центральной Англией, скрылся в Уэльсе (по одной версии, в Северном, Гвинедде, по другой — в Южном, в Дифеде). В истории св. Германа Вортигерн, обличенный в инцесте, не смиряется и вступает в войну со святым. По трехдневной молитве святого и сопровождавшего его бриттского клира на замок Вортингера, скрывшегося в Уэльсе у реки Тейфи, обрушился небесный огонь, после чего он и его воины бесследно исчезли.

В Южном Уэльсе сохранились последние следы той христианской культуры, которая стала складываться в Британии в римское время. И под натиском язычников англосаксов именно Уэльс стал оплотом раннего римо-европейского христианства. В Уэльсе в области Хенлан (ранее Пуоис, позднее Херефордшир) подвизался в V веке св. Дифриг, первый святой Кельтской церкви. Его преемником был Иллуд, основатель монастыря Ллантвид. Дифриг и Ил-

лтуд были первыми, кто заложил основы валлийскому монашеству, так как они провозгласили, что самым прямым путем спасения будет удаление от мира.

В VI веке яркой фигурой христианского Уэльса становится св. Дэвид (Dewi) один из двух валлийских святых (вторым является св. Винфрид, Gwennffrewi), поминаемых в общем католическом календаре. В ведении диоцеза св. Дэвида находились монастыри почти половины всего Уэльса. Его авторитет и влияние в Уэльсе были настолько сильными, что позднее в хрониках он назывался «архиепископом Уэльса», что, скорее всего, является неточностью. Для структуры Валлийской церкви характерно большее значение настоятелей монастырей (аббатов) по сравнению с городскими епископами. А так как в Уэльсе больших городов не было, то центрами становились именно монастыри.

Когда в конце VI века (597 год) Папа Григорий Великий принимает решение назначить бенедиктинского монаха Августина архиепископом Кентерберийским, создавая тем самым особую епархию, валлийские христиане отказываются признавать эту кафедру главенствующей, продолжая считать себя епархией, находящейся в прямом подчинении Риму, хотя на практике многие церковные обычаи Валлийской церкви были довольно оригинальны и отражали особенности кельтского христианства.

До 768 года церковь Уэльса отказывалась признавать дату Пасхи по той же системе, как в Риме, опираясь на древнюю местную традицию исчисления пасхалий. Кентерберийские архиепископы Англии играли на этом. Лишь при валлийском епископе Эльфодде было принято решение о праздновании Пасхи вместе с Римом, благодаря чему произошло некоторое сближение кельтского христианства с римо-католичеством, но все еще параллельно Кентерберийской кафедре.

Полностью подчинить валлийские приходы Кентерберийской кафедре удалось лишь после окончательного присоединения Уэльса к Англии.

В монашеской среде Уэльса тщательно изучалась древнейшая история Британии. Так, автором «Истории бриттов» (*Historia Brittonum*) является Ненний, валлийский монах IX века, ученик и последователь Эльфода.

После норманнских завоеваний происходит постепенная интеграция церкви Уэльса под начало Кентерберийской кафедры, при сохранении, однако, многих местных традиций. Параллельно в этот период (с XI века) начинается распространение в Уэльсе европейских монашеских орденов — особенно цистериан, а также братств,

находившихся в подчинении аббатству Клюни, Тирон, Савиньи и т.д.

Властители Уэльса никогда не прекращали попыток получить полную церковную независимость от Кентерберии. Так, в XII веке Гиральд Камбрийский (1145 — 1213) приложил много усилий, чтобы назначение валлийского епископа исходило непосредственно от Рима, а не через английского архиепископа.

Процесс сближения Валлийской церкви с английской был растянут на долгие столетия, и в тот момент, когда определенная однородность была достигнута, началась Реформация, снова смешавшая все пропорции. Но на сей раз самобытная духовная идентичность Уэльса прямолинейного религиозного выражения (сопоставимого с католицизмом ирландцев или пресвитерианством шотландцев) не получила.

С точки зрения Арнольда Тойнби, Кельтская церковь в целом, интегральной частью которой была на определенном этапе Валлийская церковь, была определяющей при создании того, что он называет «дальне-западно-европейской цивилизацией» (Far Western European Civilization).

Англия против Уэльса

С начала IX века на территории Уэльса сложилось путем слияний и династических браков три королевства — Гвинедд (на западе), Поуис (на востоке) и Дехьюбарт (на северо-востоке из слияния Дифеда и Сейсиллуга).

В VIII веке могущественный англосаксонский король Мерсии Оффа после присоединения к своим землям части территорий валлийского Поуиса насыпал огромные рвы, которые на долгие века стали зримой границей между Уэльсом и Англией (Логрией), получив название «валов Оффа». Конфликты между англосаксами и валлийцами были непрерывными, но общая раздробленность княжеств — и английских и валлийских — в силу сложности коалиций и внутренних противоречий между обоими составляющими, Уэльсом и Англией, не позволяла рассмотреть этот процесс как одномерную экспансию англичан.

Впервые Уэльс объединился под властью одного правителя при Грифиде ап Ливелине (ок. 1000 — 1063 или 1064). Но после его смерти усобицы продолжились.

После покорения Англии Вильгельмом Завоевателем новые правители снова предприняли атаки на Уэльс. На сей раз нормандцы попытались провести централизацию более решительно. Новая волна

завоеваний существенно изменила границы тех княжеств Уэльса, которые были ближе к Центральной Англии. При Вильгельме II Рыжем (ок. 1056/1060 – 1100) валлийцы подняли восстание и к 1110 году вытеснили английскую власть из Гвинедда и Поуиса. Так, весь Уэльс состоял из двух частей — земель, подчиненных местным кельтским правителям (Pura Wallia), и территорий, являющихся феодами норманнских аристократов, довольно самостоятельных по отношению к центральной власти английского короля (Marchia Wallie). В самом Уэльсе сохранились древние валлийские законы, тогда как в Валлийской Марке в полной мере не действовали ни валлийские, ни английские. Валлийская Марка просуществовала в таком положении номинально до 1536 года.

При короле Гвинедда Оуайне ап Грифиде (ок. 1100 – 1170) был впервые введен титул Принц Уэльский (Princers Wallensium) для обозначения правителя всей территории Уэльса. Оуайн ап Грифид сумел заставить правителей остальных королевств признать его сюзеренитет. После его смерти самым сильным королем в Уэльсе становится властитель королевства Дехьюбарт Рис ап Грифид (1132 – 1197), который в некоторых хрониках также именуется Принцем Уэльским.

Его внук Лливелин ап Иорверт (ок. 1173 – 1240) подтвердил этот титул у короля Англии Генриха III (ок. 1216 – 1272) по Монтгомерскому соглашению. Независимость Уэльса приходит к концу после победы короля Эдварда I Плантагенета (1239 – 1307) над войсками Лливелина в 1277 году, а в 1282 году Эдвард I полностью подчинил себе весь Уэльс, а голову Лливелина, последнего кельтского властителя, на копье принесли в Лондон. В 1284 году был принят Валлийский статут, согласно которому Уэльс признавался княжеством, находившимся в феодальной зависимости от английского короля как сюзерена. При этом за Гвинеддом и другими княжествами сохранялись определенные права, в частности, юридическая система, несколько отличающаяся от принятой в Англии. Первым Принцем Уэльским из английской династии стал сын Эдварда I Эдвард II (1284 – 1327).

С этого периода начинается системная и последовательная дискриминация валлийцев перед лицом англичан. Запрету подлежит использование кельтских арф, музыка которых вдохновляла валлийских воинов на бой (эта практика уходит вглубь веков к эпохе друидов). В некоторые периоды (при Ланкастерах) валлийцам запрещалось покупать землю в собственность на территории Англии, занимать какие бы то ни было государственные должности в самом Уэльсе, носить оружие, даже в целях самообороны. Более того, валлийским детям было запрещено получать образование, англичанина

нельзя было осудить по иску, исходящему от коренного валлийца. Запрещались даже браки между англичанами и валлийцами, а нарушители подвергались штрафу.

Далеко не все уэльсцы приняли английскую власть безропотно.

В 1294 — 1295 годах произошло антианглийское восстание Мадога Лливелина, провозгласившего себя Принцем Уэльским. В 1316 году вспыхнуло восстание Лливелина Брена.

Оуайн Глендур: новый Артур

В XIV веке потомок королей Гвинедда и Поуиса Оуайн Глиндур (1349 или 1359 — ок. 1416) поднял восстание против Генриха IV (1366 — 1413), основателя Ланкастерской династии. В пьесе Шекспира «Генрих IV» Оуайн Глиндур описан как властитель, увлеченный магией и потусторонним миром. Для валлийцев его личность является легендарной и почитается почти наравне с королем Артуром. Он воплощает в себе архетип кельтского «сакрального монарха», в котором миссия Красного Дракона обрела свое очередное историческое воплощение.

Оуайн Глиндур оказал англичанам эффективное сопротивление, прибегнув к тактике партизанской войны. На его стороне выступили его двоюродные братья Рис и Гвиллим из династии Тюдоров, восходящей к королям уэльского Государства Дехьюбарт. Вместе они выигрывали битву за битвой у превосходящих сил противника. Оуайн Глиндур в период восстания и партизанской войны пытался создать политический союз с другими кельтскими державами — с Шотландией и Ирландией на самих Британских островах и с Францией, которая в тот период вела Столетнюю войну с англичанами. В этом можно увидеть не совершившийся, но отчетливо намеченный проект имперского кельтского возрождения.

Восстание Оуайна Глиндура было осознанно всеми валлийцами как *национальная революция*. Валлийские студенты покидали Оксфорд, а валлийские работники оставляли своих работодателей, чтобы присоединиться к войскам восстающей из пепла кельтской государственности. На сторону Оуайна Глиндура массово переходили и валлийские лучники, составлявшие важную силу в английских войсках Генриха IV на фронтах Франции и Шотландии.

В 1404 году Глиндур в присутствии официальных послов Франции, Испании и Шотландии был официально коронован как Принц Уэльский. Тогда же он созвал первый в истории Уэльса парламент (кинуллиад), назначил канцлера. Глиндур провозгласил Валлийское Государство с отдельной Валлийской церковью, подчиняющейся не

Кентерберийскому архиепископу, а напрямую Папе (в переговорах с французским королем Карлом VI Глиндур обещал признать Авиньонского Папу). В его планах было создание на севере и юге Уэльса два университета, а также ввести в стране законы, которые существовали в древности и создателем которых считался король Дехьюбарта Хивел II ап Каделл (ок. 880 — 950).

В 1405 году на помощь к Глиндуру прибыли французские и бретонские войска, которые еще более усилили валлийскую армию, совершавшую теперь глубокие рейды на английскую территорию. Но постепенно валлийцам удача начала изменять. Ситуация особенно ухудшилась после того, как французы, удовлетворенные победами на континенте, стали готовиться к подписанию мира с англичанами и отказали Оуайну Глендору в военной помощи. Дети Оуайна были схвачены и погибли в Тауэре. Большинство его сторонников побеждены и рассеяны. Англичане поступили с ними с крайней жестокостью, подвергнув пыткам, четвертовав, а головы наиболее выдающихся валлийских аристократов и военачальников выставив на Лондонском мосту.

Показательно, что, согласно преданию, в 1414 году Оуайн Глиндур, уже утративший власть над большей частью Уэльса, встречался с одним из лидеров лоллардов (последователей Уиклифа) Джоном Олдкастлом, личность которого запечатлена Шекспиром в образе Фальстафа, хотя и в литературной манере.

Оуайн Глиндур так и не был схвачен англичанами, и о его последних годах жизни ничего достоверно не известно. После 1415 года всякие упоминания о нем теряются и его фигура полностью оказывается во власти легенд, преданий, мифов и поэм валлийских бардов, постепенно сливаясь в канонический образ сакрального кельтского монарха. Отсутствие сведений о его смерти только облегчило его отождествление с королем Артуром и эсхатологические ожидания его возвращения.

Красная роза Тюдоров

После подавления восстания Оуайна Глиндура Уэльс на долгое время оказался в тяжелом социально-экономическом положении, будучи разоренным войной и карательными операциями англичан. Однако историал Уэльса в скором времени внес еще один кельтский момент в историю Англии.

Ближайшими соратниками Оуайна Глиндура были братья из древневаллийского рода Тюдоров, восходившего к Рису ап Грифиду и, еще глубже, к полумифическому Койлхену, Старому Королю, ко-

торый в древности правил всей Британией. Два брата Тюдоры, Рис и Гвилим, бывшие самыми верными и смелыми сподвижниками Оуайна Глиндур с самого начала восстания до последних дней, погибли в борьбе с англичанами. А третий брат Маредид Тюдор не встал на этот путь, переехав в Лондон. Сын Маредида Тюдора Оуэн Тюдор (ок. 1400 — 1461) поступил на службу королевы-консорты Англии Екатерины Валуа, а затем заключил с ней тайный морганатический брак, о котором было объявлено только после смерти королевы. Оуэн Тюдор во время войны Алой и Белой розы был одним из предводителей армии Ланкастеров. Сын Оуэна Эдмунд Тюдор (1430 — 1456), граф Ричмондский и Пембрукский, также сражался на стороне Ланкастеров и породнился с королевской семьей через брак с Маргаритой Бофорт (1441 или 1443 — 1509). Показательно, что сражающиеся стороны, Ланкастеры и Йорки, будучи боковыми ветвями династии Плантагенетов, различались по цветовому символизму. Красная роза была символом Ланкастеров, и Тюдоры оказываются именно на этой стороне, воюя за Красную розу против Белой розы Йорков. Этот символизм позднее будет осмыслен в классическом для англо-британского дуализма ключе: Красная роза, естественно, семантически совпадает с Красным Драконом (кельтский полюс), а Белая роза — с Белым Драконом (хотя прямых соответствий с британским и англосаксонским началом у обеих ветвей Плантагенетов нет).

Внук Оуэна Тюдора становится в 1485 году первым английским королем династии Тюдоров Генрихом VII (1457 — 1509). Это происходит в силу пресечения прямой ветви Ланкастеров и захвата трона Ричардом III (1452 — 1485) из династии Йорков. Ланкастеры принимают решение поддержать Генриха Тюдора, который в это время пребывал в ссылке во Франции, и Генрих приезжает на Британские острова, высадившись в Уэльсе. Генрих вступает в бой с Ричардом III в битве при Босворте в 1485 году, где одерживает победу, а Ричард III гибнет в бою.

Таким образом, через 70 лет после подавления валлийского восстания и исчезновения Оуайна Глиндур потомок королевского валлийского рода Тюдоров, который проявил себя как один из важнейших полюсов этого кельтского восстания, становится не просто «Принцем Уэльским», но королем Англии. Тем самым сбывается пророчество Мерлина, но не на Оуйне Глиндуре, а на потомке его ближайших сподвижников валлийских братьев Тюдоров. Красная роза, одержав победу над Белой Розой, привела к власти Красного Дракона.

Генрих VII, как мы видели, прекрасно осознает символизм своей коронации в контексте англо-британского историала и видит себя наследником миссии короля Артура, называя этим именем своего

сына. По одной из версий историков, в Уэльсе параллельно древней линии «пророчества Мерлина» вплоть до XVI века существовала живая традиция бардов-пророков (*canu brud*), в центре которой стояла фигура «Сына Судьбы» (*Y Mab Darogan*). Ему предстояло не только освободить Уэльс, но и подчинить кельтам всю Англию, вернув Британию в руки ее исконных властителей. «Сына Судьбы» барды и идентифицировали в Генрихе VII.

При втором властителе Тюдоров Генрихе VIII (1491 – 1547) Уэльс и Англия объединяются в единое Государство с общей правовой системой, что закрепляется Актами Объединения 1535 и 1542 годов. Эти Акты полностью уравнивали в правах население не только самого Уэльса, но и Валлийской Марки, пояса территорий, отделявших ранее Уэльс от Англии, которая была упразднена. Тем самым, с одной стороны, были упразднены дискриминационные меры против валлийского населения, а с другой — напротив, была закреплена политика на употребление исключительно английского языка в судах и административных учреждениях, что способствовало ассимиляции валлийской аристократии в английском обществе. Объединением с Уэльсом Англия фактически вставала на путь построения национального Государства, покидая Средневековье и вступая в Модерн. Эта двусмысленность характерна для всей эпохи династии Тюдоров, которая — несмотря на кельтские корни — и отдаленно не стала возрождением Империи короля Артура или реализацией мечты Оуайна Глиндура.

Реформация сверху

После установления династии Тюдоров складывается двойственная ситуация. С одной стороны, во главе Англии стоят потомки кельтских королей, древнейших правителей Британии, а с другой — начинается навязанная сверху смена идентичности с валлийской на общеанглийскую, что происходит через язык, культуру, право, обычаи и даже религию.

Первый этап Реформации, который приходился в Англии на период правления Генриха VIII и в целом шел параллельно интеграции Уэльса в общеанглийскую систему, в частности через участие депутатов от Уэльса в английском парламенте, не вызвал большого сопротивления со стороны валлийского населения. Это резко отличает ситуацию Уэльса от Ирландии, где население категорически отвергло протестантизм, сохраняя верность католицизму как «родной вере», совпадающей с ирландской идентичностью. В Уэльсе аналогичного сопротивления не было, присягу на верность королю, кото-

рой на первых порах только и потребовал Генрих VIII, безболезненно принесло большинство валлийского клира, хотя были, конечно, и твердые защитники римо-католичества. Довольно спокойно восприняли здесь и роспуск монастырей. Передача бывших монастырских земель в пользование помещикам сделала широкий слой землевладельцев лояльными реформам короля, а сами монахи получили как компенсацию пансион.

При Эдварде VI (1537 – 1553) протестантизм стал более активно внедряться. В 1549 году король провозгласил отмену обязательного celibата для священников. Хроники показывают, что в Уэльсе и до официального разрешения клирикам жениться, наличие жен или конкубин было расхожей практикой. Сложнее обстояло дело с новой Книгой Общих Молитв, составленной в протестантском ключе, которая была призвана заменить старые богослужебные книги. Она была составлена только на английском языке, тогда как большинство валлийцев его не знало. Первая книга на валлийском была напечатана Сэрмом Джоном Прайсом в 1546 году.

Однако Книга Общих Молитв и Евангелие были переведены на валлийский только в правление Елизаветы в 1567 году протестантским проповедником Уильямом Сэлсбери (ок. 1520 — ок. 1584), автором и составителем первого англо-валлийского словаря. Показательно, что Сэлсбери обосновывал протестантскую идею о позволении священникам вступать в брак ссылками на древние обычаи валлийцев, восходящие к мифическому королю Койлхену. При коротком правлении Марии I, когда протестанты подвергались преследованиям, Сэлсбери вынужден был скрываться. Полностью вся Библия была переведена на валлийский позже, к 1588 году, епископом Англиканской церкви Уильямом Морганом (1545 – 1604), а окончательная версия и полный текст Книги Общих Молитв были опубликованы им же в 1599 году.

Показательно, что большинство епископов Уэльса признали правомочной Англиканскую церковь Елизаветы и тем самым сохранили свои кафедры, тогда как в Ирландии практически все были заменены на англичан.

Тем не менее распоряжением Елизаветы во всех валлийских церквях должны были в обязательном порядке присутствовать тексты Библии на обоих языках — на валлийском и английском, чтобы побуждать местное население к изучению английского. Более того, валлийцам (как и ирландцам) предоставлялись права свободнорожденных англичан только в том случае, если они могли удостоверить свое знание английского, владение английскими обычаями и признание верховенства английских законов. Таким образом, при

Тюдорах, несмотря на их кельтские корни, в религиозной и культурной сферах полным ходом шла ликвидация оригинальной идентичности Уэльса и ее замены на английскую идентичность.

Евгений Филалет: укрощение ночного Гиганта

Среди англо-британских мыслителей, оставивших свой след в таком явлении, как «розенкрейцерское просвещение» (Ф. Йейтс), были и представители Уэльса, воплотившие в своих системах мистический дар кельтов.

Наиболее яркой фигурой этого направления был Джон Ди (1527 – 1608 или 1609), о котором мы уже говорили ранее и который оказал существенное влияние на концепцию Британской Империи, одним из первых (и по некоторым свидетельствам) первым используя само это сочетание. Ди родился в Лондоне, но его семья имела валлийские корни, а фамилия восходила к кельтскому слову *di*, то есть «черный». Сам Джон Ди уверял, что его род по одной из ветвей был связан с Тюдорами.

Другим ярким представителем «розенкрейцерского просвещения» валлийского происхождения был Томас Воган¹ (1621 – 1666). Томас Воган был священником. В период Гражданской войны он выступал на стороне роялистов, принимая участие в боевых действиях на стороне Карла I против армии протестантского Парламента (битва при Роутон Хит в 1645 году), окончившихся для партии короля неудачно.

Томас Воган впервые перевел на английский в 1652 году Манифест Розенкрейцеров (*Fama Fraternitatis Rosae Crucis*). Это дало импульс для построения собственных мистических доктрин Роберту Фладду и Элиасу Эшмолу. Томасу Вогану принадлежит ряд мало-алхимических текстов, написанных в духе Парацельса, Агриппы Неттесгеймского и польского алхимика Михаила Сандивогуса (1566 – 1636), работы которого высоко оценил Ньютон². Воган публиковал свои труды под псевдонимом «Евгений Филалет».

Томас Воган полемизировал с кембриджским платоником Генри Мором, который написал против него трактат «Триумфальный энтузиазм»³ и другие тексты, но этот спор представлял собой разно-

¹ *Vaughan Th. (Eugenius Philalethes). Works.* London: Theosophical Publishing House, 1919.

² *Debus Allen G. Alchemy and Early Modern Chemistry: Papers from Ambix.* London: Jeremy Mills Publishing, 2004.

³ *More H. Alazonomastix Philalethes, Observations upon Anthroposophia Theomagica and Anima Magica Abscondita by Eugenius Philalethes, i.e. Thomas Vaughan.* London: T. W. for H. Blunden, 1650.

гласия двух платоников, жестоко и довольно грубо спорящих друг с другом о вещах, которые не могли вызвать вообще никакого интереса за пределом узкого кружка мистиков-интеллектуалов.

Первым и наиболее систематическим трудом Томаса Вогана (Евгения Филалета) была книга «Теомагическая антропософия»¹. В ней он ярко и довольно строго излагает основы христианского герметического платонизма, который полностью принимает и рассматривает как наиболее совершенную философскую и научную систему. В основе этой философии, как ее формулирует Воган, лежит критика схоластики и схоластического аристотелизма (Воган называет своих оппонентов «перипатетиками»), смысл которой сводится к толкованию акта творения. Воган полагает, что схоласты понимали творение как одноразовое событие, когда Бог создает природу наподобие механического аппарата, которая после этого полностью предоставлена самой себе. Бог же включается в судьбу мира только в тех крайних случаях, когда он оказывается на грани полного разрушения. Строго говоря, такое видение более характерно для механицистского деизма Ньютона и Королевского Общества, но предостылки подобной картины мира действительно содержатся в схоластике, особенно в номинализме и в самой яркой форме в классическом английском эмпиризме (начиная с Роджера Бэкона). Воган полагает, что такое понимание творения в корне неверно и представляет Бога не живой и деятельной силой, а отвлеченным абстрактным началом. Вместо этого Воган утверждает неоплатоническое видение мира как манифестации Божества, сотканной из божественных энергий и всегда содержащей в себе световое духовное измерение. Воган описывает процесс творения мира Богом как *непрерывный и постоянный*, а сам мир, как и космос Платона, он представляет живым существом, а не механизмом. Причем жизнь в это существо вдыхает сам Бог, а значит, оно движимо божественным Духом. Этот мир возникает через последовательность метафизических операций, описанных Воганом по сценарию неоплатонической каббалы Исаака Лурья. Первым актом является сжатие Бога внутрь Себя, к своему центру (это называется «черным Алефом» или теорией Tsimtsum²). Это создает структуру божественной сферы, с центром и периферией. Оставленное Богом «пространство» порождает нечто, что остается «вне» Бога. Это и есть ничто или материя. Далее, в центре сферы происходит вспышка Света. Это — Сын или «белый Алеф». Третьим появляется Святой Дух,

¹ *Vaughan Th. Anthroposophia Theomagica // Vaughan Th. (Eugenius Philalethes). Works.*

² *Scholem G. Origins of the Kabbalah. Princeton: Princeton University Press, 1987.*

как Любовь и Жар. Святой Дух проникает в материю, на периферию изначальной структуры и готовит ее к восприятию образца (Сына). Подготовка Духом материи к восприятию творческого акта превращает ее из ничто в хаос. По сути, это и есть начало мира, когда в его материальной основе обозначаются очертания грядущих структур. Мир творится, таким образом, не напрямую из ничто, а через первично организованную Духом материю. И эта материя уже является природой (*Natura*), а не чистым ничто, поскольку наделяется Духом рядом базовых качеств. Но эти качества сами по себе еще не проявлены и не воплощены в мир, а пребывают в подготовительном («хаотическом») состоянии. Лишь после такой подготовки Духом начинается собственно творение, то есть активация Сыном (как Парадигмой, Образцом, «белым Алефом») заложенных в «подготовленную» Духом материю потенциалов. Таким образом, мир как природа является результатом цепочки божественных актов:

- 1) сокрытием Отца (что делает возможным нечто небожественное, то есть ничто);
- 2) обнаружением Сына (как вселенской Парадигмы);
- 3) нисхождением Духа в материю для ее превращения из ничто в хаос;
- 4) финализацией процесса через приведение Сыном подготовленных Духом потенциалов к действительности.

Последний акт Томас Воган описывает так:

После этого Бог также, когда материя была подготовлена Любовью, дает свой *Fiat Lux* (Да Сделается Свет), что было не творением, как думает большинство, а эманацией Слова, в Котором была жизнь, и эта жизнь — свет человекам.

Wherefore God also, when the matter was prepared by Love for Light, gives out His *Fiat Lux*, which was no creation as most think but an emanation of the Word, in Whom was life, and that life is the light of men¹.

Далее Воган ссылается на ключевого для всего «розенкрейцерского просвещения» автора текста «Гармония Мира» («*Harmonia Mundi*»²) итальянца Франческо Джорджи, на фундаментальную

¹ *Vaughan Th. Anthroposophia Theomagica. P. 15.*

² *Francesco Giorgio Veneto. De harmonia mundi. Lavis-Firenze: La Finestra editrice-Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, 2008.*

роль которого указала Ф. Йейтс¹, где тот говорит о более правильном переводе библейского текста фразой «да будет свет!» (Sit Lux), а не так как в Вульгате — Fiat Lux, дословно «Да *сгелается* свет!». Именно это различие (которое излишне для церковнославянского перевода Библии, где и так стоит «Да *будет* свет!») для Вогана составляет суть его расхождений со схоластами: природа есть манифестация (эманация) Божества². Она представляет собой то Четвертое, что находится вне Божества, но в жизни которого Божество активно соучаствует, собственно и давая эту жизнь, свет, порядок и разум. Так, Природа превращается в Даму (София), в помощницу (Secundea, дословно «секундантку» Бога), которая воплощает в себе Его волю и оживляется Его жизнью. Бог есть Жизнь и Свет мира, а мир, в свою очередь, не механизм, а организм. На этом строится вся философия Томаса Вогана, и в частности его антропология или «антропософия».

«Теомагическая антропософия» начинается словами: «человек в своих истоках есть ветвь, посаженная в Боге» («man in his original was a branch planted in God»³). Но при этом Воган подчеркивает, что «человек был изначальным и непосредственным творением не Бога, но мира, из которого он и был создан» («man was not the primitive, immediate product of God, but the world out of which he was made»)⁴. Под этим Воган понимает не «гилозоизм», «натурализм», «пантеизм» или «материализм», но герметический принцип микрокосма, согласно которому существует *прямая гомология между человеком и миром* (макрокосмом), поскольку сам мир есть оживленное Богом существо, своего рода Большой Человек. Малый мир (человек) есть голограмма большого мира, а большой мир, в свою очередь, есть живое существо, «тайной магической душой» (anima magica abscondita) которого является сам Бог. То, что человек создан из мира, не умаляет его и не делает иконой иконы, но, напротив, возвышает и ставит на один уровень со всеми срезами космоса — земными, подземными и небесными, а следовательно, делает возможным абсолютное познание и абсолютную власть. Познавая себя и подчиняя своему духу свое тело, человек познает большой

¹ Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. М.: Энигма; СПб.: Алетейя, 1999.

² Франческо Джорджи поясняет это в цитируемом Воганом пассаже: «Non enim facta est Lux, sed rebus adhuc obscuris communicata et insita» (Поскольку Свет не создан, но передан и воспринят вещами, доселе бывшими темными). *Vaughan Th. Anthroposophia Theomagica*. P. 16.

³ *Vaughan Th. Anthroposophia Theomagica*. P. 10.

⁴ *Ibid.* P. 11.

мир и становится его Господином. Но это возможно только потому, что в самой душе человека, состоящей из трех пластов (стихийного/земного, небесного/духовного и сверхнебесного/огненного), есть еще и четвертая тайная часть, которая соответствует *abditum mentis* бл. Августина и, соответственно, «апофатическому человеку» рейнских мистиков. Человек по природе не Бог, но мир, а мир через человека предустановлен к обожению, которое становится возможным через искупительную жертву Христа.

Так, сложным путем — через европейское Средневековье, итальянский неоплатонизм, алхимиков, христианских каббалистов и германских розенкрейцеров — к валлийскому мистика XVII века доходит православная эллинская мистико-апофатическая традиция, оказывающаяся общей духовной структурой для тонкой и подчас скрытой от поверхностного взгляда сети европейского неоплатонизма, охватывающей Германию, Францию, Италию и Англию. В Томасе Вогане сходятся все три западно-европейские линии — германская, итальянская и французская, хотя истоком всего является греческий неоплатонизм и его прямое наследие в православной мистике (от Оригена и Климента Александрийского до Ареопагитик, Максима Исповедника и афонского исихазма).

При этом важно, что эту традицию продолжает в Англии именно кельт, подобно тому как первым философом Франции был также кельт, ирландец Иоанн Скот Эриугена. Но справедливости ради надо признать, что среди носителей этого христианского герметического платонизма были и англосаксы — в частности Роберт Фладд, Элиас Эшмол и сами кембриджские платоники (хотя Генри Мор, как мы видели, и полемизировал с Воганом). Все же нетрудно заметить структурную близость герметико-платоновского мировоззрения, ярко представленного у Вогана, с органическим кельтским переживанием мира как живого существа, что предопределило повышенное внимание к природе, ее состояниям, ее тайнописи, обнаруживающейся в сезонах, пейзажах, ритмах. Так, Воган описывает метафизику как две соприкасающиеся сферы: верхняя — Божественная — представляет собой экспансию от точки сокрытого тайного Бога в сторону огненной световой периферии, а нижняя — собственно природа — напротив, есть сжатие далекой периферии небесного света к земному, темному, влажному, пористому центру, в самой сердцевине которого прячется изначальный хаос (первоматерия алхимического делания). Обе сферы пересекаются в области того, что Воган называет «место randеву», тайного свидания, которым является сечение меркуриального духа или «воздух мудрецов». И точно так же устроен человек, на

высшем горизонте (на вершина конуса, по Вогану) встречающийся с центробежными (и потому нисходящими) лучами Божества. В центре мира пребывает Ночь, черный гигант, который выбирается из своего ограниченного пространства по мере убывания небесного божественного ангела Дня. И каждое утро на заре солнечный Ангел снова загоняет гиганта Ночи в его логово. Эти ритмы природы и все, что ими охвачено, есть ткань Великого Делания, поле духовной алхимии, в которой звезды роняют свои слезы, несомые ветрами, вглубь земли, где превращаются в минеральные семена и всходят металлическими цветами. Металлы, растения, животные, рыбы и птицы — все они буквы герметической книги, которая повествует не о себе, но о своем Творце, о своей тайной части души. Человек же есть квинтэссенция сфер и элементов, которому дана вся полнота восприятия — чувственного и духовного для того, чтобы стать печатью этой Книги Жизни, славить ее Автора и исправлять искажения или неточности, привносимые с необходимостью преходящей структурой явленного и парами темного хаоса, подземного гиганта Ночи, борьба с которым есть удел духовного рыцарства.

В такой картине валлийского алхимика отражается поэтической стиль метафизики кельтского Dasein'a.

Генри Воган и Джордж Герберт: друзья Вечности предпочитают возврат

Брат-близнец Томаса Вогана Генри Воган (1621 — 1695), разделявший его политические и метафизические взгляды, был известным поэтом мистической ориентации, учеником другого валлийского поэта, англиканского священника Джорджа Герберта (1593 — 1633), автора классического для английской поэзии сборника стихов «Храм» (Temple)¹. Генри Вогана и Джорджа Герберта принято относить к «метафизической школе поэзии», наряду с Джоном Донном, Эндью Марвелом и т.д.² Это течение в целом основано также на платоническом мировоззрении, где мир предстает как ткань символов, временная стоянка души, жаждущей возвращения.

В одном из типичных стихотворений Генри Вогана, которое так и называется «Возвращение», в поэтической форме описывается учение, в мистико-философской манере изложенное его братом.

¹ *Herbert G. The English Poems*, edited by C. A. Patrides. London: Dent, 1975.

² *Gardner H. Metaphysical Poets*. London: Oxford University Press, 1957.

Возвращение

Блаженны были ранние дни! Когда я сиял
 в ангелоподобном младенчестве,
 И не понимал еще этого места,
 Назначенного мне для моего второго путе-
 шествия,
 И не научил еще мою душу иным мыслям,
 Кроме белоснежно-небесных;
 Когда я еще не удалялся от своей первой
 любви,
 Больше чем на одну-две мили,
 И, обернувшись назад — через это неболь-
 шое расстояние, —
 мог видеть сияние Его пресветлого лика;
 когда на золоченном облаке или на цветке
 моя созерцающая душа могла оставаться
 сосредоточенной часами
 и в их ослабленном величии распознавать
 тени вечности;
 Так было прежде, чем я научил мой язык
 мучать мое сознание греховными звуками,
 И прежде, чем овладеть черным искус-
 ством наделять ядовитыми потоками греха
 каждое из моих чувств,
 Тогда же я еще ощущал сквозь все эти
 плотские одежды
 Яркие вспышки того, что длится и не имеет
 конца.
 Как бы я хотел отправиться назад
 И снова встать на этот древний путь!
 Чтобы снова достичь ту долину,
 Где я впервые оставил свой славный марш-
 рут;
 Откуда просвещенный дух созерцает
 Тенистый город пальмовых деревьев.
 Но ах! Моя душа, пребывавшая здесь слиш-
 ком долго,
 Опьянела и шатается на ходу.
 Некоторые люди любят движение вперед,
 Но я бы хотел идти только в обратном на-
 правлении,
 И когда этот прах упадет в могилу,
 Это и будет означать, что я снова там, где
 был, что я вернулся.

The Retreat

Happy those early days! when I
 Shined in my angel-infancy,
 Before I understood this place
 Appointed for my second race,
 Or taught my soul to fancy ought
 But a white, celestial thought;
 When yet I had not walked above
 A mile or two from my first love,
 And looking back — at that short
 space —
 Could see a glimpse of His bright face;
 When on some gilded cloud, or flower,
 My gazing soul would dwell an hour,
 And in those weaker glories spy
 Some shadows of eternity;
 Before I taught my tongue to wound
 My conscience with a sinful sound,
 Or had the black art to dispense
 A several sin to every sense,
 But felt through all this fleshy dress
 Bright shoots of everlastingness.
 Oh how I long to travel back,
 And tread again that ancient track!
 That I might once more reach that
 plain,
 Where first I left my glorious train;
 From whence the enlightened spirit
 sees
 That shady city of palm trees.
 But ah! my soul with too much stay
 Is drunk, and staggers in the way.
 Some men a forward motion love,
 But I by backward steps would move
 And when this dust falls to the urn,
 In that state I came, return.

Это краткое изложение чисто платонической программы падения души в тело, утраты ею небесной природы под влиянием темных энергий распада и ориентация на Великое Возвращение. Это Возвращение есть суть программы метафизического поэта, но также и политическая позиция консерватора, роялиста и верного носителя древних кельтских традиций родного Уэльса.

При этом Генри Воган подчеркивает свое радикальное несогласие с людьми, кто «любит движение вперед», то есть «прогресс». Прогресс — это путь в ничто, продолжение скользящего падения в материю и удаление от Бога. Это — философско-политический проект тех, кто являются врагами Вечности. Друзья Вечности предпочитают Возврат.

Уэльс в Гражданской войне и после нее

Когда Реформация в Англии достигла своей кровавой стадии — Гражданской войны, Уэльс оказался втянутым в нее, как и все остальные территории Англии. Большинство валлийской аристократии встало на сторону короля (как в случае с Воганами), и за ними последовали простолюдины, составившие значительную часть пехоты в армии Карла I. Однако в отличие от других кельтских полюсов в этой войне — католической Ирландии и пресвитерианской Шотландии — Уэльс самостоятельной религиозной повестки дня не имел.

Группы пуритан — индепендентов, квакеров, пресвитериан и баптистов — стали появляться в Уэльсе начиная с 1630 года. Однако большого распространения эти течения не получили, и даже в период Содружества (1642–1660), когда пуританизм стал официальной идеологией Государства, число протестантских сект и их участников существенно не возросло.

Интересен, однако, факт валлийского происхождения главной фигуры пуританских сил Оливера Кромвеля, который был прямым потомком другого активного поборника крайнего протестантизма — Томаса Кромвеля (1485–1540), советника Генриха VIII. Историки обратили внимание на то, что на гербе Кромвеля фигурировали символы Уэльса (в частности, древних княжеств Поуис, Гламорган, Гвент и т.д.) и особенно Красный Дракон. Здесь можно вспомнить и движение за Пятую Монархию, чьи отряды также сражались под знаменем Красного Дракона. Оливера Кромвеля поддерживали, естественно, валлийские протестанты, но их число в XVII веке не представляло серьезной критической величины.

Сам Кромвель ничем не обнаруживал своего интереса к Уэльсу. После победы над Карлом I и войсками роялистов он нанес удары целевым образом по замкам тех политических противников, которые продолжали сопротивляться, никак не распространив репрессии на остальные территории Уэльса, после того как знать прекратила сопротивляться армии Парламента, а позднее Диктатуре Лорда-Протектора. Тем не менее большинство населения Уэльса по-прежнему симпатизировало Англиканской церкви, и после реставрации Карла II фигура Кромвеля среди валлийского населения приобрела устойчиво негативный оттенок. Для большинства Тюдоры, а не пуританский узурпатор, представляли валлийское наследие, хотя, как мы видели, политика Тюдоров после Генриха VIII и начала Реформации сверху не принесла валлийцам ничего хорошего и, напротив, обрекла их на постепенную замену собственной кельтской идентичности английскими суррогатами. Показательно, что и Генри Воган, и Джордж Херберт, и другие валлийские поэты писали исключительно по-английски.

После реставрации Уэльс еще более потерял какое бы то ни было самостоятельное значение. В период якобитских восстаний, бывших массовыми в Ирландии и Шотландии, валлийцы, в целом до определенной степени симпатизировавшие якобитам, ареной повышенной активности не стали, хотя в некоторых регионах Уэльса поддержка Стюартам была существенной.

При Ганноверах Уэльс окончательно утратил всякую самобытность, превратившись в обычную английскую территорию. Процессы модернизации и индустриализации этой области, оставшейся до начала XIX преимущественно аграрной, шли в замедленном темпе, если сравнивать их с процессами в других частях Англии. Ситуация начала меняться в первые десятилетия XIX века, после обнаружения в Южном Уэльсе значительных запасов угля. Хозяевами большинства промышленных предприятий становились, как правило, этнические англичане, более адаптировавшиеся к новым экономическим практикам. Тяжелая эксплуатация рабочих, преимущественно из местных жителей Уэльса, подчас приводила к бунтам и забастовкам, начавшимся еще в 30-е годы. Социальные протесты развивались параллельно возрождению валлийской идентичности. Так, к концу XIX века в Уэльсе (прежде всего Южном) получают распространение социалистические идеи. При этом социализм развивается как самостоятельная доктрина (в некоторых случаях догматически марксистская) и одновременно как социальная мысль пуританских религиозных кругов и конгрегаций. Показательно, что после создания Лейбористской партии первый выбранный депутат прошел в Парламент на территории Уэльса.

От эйстедвода к Плайд Кимру

Параллельно утрате какой бы то ни было политической роли в английской истории в XIX веке по мере распространения романтических идей начинается процесс собирания в Уэльсе фольклорного материала — древних преданий, мифов, легенд, песен и т.д. Восстанавливается прерванная или существовавшая на периферии традиция бардов. Возрождается литература на валлийском языке.

Толчок этому направлению дал Эдвард Вильямс (1747—1826), взявший себе по образцу древних кельтов имя барда — Иоло Моргануг. Он собрал и восстановил множество древних валлийских текстов, но будучи увлеченным главной идеей, возрождением валлийской идентичности, многие сюжеты, символы и мифы он интерпретировал весьма произвольно, не останавливаясь подчас перед тем, чтобы дополнить древние тексты своими собственными, лишь стилизованными под древность. Это на какое-то время создало историографическую путаницу, которая, с одной стороны, дискредитировала инициативу кельтского Ренессанса, а с другой — породила массовое движение неокельтизма и необардизма.

Иоло Моргануг восстановил (или искусственно создал) традицию регулярных собраний бардов на особую церемонию — эйстедвод. Первая такая встреча состоялась в 1792 году на Пимроузском холме. Благодаря этому стала возрождаться и развиваться поэтическая и музыкальная традиция Уэльса. Иоло Моргануг опубликовал также ряд своих поэтических произведений и философских эссе. Философия Иоло Моргануга отдаленно напоминала имагинативные системы Уильяма Блейка, где элементы кельтских мифов смешивались с христианскими идеями и с индивидуальными теориями автора. Иоло Моргануг разработал («восстановил») особый рунический алфавит бардов, учебники по музыкальной и поэтической теории, а также метафизику концентрических кругов, отражающих представления древних кельтов (равно как и многих других народов) о трех слоях мироздания — подземном, земном и небесном. На работы Иоло Моргануга в XIX веке опирались многие исследователи кельтского фольклора, в частности леди Шарлота Гест, переводчица древнейшей кельтской хроники «Мабиногиона».

Иоло Моргануг сочетал в себе страстного поклонника валлийской идентичности и протестантского пастора Унитаристской секты, члены которой отрицают христианское учение о Троице.

Другой значимой фигурой в возрождении валлийской культуры был пуританский священник «неконформистской» деноминации Уильям Рис (1802—1883), взявший себе кельтское имя Гвилим Хираетог. Он писал свои стихи и тексты на валлийском, тем самым

дав импульс к аналогичным шагам других интеллектуалов Уэльса. С этого времени складывается традиция академического изучения валлийского языка, тщательного описания истории народа и территории Уэльса. В 1843 году он основал литературный журнал на валлийском языке «Yr Amserau», «Время» (Times).

К концу XIX века традиция валлийских бардов и в целом течение по реставрации древней идентичности культуры Уэльса сложились в самостоятельное направление. Эти мотивы были созвучны аналогичным ирландским и шотландским, а также французским бретонцам. Однако политически валлийский национализм (Cenedlaetholdeb Cymreig) оформился позднее, чем у других кельтских народов.

Для валлийского национализма характерно сочетание этнокультурной идентичности с социализмом и крайне протестантскими пуританскими сектами — пресвитериан, баптистов и конгрегационистов. Наиболее радикальные журналы, противопоставляющие кельтский Уэльс англосаксонскому Востоку, издавались в большинстве своем именно «министрами»-конгрегационистами — от «Yr Amserau» Уильяма Риса, до «Реформатора» (Y Diwygiwr) другого пастора Дэвида Риса (1801 — 1869) и «Хроники» (Y Cronicl) Самуэля Робертса (1800 — 1885), также пастора-конгрегациониста. Первая чисто националистическая организация Cymru Fydd, созданная по ирландскому образцу в 1886 году, большого успеха, однако, не имела. Некоторые валлийские интеллектуалы в XIX веке, — в частности Майкл Д. Джонс (1822 — 1898) и Эмрис ап Иван (1848 — 1906), — копируя европейские националистические движения, выдвинули тезис об отделении Уэльса от Англии и создании независимого валлийского Государства. Это также было весьма слабо поддержано основным населением.

Лишь в 1925 году валлийским поэтом и драматургом Джоном Сандерсом Люисом (1893 — 1985) была создана полноценная политическая «Партия Уэльса» (Plaid Cymru). Люис был консерватором и традиционалистом, а кроме того, католиком, что сужало социальную поддержку его партии, отталкивая левых социалистов и крайних протестантов, также активно поддерживавших национализм. Партия все же смогла получить несколько мест в Британском парламенте. Крайние националисты, представляющие небольшие радикальные партии и движения, с 1950-х годов перешли к террористической деятельности, взрывая газопроводы и пытаясь совершить покушение на принца Уэльского Чарльза, претендента на английский престол, поскольку в глазах валлийских националистов этот традиционный и формально не соответствующий никаким политическим реальностям титул британского наследника «унижает самосознание

валлийского народа». В 1980-е годы появилась группировка «Дети Глиндора» (Meibion Glyndŵr), занимавшаяся поджогами и призывавшая к развертыванию антианглийской партизанской войны.

В течение XX века Уэльс получал постепенно небольшие уступки в пользу автономии. В 1979 году референдум о создании отдельного органа самоуправления Уэльса показал отрицательные результаты, но в 1997 году на повторном референдуме решение было принято в пользу создания Национальной ассамблеи Уэльса. «Партия Уэльса» и ряд депутатов от лейбористской партии на всех этих этапах продолжали борьбу за полную независимость, и на референдуме 2011 года Национальная ассамблея Уэльса получила полноценный статус парламента, имеющего право издавать законы.

Валлийский Dasein и звезды Уэльса

Если мы возьмем весь исторический цикл Уэльса, то можно заметить, что вопреки глубокому упадку его идентичности и утрате политического суверенитета, англицизации и модернизации, валлийский Dasein сохранился несмотря ни на что в течение самых тяжелых веков, пережив почти полную ассимиляцию в англосаксонское общество. История Уэльса тесно связан с фигурой Красного Дракона, который имел уже в древности эсхатологический смысл ожидания реставрации и появления «Сына Судьбы» (Y Mab Dargogan). Вспышками приближения эсхатологического момента были эпизоды, связанные с возвышением Уэльса, которые, однако, оказывались либо недолговременными (как в случае Оуэна Глиндора), либо двусмысленными (как при Генрихе VII и особенно в период правления его потомков и тем более при Кромвеле как претенденте на роль восстановителя Пятой Монархии). Но эсхатологически можно интерпретировать и процессы возрождения валлийской культуры в XIX – XXI веках. И в этом смысле крайне показательны процессы постепенного повышения политического суверенитета Уэльса, развертывающиеся в настоящее время. Конечно, это сопряжено с Постмодерном, новым поворотом в стратегии английского империализма, переходящего от прямой доминанции к новым более тонким техникам (что мы разбирали ранее), а значит, рост валлийского суверенитета оказывается снова явлением двусмысленным, как и все сопряженное с Постмодерном. Но сам факт наличия успешного движения к самостоятельности Уэльса, сохранение языка и возрождение древней культуры и отчасти традиции снова возвращает нас к актуальности гештальта Красного Дракона.

Параллельно этому следует упомянуть некоторых ярких деятелей, имеющих валлийские корни. В силу того, что мы выяснили относительно структуры валлийского Dasein'a, факт этих корней приобретает дополнительное значение при объемном рассмотрении историаала на сей раз всей Англии.

Так, этническими валлийцами были:

- чрезвычайно успешный премьер-министр Великобритании Дэвид Ллойд Джордж (1863 – 1945), архитектор британской победы в Первой мировой войне, симпатизировавший геополитическим взглядам Макиндера и заложивший основу социального Государства (Welfarestate) в современной Англии¹;
- философ Бертран Рассел (1872 – 1970), потомок высокого аристократического рода из Южного Уэльса;
- писатель Артур Ливвеллин Джонс (1863 – 1947), псевдоним Артур Мейчен, представитель «черного романтизма», автор ряда романов, в которых воспевается возвращение «древних богов» (в частности, «Великий бог Пан», «Великое Возвращение», «Белые Люди» и т.д.²);
- крупнейший современный поэт, драматург и публицист Дилан Томас³ (1914 – 1953).

Каждый из них раскрывал валлийский гений по-своему и в своей области, но все они стали фигурами первого плана в истории Британии XX века.

Дилан Томас: Сын Волны

Одно из самых знаменитых стихотворений Дилана Томаса⁴ можно взять в качестве трагической и одновременно героической формулы валлийского Dasein'a. В предчувствии наступления последней

¹ Именно при кельте Ллойд Джордже Ирландия получила политическую независимость. Ллойд Джордж был единственным премьером Великобритании валлийского происхождения, причем английский был для него вторым языком после родного валлийского.

² Мейчен А. Сад Авалона: Избранные произведения. М.: Энигма, 2006.

³ Томас Д. Под сенью Молочного леса. Рассказы. М.: Терра — Книжный клуб, 2001.

⁴ Валлийское имя «Дилан» отсылает к четвертой ветви «Мабиногиона», где речь идет о чудесном рождении у богини Арианрод волшебного ребенка Дилана, «Сына Волны», который, появившись на свет, тут же нырнул в море. Здесь можно вспомнить, что Талиесин говорил о своей плоти как о «теле рыбы», а ирландский сакральный ге-

ночи, гибели и смерти, поэт призывает не то чтобы не сдаваться, надеясь на лучший исход и долгожданное пришествие кельтского «Сына Судьбы», но лишь не давать поглотить Ночи себя *слишком быстро*, без сопротивления. И если даже нет сил сопротивляться, достоинство кельта заставляет его в бешенстве рычать — подобно Оуэну Глиндоору — на побеждающего Гиганта Ночи, поднимающегося из темного центра нижнего круга Земли в космофизии Томаса Вогана.

Не ступай так покорно в эту добрую ночь,
Не ступай так покорно в эту добрую ночь,
Старость должна пылать и бесноваться,
когда завершается день;

Хотя мудрецы, достигшие своего конца,
знают, что тьма права,

Ведь их слова больше не раздваиваются,
как молнии, они

Не все равно не ступают покорно в эту
добрую ночь.

Добрые люди, когда девятый вал вас вот-
вот накроет, рыдая о том,

Как ваши хрупкие подвиги могли бы еще
танцевать в зелени дня,

Рычите, рычите в бешенстве против гibe-
ли света.

Дикие люди, поймавшие солнце в полете
и пропевшие его,

И вы постарайтесь научиться, — хотя те-
перь уже слишком поздно, вы слишком
огорчили его в его пути, —

Не ступать так покорно в эту добрую ночь.
Люди могил, близкие к смерти, кто видит
слепнувшим взором, —

Слепые глаза могут сверкать, как метео-
ры, и быть веселыми —

Рычите, рычите в бешенстве против гibe-
ли света.

И ты, мой отец, там на этих печальных вы-
сотах,

Do Not Go Gentle Into That Good Night
Do not go gentle into that good night,
Old age should burn and rave at close
of day;

Rage, rage against the dying of the
light.

Though wise men at their end know
dark is right,

Because their words had forked no
lightning they

Do not go gentle into that good night.
Good men, the last wave by, crying how
bright

Their frail deeds might have danced in
a green bay,

Rage, rage against the dying of the
light.

Wild men who caught and sang the sun
in flight,

And learn, too late, they grieved it on
its way,

Do not go gentle into that good night.
Grave men, near death, who see with
blinding sight

Blind eyes could blaze like meteors and
be gay,

Rage, rage against the dying of the
light.

And you, my father, there on that sad
height,

Curse, bless, me now with your fierce
tears, I pray.

рой Туан Мак Кайрилл также повествует о бытии в виде рыбы. Поэтический дар Дилана Томаса резонирует с сакральным символизмом, связанным с его именем.

Прокляни, благослови меня сейчас своими пронзающими слезами, я молю тебя.
 Не ступай так покорно в эту добрую ночь,
 Рычи, рычи в бешенстве против гибели света.

Do not go gentle into that good night.
 Rage, rage against the dying of the light.

И сквозь бесконечную кельтскую тоску, питаемую самой внутренней стихией мира, очарованного и ужасающего, Дилон Томас, противоречащий сам в себе не просто в каждой строке, в каждом слове, в каждой букве каждого слова, прорывается к гимну преодоленной, но преодоленной самой собой и для самой себя смерти.

И власти у смерти не будет.
 Совершенно голый мертвец станет одним
 С человеком, стоящим на ветру и западной луной;
 Когда их кости так чисто собраны и такие чистые кости исчезли.
 У них под ногами и локтями окажутся звезды;
 Поскольку они сойдут с ума, они выздоровят,
 Поскольку они утонут сквозь море, они всплывут снова;
 Любящие потеряются, а вот их любовь нет;
 И власти у смерти не будет.
 И власти у смерти не будет.
 Под спиралями моря
 Их долгое лежание не умрет ветрено;
 Намотанные на каркас, когда сухожилия растворяются,
 Стянутые на штурвале, они, однако, не лопнут;
 Вера в их руках разломится пополам,
 И единорогое зло промчится сквозь них;
 Расколовшись по всем концам, они не треснут;
 И власти у смерти не будет.
 И власти у смерти не будет.

And death shall have no dominion.
 Dead man naked they shall be one
 With the man in the wind and the west moon;
 When their bones are picked clean and the clean bones gone,
 They shall have stars at elbow and foot;
 Though they go mad they shall be sane,
 Though they sink through the sea they shall rise again;
 Though lovers be lost love shall not;
 And death shall have no dominion.
 And death shall have no dominion.
 Under the windings of the sea
 They lying long shall not die windily;
 Twisting on racks when sinews give way,
 Strapped to a wheel, yet they shall not break;
 Faith in their hands shall snap in two,
 And the unicorn evils run them through;
 Split all ends up they shan't crack;
 And death shall have no dominion.
 And death shall have no dominion.
 No more may gulls cry at their ears
 Or waves break loud on the seashores;
 Where blew a flower may a flower no more
 Lift its head to the blows of the rain;
 Though they be mad and dead as nails,
 Heads of the characters hammer through daisies;

Больше ни одной майской чайки не за-
кричит им в уши,

И волны больше громко не ударят о
берег;

Где цвел цветок, больше цветка не бу-
дет,

Он поднимает свою голову к ударам
дождя;

Хотя они безумны и мертвы, как гвоз-
ди,

Головы персонажей молотком обру-
шатся сквозь маргаритки;

Врежутся в солнце, пока солнце не
треснет;

И власти у смерти не будет.

Break in the sun till the sun breaks down,
And death shall have no dominion.

Шотландия: дрёма титанов

Скотты и пикты

В истории Британии земли Шотландии представляли собой отдельное пространство, являвшееся на протяжении всей англо-британской истории и даже в периоды, предшествующие германским завоеваниям, особым цивилизационным полюсом.

Древнейшие территории Шотландии (Север острова Альба или Британии) были населены двумя этническими группами — кельтами (гэлами) и пиктами. Кельты-гэлы отличались от кельтских племен Логрии и Уэльса тем, что относились, как и ирландцы, к ветви так называемых «к-кельтов», произносивших индоевропейский звук «*kw» как «k (kw)», тогда как бритты и валлийцы, равно как и галлы (предки французов), были представителями «п-кельтов», произносивших тот же звук как «р». Эти две ветви разделились еще до прихода кельтов в Британию, а значит, культурные различия между двумя группами были довольно существенны.

Вторым фактором, обусловившим отличие шотландцев от бриттов Центральной Англии и Уэльса, были тесные союзы с пиктами (в Ирландии родственные им племена назывались круитни), архаическим народом, вероятно, населявшим Британские острова до прихода кельтов. Римляне называли их «пиктами» (pictus) потому, что они раскрашивали себе лица; эта же этимология и у ирландского слова *cuítní*. О пиктах почти не осталось достоверных сведений, их язык полностью исчез, так как в конце концов они смешались с гэлами, переняли их язык и вместе составили основу современных шотландцев. Докельтские племена Шотландии римляне называли «каледонцами» (к которым относили вакомагов, тедзалов и вениконов) или «дикалидонами».

Третьим фактором была география, так как Шотландия расположена на Севере Британии и представляет собой отдельный самостоятельный регион, в свою очередь, состоящий из Горной Шотландии на Западе (там как раз находилась страна пиктов и их королевства) и равнинной в центре страны. Шотландия в древности носила название Альбана и была одной из трех древнейших частей британской географии наряду с Логрией и Уэльсом.

В период римских завоеваний власть Рима распространялась на Логрию и Уэльс, населенные бриттами (п-кельтами), воспринявшими многие стороны латинской культуры и, в частности, христианство, тогда как гэлы и пикты оказали римлянам упорное сопротивление, сохранили независимость и регулярно атаковали римские владения с Севера. Территория, населенная пиктами, стала называться в тот период Каледонией¹. Для защиты от вторжений римляне построили систему оборонных фортификаций; первым был «вал Адриана», а затем на 160 километров к Северу — второй «вал Антонина».

Это снова сказалось на различиях в культуре Севера и Юга Британии: латинизация и христианство распространились в южной половине, а гэлы и пикты сохраняли верность древним верованиям и обычаям.

Уход римских войск из Британии сделал бриттов Логрии и Уэльса еще более уязвимыми перед лицом набегов с Севера. Необходимость защиты от этих опустошительных рейдов каледонцев и была, во многом, вызвана политика бриттского короля Вортигерна по союзу со вторгшимся с Юга племенами англов и саксов, изначально призванных защитить бриттов от шотландских рейдов. Таким образом, после ухода римлян геополитическая структура Британии обнаружила существенный дуализм к-кельты (гэлы) Севера в союзе с пиктами против п-кельтов Юга (бритты).

После римлян на всей территории Англии возникают сразу несколько королевств. В VI веке складывается шотландско-ирландское Государство Дал-Риада, часть территории которого была расположена на Западе Шотландии, а часть на Севере Ирландии, включая промежуточные острова. Первым королем Дал Риады были ирландец Эрк мак Эхдах (умер в 474 году), чей род восходил к легендарному великому монарху Ирландии Конайре Великому. Шотландские хроники утверждают, что три сына Экра мак Эхдаха с небольшой армией вторглись на земли пиктов и захватили Аргайл, подчинив себе обитавших там скоттов. Вторым правителем считается его сын Лоарн мак Эрк. По преданиям, святой Патрик, путешествовавший по землям Дал Риады, проклял сыновей Эрка за то, что те украли у него коня. Исключением был один лишь из них — Фергус I (ок. 434 — 501), который в отличие от первых двух является достоверной исторической личностью. Позднее шотландские короли возводили свой род именно к нему.

В лаконичном документе «Пиктская хроника», где перечисляются короли пиктов, первым королем пиктов и их прародителем назван Криудне (так гэлы называли всех пиктов), а его семь сыновей

¹ Хендерсон И. Пикты. Таинственные воины древней Шотландии. М.: Центрполиграф, 2004.

соответствуют древнейшим областям страны пиктов: Киркенин, Фидах, Фортренин, Флоккэйд (Фотла), Кэйтт, Ке и Фибайд.

Одним из Государств пиктов было Фортриу¹, располагавшееся в южной части Шотландии, сразу к северу от вала Антонина. Первым упомянутым в хрониках королем пиктов был Дрест I, правивший в V веке.

О короле пиктов Бруде повествует хроника христианской миссии св. Колумбы, который описывает визит миссии во дворец Бруде на озере Лох-Несс. В этом же рассказе впервые упоминается чудовище, которое живет в этом озере.

Другим знаменитым монархом был брат Дреста I Нехтон I, которого после смерти по преданиям воскресил святой Кельтской церкви, проповедовавший в конце V — начале VI века христианство пиктам св. Бьюит Монастербойский. В VI веке пиктское Государство Фортриу на 30 лет было покорено английскими владыками Нортумбрии. Но при пиктском короле Бриде III 20 мая в 685 году снова освобождено в результате эпохальной битвы пиктов с англами при Нехтансмере (область Ангус), обусловившей свободу Шотландии на несколько сот лет вперед. Английский король Экгфрит решил окончательно завоевать земли пиктов и вторгся с войском англов в Каледонию. Но на сей раз пиктское войско Бриде одержало полную победу, и позднее пикты полностью восстановили власть над территориями Каледонии. Возможно, разгром англов пиктами Бриде способствовал тому, что в самой Англии саксы получили преимущество. Но главным результатом битвы при Нехтансмере была остановка германской экспансии на Сера, что положило начало позднему включению в Шотландию территорий Лотана на востоке и Стратклайда на западе, которые ранее управлялись бриттскими династиями.

Между гэлами и пиктами существовала традиционная вражда, что создавало в пространстве Древней Шотландии два полюса — гэлов (скоттов) на западе (Дал Риادا) и пиктов на востоке и севере (Фортриу). При этом подчас складывалась ситуация, когда короли скоттов правили над страной пиктов, иногда наоборот. Например, при правителе Коналле мак Тадге и Дал Риادا, и королевство пиктов были под властью гэльского правителя. После того как его сверг пикт Константин мак Фергюс (VIII — IX века), захвативший трон Дал Риады, власть перешла к пиктам, тогда как ранее, после восстания под руководством Эда Белого в середине VIII века, Дал Риада управлялось гэлами.

¹ Возможно, его название происходит от имени одного из двух основных пиктских племен — вертурионов.

В VII веке ирландский миссионер св. Колумба заложил на маленьком острове Айона монастырь для обращения языческого населения Дал Риады в христианство. С этого момента постепенно растет влияние Кельтской церкви на шотландцев. Рост христианства шел неравномерно, в большей степени затрагивая скоттов, нежели пиктов, которые упорно держались своих древних обрядов.

Тем не менее до VIII века земли пиктов считались канонической территорией Кельтской церкви, и, в частности, смерть пиктского короля Биде III, а также и других пиктских правителей, оплакивались в Айонском аббатстве.

Однако в начале VIII века король пиктов Нехтон III по политическим соображениям сделал выбор в пользу Английской церкви, подчиненной Риму, а не Кельтской, которую он считал инструментом влияния скоттов. Это было чрезвычайно важным решением, так как открыло Шотландию, по меньшей мере на территориях Каледонии, английским тенденциям (а через них Риму) в ущерб Кельтской церкви.

В ходе англосаксонских завоеваний, поставивших всю территорию Логрии под германский контроль, каледонцы и гэлы оказались в конфликте с новым противником, на сей раз не бриттами и не римлянами, но англосаксами и основанными ими Государствами. На первом этапе между гэлами и каледонцами, с одной стороны, и англосаксами — с другой, существовал ряд бриттских королевств — И Гододин на востоке, Регед в центре и Стратклайд на западе, которые постепенно были завоеваны англосаксами с юга. Таким образом, бриттов (п-кельтов) постепенно вытеснили в Уэльс и на первых порах в Корнуэлл (Думнония). Но в этот период противостояние скоттов и пиктов сохранялось. По мере укрепления позиции англосаксов, шотландцы на юге имели дело только с ними, но вместе с тем их берега постоянно атаковались с моря викингами-норманнами, которым периодически удавалось создать на территории Шотландии самостоятельные Государства, подчинив гэлов и пиктов. При этом в равнинной Шотландии (от Стратклайда до Лотиана) постепенно складываются самостоятельная культура и особая идентичность, основным языком которой является скотс, основанный на английском с вкраплением гэльских слов.

Мифология: амазонки и фении

Мифология пиктов вообще не сохранилась ни в какой форме, поэтому лишь косвенные факторы и соотнесение с другими архаическими народами, жившими в Западной Европе до вторжения индоевропейцев, от которых, впрочем, тоже практически не оста-

лось достоверных сведений, позволяет строить гипотезы о том, чем могли бы быть верования древних пиктов. Наиболее вероятной гипотезой является теория Й. Бахофена¹, активно разрабатывавшаяся позднее литовской исследовательницей М. Гимбутас² и ирландским мифологом Р. Грейвсом³, о существовании культурного круга Великой Богини как архаической цивилизации, покоренной или как минимум существенно видоизмененной индоевропейскими племенами и их трехфункциональной системой (жрецы, короли, крестьяне). По ряду признаков (в частности, наследие царской власти по женской линии) пиктов и их архаические религии относят именно к этому матриархальному типу. Вместе с тем наложение трехфункционального патриархата, построенного на отношении отец/сын и вертикальной топике, на матриархальную культуру, основанную на модели мать/сын, позволяет говорить о двойной герменевтике всех трех функций, что может служить ключом к расшифровке мифов тех культур, где очевидно наличие обоих пластов. Так, в Шотландии мы видим кельтский патриархат гэлов и предполагаемый (скорее всего, существенно видоизмененный под влиянием кельтских мотивов) матриархат пиктов. Но собственно пиктский пласт ни в языке, ни в мифах нам не известен, поэтому нам остается лишь строить гипотезы, исходя из структур аналогичных обществ.

В этом смысле теоретически есть три пути влияния культуры Великой Матери (религии Старой Европы, по М. Гимбутас, или Белой Богини, по Р. Грейвсу) на трехфункциональную систему кельтской мифологии:

1. *Соединение жреческой функции друидов с хтонической мудростью Женского Начала.* Эта тема как раз и составляет значительную часть ирландских, валлийских и гэльских преданий, описывающих отношения друидов и богинь или колдуний, от которых они получают свои знания. Кроме того, функциональным эквивалентом этого является роль Подземного Мира (Аннуина у валлийцев, Сиды у ирландцев и гэлов) и его властителя, а также сакральных объектов, к нему относящихся, в учреждении священных институтов,

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

² *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини. М.: РОССПЭН, 2005.

³ *Graves R.* The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth. Manchester: Carcanet, 1997.

обрядов и культов. Если в чистой версии индоевропейских традиций жрец получает свои знания от Небесного Отца, по строго вертикальной линии, сакральные предметы падают с неба, что включает полет на Небо, восхождение или иные формы коммуникации, а основные дары связаны с солнцем, то влияние круга Великой Богини сказывается в том, что источником этих знаний становятся персонажи матриархальной культуры — богини, гипохтонические чудовища, колдуньи и феи. В этом смысле вся ирландская и гэльская мифологии строятся не просто на эпизодических вкраплениях такой хтонической картины жреческой природы, но насыщены этими мотивами вплоть до *преобладания* именно такой версии сакрального. Это же касается гэльского фольклора, в целом не сильно отличающегося от ирландского и гораздо менее сохранившегося. Практически все гэльские сюжеты являются разработками или прямыми аналогами соответствующих ирландских мифов. Но так как и в самой Ирландии мы видим следы автохтонного населения в племенах круитни, то можно сделать вывод о единстве шотландско-ирландского культурного поля, составленного по одинаковой модели — *кельтский патриархат, наложенный на «пиктский» матриархат.*

2. *Появление фигуры женщины-воительницы, амазонки.* Здесь речь идет о феминизации второй — королевской и воинской — функции, которая в индоевропейских культурах является абсолютной привилегией мужского начала. Женщина, осуществляющая воинские подвиги, периодически появляется в кельтском фольклоре — ирландская богиня Андраста; женская воинственная триада богинь — Морриган, Бабд, Маха; Мебд королева Коннахта; воспитательница ирландского героя Кухуллина женщина-воин Скатах; историческая королева бриттского племени ицены Боуддика, поднявшая восстание против римлян в I веке после разорения римлянами центра друидов на острове Мона; Лиат Лухра из фенийского цикла; шекспировский образ королевы Корделии и т.д. Показательно, что в Шотландии на островах Внешних Гибридов и на архипелаге Сент-Килда существует устойчивое поверье о существовании женщин-воительниц, чьим памятником является каменный «Дом Амазонки» (Taigh na Bana-ghaisgich) на острове Хирта.
3. *Насыщение эпихтонического земледельческого и ремесленного цикла гипохтоническими сюжетами и персонажами.*

Так как в индоевропейской системе женское начало относится к третьей функции, то при сильном влиянии матриархальных культур оно может проявлять те стороны, которые, как правило, делегитимируются в классических патриархальных моделях: волю к власти, автономное желание, невозможность, истеричность, хаотичность, привазию, кастрацию и смерть. Смешение подземного феминизма Кибелы с надземной и упорядоченной функцией женщины, воплощенной в греческой Деметре, богине засеянных полей, составляет одну из главных мифологических и ноологических проблем в истории индоевропейских народов и культур. В кельтской традиции третья крестьянская функция развита фрагментарно, и это дает основание для активного вторжения доиндоевропейских мотивов из круга Великой Матери именно в эту зону общества, составлявшую всегда культуру простонародья. Эту проблему мы выявили как главную в структуре идентичности всех кельтских народов и определили как «гештальт Мелюзины»¹. В шотландской традиции этот фактор чрезвычайно силен и структурно, а не генеалогически (для чего не хватает документальных данных) может быть возведен к пиктскому началу.

Однако все эти три линии влияния доиндоевропейского полюса (в нашем случае полюса криутни) на общую кельтскую культуру мы можем исследовать лишь косвенно, на основании анализа структур гэльского фольклора, так как сами предания пиктов и их язык утеряны.

Гэльские мифы не представляют собой комплекса, отдельного от ирландской традиции. В XVIII веке шотландский поэт Джеймс Макферсон (1736–1796) опубликовал под видом оригинального гэльского фольклора цикл поэм Оссиана², легендарного ирландского барда III века, сына ирландского героя Фингала (Финна Мак Кумала — *Fionn mac Cumhaill*) и его супруги Садб, который составил сам, отталкиваясь от ирландских легенд и гэльских устных преданий. Он попытался реконструировать через фигуру Фингала мифологическую идентичность шотландцев, в первую очередь которых он являлся. В шотландском фольклоре и в культуре острова Мэн, действительно, это одна из самых популярных фигур. Но манера Макферсона, представившего свои прекрасные тексты,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

² Макферсон Д. Поэмы Оссиана. Л.: Наука, 1983.

вдохновлявшие Гёте, Пушкина и Н. Гумилева, как переводы и переработка существующих древних преданий, собранных в Горной Шотландии, заставила историков скептически отнестись ко всему корпусу его поэм. С этой поправкой, однако, ничто не мешает рассмотреть реконструкцию Макферсона весьма достоверную модель шотландского историала, основанную на подлинных мифологических данных, тонко и творчески переосмысленных шотландским патриотом и традиционалистом. В основе цикла «Оссиана» лежит идея о том, что шотландцы воплощают в себе традиции фениев, особой социальной структуры, связанной с лесным мужским братством, занятым преимущественно охотой и военными набегами. Цикл фениев является одним из четырех главных циклов ирландского эпоса наряду с «Мифологическим циклом», «Ольстерским Циклом» и «Историческим Циклом». Тайная организация ирландских революционеров-националистов взяла позднее это название себе, основав в XIX веке «Братство Фениев». Но Макферсон создает поэтическую оригинальную мифо-поэтическую структуру, в которой Фингал, сын Комахала, выступает как король шотландцев, а его сын Оссиан выступает как бард, прославляющий подвиги Фингала, его родичей и его внука, сына Оссиана Оскара. Фингал со своим войском приходит на помощь вождю ирландцев в решающих битвах против их врагов (в частности, бриттов), выступая как обобщенный символ шотландцев как народа.

Важно, что поэтическая реконструкция Макферсона ставит акцент именно на сугубо воинской функции Фингала и его отрядов. Эта идея заложена в изначальном ирландском мифе, где фении не регулярная армия ирландских королей непосредственно, а полуавтономные воинские формирования, не имеющие в социально-политической структуре строго отведенного места. Это — воинская дружина в чистом виде, воплощающая в себе архетип исключительно второй функции индоевропейского общества. В предисловии к «Песням Оссиана» Макферсон сознательно подчеркивает этот момент. Он говорит, что друиды (первая функция) в описываемый этим циклом период потеряли свой авторитет в гэльском обществе, и всю власть захватили представители воинского сословия. Вместе с этим были отброшены многие древние верования, культы и обряды жреческого типа. Лишь младшая ветвь друидов, барды, сохранила свое положение при дворах воинственных вождей, где их функции свелись к прославлению военных подвигов, мужества и смелости своих господ и других воинов, достойных подражания. Таким образом, шотландская культура на ее парадигмальном архаическом уровне основывается на

«революции кшатриев»¹, что и обуславливает обращение именно к мифам, связанным с фениями. Появляющиеся время от времени в «Песнях Оссиана» христианские проповедники (culdich) играют эпизодическую и незначительную роль.

Ирландский культурный круг по сравнению с шотландской версией представляет собой намного более емкую и богатую картину, где и друиды и, позднее, христианские святые сохраняют свое центральное значение. Это же характерно и для валлийских мифов.

Данное наблюдение позволяет выдвинуть гипотезу относительно цивилизационной идентичности шотландского культурного круга внутри общebritанского пространства. *Шотландская идентичность, как пиктская, так и гэльская, сопряжена с приоритетно выделенной воинской функцией, и именно эта воинственность шотландцев предопределяет структуру их историала, шотландский Dasein.* Выведение второй индоевропейской функции на первый план делает Шотландию воинской культурой по преимуществу, выделяя ее в особое явление в сравнении с другими кельтскими полюсами — валлийским и ирландским. Воинское начало развито во всей кельтской культуре, где общим знаменателем является слабая мифологическая проработанность третьей функции, и это свойственно мифам и бриттов (валлийцев), и ирландцев, и шотландцев, но явный перевес воинского начала над жреческим (друидическим) составляет отличительную черту именно шотландцев.

Государство Альба: Макальпины

В IX веке под угрозой полного порабощения норвежцами пикты и скотты приняли решение об объединении в единое королевство Альба, и с этого момента можно говорить о Государстве Шотландия как о самостоятельной исторической единице. Первым королем Альбы (Шотландии) стал король Дал Риады Кеннет I Макальпин (ок. 810 – 858 или 859), потомок Фергюса I².

Это удалось, видимо, в силу того, что мать Кеннета Макальпина была принцессой пиктов, а у пиктов царская власть передавалась по женской линии. Согласно Беде Достопочтенному, этот обычай сохранялся в период всей династии Макальпинов.

¹ Генон Р. Духовное владычество и мирская власть // Волшебная Гора. 1997–1998. № 67.

² Мак-Кензи А. Рождение Шотландии. СПб.: Евразия, 2003.

После смерти пиктского короля Бриде VI Кеннет Макальпин провозгласил себя королем пиктов, а около 843 года, согласно «Хронике Мелроза», объединил Фортриу и Дал Риаду в новое королевство. Официальным титулом шотландских королей отныне становится «король Альбы» (Rìgh nan Albannach).

До этого последним независимым королем пиктов, пытавшимся отстоять независимость своего Государства от Дал Риады, был король Дрест X, правивший в середине IX века.

Государство Кеннета Макальпина I соседствовало на юго-западе с еще сохранившим независимость бриттским королевством Стратклайда, а на юго-востоке с владениями англов — вначале Берницией, затем Нортумберлендом и, наконец, с объединенной Англией.

Макальпин был основателем династии Макальпинов, которая правила Альбой до XI века за небольшим перерывом, когда Шотландией руководил Гирик из Гариоха (отдаленной области горной Шотландии) и король Стратклайда Эохейд, бывший его протеже и последним бриттским властителем Стратклайда (он был внуком Кеннета I по линии его дочери).

Последним королем Шотландии, который в своем титуле добавлял наименование «король пиктов», был Дональд II Безумный, восстановивший прямую ветвь династии Макальпинов, позднее, скорее всего, пикты и скотты уже воспринимают себя как один народ. Хотя различия не могут стереться так быстро, и позднейшие трения между равнинной и горной Шотландией явно отражают этнокультурный дуализм скоттов и пиктов, сохранившийся не на политическом, но этнокультурном уровне.

Следующий король Альбы Константин II Макальпин (? — 952) провел среди пиктов церковную реформу, смысл которой состоял в возврате к кельтскому христианству. Он приблизил церковный устав к ирландским канонам. Константин II передал правление своему племяннику Малькольму I, а сам удалился в монастырь в Сент-Эндрюсе.

Последующие короли постоянно воевали одновременно с норманнами-викингами и с англичанами, то заключая с ними долгосрочные союзы и принося феодальные клятвы вассалитета, то снова нападая и бросая им вызов. Частыми были и внутрдинастические столкновения, приводившие к власти то одну, то другую фигуру из рода Макальпинов.

Последним правителем этой династии был Малькольм II Разрушитель (ок. 980 — 1034), который вел отчаянные и кровавые битвы с Кнудом Великим, королем Англии и Дании, и его ярлами (Ухтредом и Эдульфом) за контроль над Нортумберлендом.

Начало Данкельдской династии

После смерти Малькольма II к власти в Шотландии приходит Данкельдская династия, которая правит страной вплоть до объединения с Англией, за вычетом эпизода, связанного с Макбетом и Лулахом, представлявшими Морейскую династию.

Основатель Данкельдской династии Дункан I был связан с Макальпинами по женской линии, так как его матерью была дочь Малькольма II Беток, а отцом Кринан Данкельдский (ок. 975 — 1045), «светский аббат», властитель Западных Островов и Атолла. Хроники называли его потомком ирландских королей. Дункан I сын Беток и Кринана Дакельдского, назначенный королем Стратклайда, столкнулся с другим претендентом на престол — сыном еще одной дочери Малькольма II, правителем Моря Маэлбетом (Макбетом). Макбет выступал и от своего имени, и от имени сына своей жены, Груох, наследницы короля Шотландии Кеннета III. По праву первородства, установленному Малькольмом II и по логике чередования ветвей королевского рода, практиковавшемуся в Древней Шотландии, права на трон были у Лулаха, сына Груох. Неудачи в войне против англичан Дункана I настроили против него шотландскую аристократию, и во время его похода на шотландский Морей он был убит. После этого на престоле воцарился Макбет. Макбет победил отца Дункана Кринана, но позднее был убит в битве с англичанами, которые поддерживали сына Дункана I Малькольма III. После короткого правления Лулаха Данкельдская династия была восстановлена. История Макбета и Дункана I стала бессмертной благодаря пьесе Шекспира.

Шотландия в эпоху норманнских завоеваний

При Малькольме III (1031 — 1093) происходит вторжение в Англию Вильгельма Завоевателя. Сам Малькольм III выступает в этой ситуации на стороне английского короля, предоставляя членам английского королевского дома убежище. В 1070 году он женится на сестре Эдгара Этелинга Маргарите, принцессе Уэссекской, дочери Эдуарда Изгнанника. Однако позднее он вынужден заключить мир с Вильгельмом Завоевателем, которого, как и прежние правители Шотландии, он строго не придерживался, периодически вторгаясь в Нортумбрию.

По инициативе Маргариты Шотландской была проведена реформа Кельтской церкви, продолжавшей традиции св. Колумбы. За основу были взяты французские епископические установления и правила. При ней в Шотландию приезжают монахи бенедиктинского ордена. Маргарита Шотландская была признана Папой Инно-

кентием IV в 1250 году первой шотландской святой, оставаясь единственной в общекатолическом календаре до 1976 года.

После смерти Малькольма III последовала новая череда династических переворотов, в ходе которых претенденты поочередно обращались к англо-норманнским правителям Англии за поддержкой, свергая друг друга и восстанавливая одних местных правителей против других.

Один из сыновей Малькольма III Александр I Неистовый (1078 — 1124), придя к власти, продолжил традицию отца и матери, Маргариты Шотландской, в деле упорядочивания церковных уложений. Он способствовал появлению монашеского ордена августинианцев. При этом он отказывался признавать церковную власть Кентерберийского архиепископа над всей Британией, настаивая на том, чтобы духовные власти Сент-Эндрюса, которые управляли всеми приходами Шотландии, подчинялись его власти и напрямую Риму. Епископ Сент-Эндрюса с этого периода начинает фигурировать в хрониках как архиепископ, хотя формального подтверждения этого статуса от Папского престола, скорее всего, не было.

Дэвид I: Шотландия как европейская держава

В период правления другого сына Малькольма III, Дэвида I Святого (1084 — 1153), имевшего теоретически права и на английский престол, когда возникала династическая проблема после смерти Генриха I Боклерка между его дочерью Матильдой и племянником Стефаном из Блуа, Дэвид I активно включился во внутреннюю политику Англии, стремясь расширить и укрепить территориальные владения Шотландии. При этом в самой Шотландии он стал проводником политики «европеизации» во франко-норманнском стиле — строительство бургов, организация рыцарских орденов, распространение монашества французского образца (особенно цистериан и тиронцев), поддержка Григорианских реформ и т.д. Дэвид I создал в Шотландии новые епископские диоцезы, развивая и укрепляя всячески Шотландскую церковь. Он неоднократно обращался к Папе за формальным присвоением Сентр-Эндрюсу статуса архиепископства, всячески стремясь сделать все епископии, включая епископию Глазго, находящуюся ближе всего к Англии, независимыми от архиепископа Кентерберийского и архиепископа Йоркского. В шотландскую историю король Дэвид I вошел как блистательный великий правитель, который упорядочил политическую, духовную и культурную жизнь страны, превратив Альбу в сильное и достойное европейское королевство.

При этом считается, что с Дэвидом I завершается собственно история пикто-гэльского Государства, каким оно было с самого его основания. В жизнь Шотландии проникают английские, норманнские и европейские тенденции и нравы. В равнинной Шотландии начинает распространяться англоязычие.

Следующий король Шотландии внук Дэвида I Малькольм IV (1141 – 1165) продолжил ту же линию на реформирование общества по европейскому образцу и сближение с Англией. Он был посвящен в рыцари королем Англии Генрихом II, вместе с которым участвовал в военной кампании в Южной Франции (Тулуза). При правлении его брата Вильгельма I Льва (ок. 1143 – 1214) символом Шотландии становится «Алый лев, стоящий на задних лапах на золотом фоне». Тогда же было основано Арбротское аббатство.

Последующие правители Шотландии сделали ставку на союз с английскими королями и на борьбу с норвежским господством на многочисленных островах Шотландии — острове Мэн, Оркнейских островах, Гибридах и т.д. Эта политика дала свои результаты, и постепенно территории этих островов отходили Шотландии.

Последним правившим королем Данкельдской династии был Александр III (1241 – 1286), а его внучка Маргарет, которой он завещал корону, умерла на пути в Шотландию. Шесть лет после этого в Шотландии не было короля, и ею правили «хранители Шотландии», представленные Шотландским парламентом, первое упоминание о котором встречается в 1235 году.

Баллиоли и Брюсы: вассалитет или суверенитет

После этого начались усобицы, и по воле английского монарха королем стал Иоанн Баллиоль (1248 – 1314). Правление Иоанна Баллиоля поставило Шотландию в зависимость от Англии, и сам Иоанн признал сюзеренитет английского монарха. Когда же он попытался восстановить суверенитет Шотландии и начал переговоры с Францией и Норвегией, английский король Эдуард I Длинноногий (1239 – 1307) вторгся в Шотландию и завоевал всю ее территорию, а самого себя провозгласил королем Шотландии. Это стало началом новой эпохи в истории Шотландии — войны за независимость.

С огромным трудом вернуть независимость Шотландии смог Роберт I Брюс (1274 – 1329), отчаянно сражавшийся с англичанами. Показательно, что в этой войне Римский Престол встал полностью на сторону англичан и даже отлучил Роберта I от церкви. Вместе с тем шотландские приходы, со своей стороны, полностью поддерживали своего короля. Нанеся английским войскам ряд крупных по-

ражений, шотландцы высадились в 1315 году в Ирландии, где брат Роберта I Эдуард Брюс (ок. 1275 – 1318) был коронован верховным королем Ирландии. В этой войне шотландцы провозгласили историческое и политическое единство гэльского народа (скоттов и ирландцев), прямо противопоставляя его англичанам. Позднее Эдуард Брюс потерпел неудачу и был убит. Однако эта попытка создала прецедент по освобождению Ирландии от английского господства и пример этнокультурной солидарности скоттов, проявившийся в конкретной геополитике.

Однако после смерти Роберта I Брюса и воцарения при поддержке Англии Эдуарда Баллиоля (ок. 1283 – 1367), сына Иоанна, Шотландия снова оказалась под властью английских королей. Изгнанный, в конце концов, из Шотландии Эдуард Баллиоль передал права на шотландскую корону напрямую английскому королю Эдуарду III Плантагенету (1312 – 1377). Сын Роберта I Брюса Дэвид II (1324 – 1371) продолжил борьбу. Он умер бездетным и завещал корону племяннику, основателю династии Стюартов Роберту II Стюарту (1316 – 1390).

Стюарты в Шотландии: большая геополитика

Роберт II Стюарт сохраняет союз с Францией против Англии в Столетней войне и поддерживает Авиньонского Папу против Римского, на стороне которого была Англия.

В период первых Стюартов обозначается различие между кельтскими районами страны (Горная Шотландия) и равнинными областями Востока, где постепенно укрепляется английская культура. В Горной Шотландии возрождаются клановые отношения, воспроизводящие древний гэльский уклад. Лидерами гэльского движения становятся Лорды Островов из клана Мак-Дональдов.

При Якове I Стюарте (1394 – 1437), которому суждено было провести 18 лет в английском плену, происходит упорядочивание деятельности парламента. Яков I проводит политику максимальной независимости в церковных вопросах от Римского престола.

Сын Якова I Яков II (1430 – 1460) сталкивается с полным неповиновением кланов Горной Шотландии и их предводителей — Дугласов, Мак-Дональдов, Россов и т.д. Эта группировка крупных феодалов, отстаивавших старый жизненный уклад и опирающихся на культуру скоттов, получила название «Черных Дугласов». Уже в тот период в этой среде рождается идея раздела Шотландии на Горную и Равнинную, причем этнический и языковой фактор здесь становятся главными: гэльский язык и кельтская культура Севера про-

тивопоставляются англоязычию и общей ориентации на Англию в южных равнинных землях. Якову II после серии сражений удалось разгромить войска «Черных Дугласов», чьи владения были в значительной части конфискованы, и укрепить свою власть. При Якове II Стюарте еще более возрастает значение шотландского парламента, который отныне начинает собираться регулярно.

В 1472 году во владение короля Шотландии перешли Оркнейские и Шетландские острова, что завершило период «собираания шотландских земель».

При Якове IV (1473 — 1513), возглавившем восстание против своего отца и победившем королевские войска, продолжается укрепление в вопросах церковной политики независимости Шотландии от Рима, создается вторая архиепископская кафедра в Глазго. Период его правления считается началом «Шотландского Возрождения». При дворе Якова IV можно было встретить интеллектуалов, поэтов, философов и алхимиков из разных стран Европы. В это же время появляются первые крупные шотландские поэты Роберт Генрисон, Уильям Данбар, Гэвин Дуглас и т.д.

К этому периоду складывается отчетливый дуализм между горной северной и северо-западной частями Шотландии (Highlands) и равнинной. В горной части процветают клановые отношения, преобладает гэльский язык и архаичная воинственная культура, соответствующая духу фениев. На равнинной Шотландии (Lowlands) с XIV века получает распространение скотс, английский язык с кельтскими вкраплениями и особой орфографией. До середины XV века между Горной Шотландией и Ирландией существовал культурный и языковой континуум, и собственно гэльский язык стал складываться лишь позднее, когда стали проявляться — пусть дуальные с полюсами в горах и на равнине — контуры единой Шотландии. Тот факт, что король Яков IV владел гэльским, уже вызывал удивление современников, образованная часть которых, и особенно жители равнин, говорили на скотсе.

Следуя традиционной политике своих предшественников, Яков IV поддерживает Францию против Англии. Конфликт между антифранцузской Священной Лигой, куда вступил Генрих VIII, приводит к войне Англии с Францией, и Шотландия выступает в поддержку Франции. В результате английские войска Генриха VIII вторгаются в Шотландию, и в 1513 году в битве при Флоддене шотландская армия потерпела полное поражение, а сам король Яков IV погиб на поле боя.

После этого королем Шотландии становится малолетний Яков V Стюарт (1512 — 1542). В период регентства в Шотландии формируются две неформальные партии — франкофилов, ориентированных

против Англии и на укрепление независимой Шотландии, представленных графом Олбани, и англофилов, сторонников сближения и даже объединения с Англией, представленных графом Ангусом. После того как Яков V начинает править самостоятельно, он принимает позицию сторонников антианглийской партии, подвергает репрессиям Ангуса и его сподвижников и делает неожиданный для большинства шотландских королей ход — идет навстречу гэльским кланам островной и горской Шотландии. Кроме того, он активно поддерживает духовенство и простонародье, вызывая ненависть аристократии. За это он получает имя «Король бедных». Яков V крайне негативно относится к протестантизму и обрушивает на его представителей жесткие преследования.

Последняя королева: Мария Стюарт

Период правления королевы Марии Стюарт (1542—1587) является самым драматическим и поворотным эпизодом в структуре шотландского историала. Насыщенность и экзистенциальный накал страстей вокруг событий этого времени делает данный период одним из ключевых в истории Англии и всей Европы. Отцом Марии Стюарт был Яков V, а матерью французская принцесса Мария де Гиз. Мария Стюарт была правнучкой Генриха VII, поэтому имела права на английский престол. А так как Елизавета I была признана Римом незаконнорожденной, эта претензия с правовой точки зрения той эпохи считалась весьма основательной.

Мария Стюарт стала королевой Шотландии в младенчестве, и некоторое время за нее в качестве регента правила ее мать Мария де Гиз. Сама же Мария Стюарт в пять лет была отправлена во Францию, где получила католическое воспитание. Там она была помолвлена с дофином Франциском, который стал в 1559 году королем Франции. Мария Стюарт, соответственно, была коронована королевой Франции. Болезненный Франциск II через год после коронации умирает, и Мария Стюарт, заявившая свои права и на английский престол, возвращается в Шотландию. В 1560 умирает и Мария де Гиз, проводившая в Шотландии строго профранцузскую политику.

Возвращение Марии Стюарт приходится на самый бурный период шотландской Реформации. Протестантизм начинает проникать в Шотландию из Англии и Северной Европы напрямую еще при Якове V и постепенно становится все более влиятельным течением, несмотря на сопротивление консерваторов. Протестантская партия в то время почти полностью совпадает с англофилами, так как в Англии шотландские протестанты видят опору и поддержку своей по-

литике. Лидеры протестантов постепенно начинают доминировать в шотландском парламенте и организуют свои вооруженные отряды. Конфликт протестантов с католиками и французским гарнизоном, размещавшимся в Шотландии, приводит к английскому вторжению, в ходе которого в Лейте была осаждена Мария де Гиз. После смерти королевы-регента парламент Шотландии 6 июля 1560 года подписывает с Англией Эдинбургский договор, предписывающий и английским, и французским войскам покинуть территорию Шотландии. При этом парламент утверждает протестантский символ веры, отношения с Римом объявляются расторгнутыми, а католическая месса запрещена.

Мария Стюарт прибывает в Шотландию именно в этот момент. Заняв трон, Мария Шотландская, которой было 18 лет, стала проводить крайне сбалансированную политику, играя на противоречиях между традиционалистами-католиками и протестантскими вождями, а также на клановых противоречиях и тех, и других. Она не стала настаивать на возврате к католицизму, хотя оставалась католичкой и восстановила мессу, но и протестантские реформы попыталась осторожно приостановить. И все же она была вынуждена под давлением парламента в 1562 — 1563 годах признать протестантизм в качестве государственной религии Шотландии.

В 1565 году королева сочеталась браком с английским аристократом лордом Дарнли, являвшимся потомком, как и она сама, Генриха VII, что еще больше усиливало ее шансы на английский престол. Однако отношения между молодоженами быстро охладели, и лорд Дарнли вступил в заговор против королевы с лидерами протестантов. От этого брака тем не менее родился наследник, которому суждено было стать не только королем Шотландии, но и занять английский престол и объединить Англию и Шотландию под началом единого монарха.

После убийства лорда Дарнли, к которому, возможно, была причастна и сама Мария Стюарт, полюбившая другого аристократа, графа Ботвелла, с которым в скором времени и повенчалась, в Шотландии вспыхнуло восстание лордов-протестантов. Они захватили королеву и заставили подписать отречение в пользу ее сына Якова VI, назначив ему протестантского регента.

Марии Стюарт в скором времени удалось бежать из плена в Англию. Однако Елизавета I, как и следовало ожидать, приняла ее довольно холодно и поместила под наблюдение в Шеффилдском замке. Тем не менее Мария Стюарт не отказывалась от прав на английский престол, продолжала активно заниматься политикой, подерживала верные ей силы в Шотландии, которые подчас эффектив-

но сражались против протестантов в ходе настоящей Гражданской войны 1570 – 1573 годов¹, и даже вступила в заговор по убийству самой Елизаветы с недовольными английскими аристократами. Когда это стало известно Елизавете, Мария была казнена (обезглавлена) в 1587 году в замке Фотерингей.

Джон Нокс: шотландский триумф кальвинизма

Сын Марии Стюарт король Яков VI оказался с самого рождения в центре политико-религиозных конфликтов исторической значимости.

Первыми протестантские идеи в Шотландию занесли проповедники Патрик Гамильтон (1504–1528) и Джордж Уишарт (ок. 1513 – 1546), учившиеся в континентальной Европе и там увлекшиеся новой религией. Но самой крупной фигурой стал ученик Уишарта Джон Нокс (ок. 1510 – 1572). Нокс заложил основы Пресвитерианской церкви Шотландии. Нокс был учеником шотландского философа-англофила Джона Мейджора (1467 – 1550), который в 1521 году впервые выдвинул идею объединения Шотландии и Англии в единое Государство, описав этот проект в книге «Великая Британия», введя в оборот само это понятие. Мейджор сформулировал теорию консилиаризма, которая представляла собой применение номиналистского подхода к области религии и политики. По Мейджору, христианская церковь как совокупность национальных церквей должна рассматриваться как инстанция более высокая, нежели римский престол, а совокупность граждан Государства должна быть поставлена выше, чем воля короля. Таким образом, именно философия консилиаризма Мейджора заложила базовые принципы шотландского протестантизма.

Под влиянием Уишарта Нокс переходит в протестантизм и оказывается в захваченном протестантами, казнившими кардинала, епископстве Сент-Эндрюс. После взятия замка Сент-Эндрюс французским экспедиционным корпусом Нокса отправляют во Францию на галеры.

Нокс принимает версию крайнего протестантизма кальвинистского типа, которая соответствует позиции английских пуритан. Он разделяет теорию предопределения Кальвина и остальные Женевские тезисы, подвергает критике половинчатость реформ Английской церкви, настаивает на радикализации протестантизма. Нокс

¹ Гражданская война окончилась взятием Эдинбурга 28 мая 1573 года, сторонники Марии Стюарт признали короля Якова VI.

отличается крайней формой мизогинии и пишет трактат, проклинающий женщин у власти — «Первый трубный глас против чудовищного правления Женщин»¹.

Вернувшись в Шотландию, 11 мая 1559 года Джон Нокс в церкви Св. Иоанна в Перте произносит проповедь против католицизма и королевы Марии де Гиз, регента Шотландии, что становится началом восстания горожан против королевской власти. Восстание охватывает многие области Шотландии и постепенно перерастает в протестантскую революцию.

Накануне возвращения Марии Стюарт в 1560 году Джон Нокс становится во главе Шотландского парламента. Именно он выступает инициатором принятия Шотландским парламентом протестантских деклараций, ставящих католицизм вне закона в Шотландии, и одним из шести соавторов «Шотландского исповедания веры», где были закреплены кальвинистские принципы. Предложенные Ноксом пресвитерии, повторяющие церковное устройство протестантских кантонов Швейцарии, должны были объединяться в синоды, а высшим органом церковного управления становилась Национальная ассамблея, созываемая по представительскому принципу.

Мягкая политика Марии Стюарт привела к тому, что Нокс, будучи радикальным противником католицизма, традиционализма и одновременно женщин на троне, не только не был подвергнут репрессиям, но неоднократно встречался с королевой, открыто критиковал ее приверженность католицизму и призывал осуществить в Шотландии церковные реформы, намного превосходящие англиканскую Реформацию сверху. Тем не менее, после того как Нокс открыто и публично поддержал заговор против королевы с целью ее убийства, его все же пришлось сослать. В протестантской традиции Шотландии беседы Джона Нокса с Марией Стюарт считаются типологическим повторением обличений пророком Илией библейской Иезавели.

Джон Нокс был организатором торжественного богослужения при коронации малолетнего Якова VI, в котором шотландские протестанты видели надежду на доведение до конца своих проектов. Потомком Джона Нокса был одиннадцатый президент США Джеймс Нокс Полк (1795 — 1849).

Протестантские идеи распространяются в Шотландии неравномерно. Они в гораздо большей степени охватывают равнинную часть страны (говорящую на скотсе и даже на английском), чем

¹ Knox J. The First Blast of the Trumpet against the monstrous regiment of Women. London: London University Colledge, 1878.

горную, где продолжает доминировать гэльский, и в массе своей сохраняется верность католицизму. Поэтому в ходе шотландской Реформации именно горная Шотландия (Highlands) служит опорой для консерваторов, католиков и роялистов, тогда как равнинная (Lowlands) является территорией максимального распространения пресвитерианства.

Эндрю Мелвилл: структурирование Пресвитерианской церкви

Джон Нокс считается основателем Пресвитерианской церкви. Другим ее основателем, который придал пресвитерианству систематический характер, был Эндрю Мелвилл (1545—1622).

Мелвилл был убежденным кальвинистом и в период своего пребывания в Женеве тесно сотрудничал с вождями швейцарской Реформации. В Шотландии протестантизм развивался по модели, близкой к англиканской: отношения с Римом прерывались, некоторые протестантские доктрины вводились как догматы, но сохранялся епископат и большинство католических литургических практик. Главой же церкви считался, как и в Англии, король. Эндрю Мелвилл выступил категорически против всех этих положений. Он предложил перейти к пресвитерианской системе управления, исключая епископов, полностью отменить мессу и ввести протестантские богослужения, а вместо признания правящей роли короля сформулировал теорию «Двух Королевств», предполагающую полную независимость религии и Государства друг от друга. Таким образом, Мелвилл продолжал дело Нокса и доводил его до логического завершения.

В 1592 году, несмотря на сопротивление Якова VI, во многом благодаря усилиям Мелвилла именно кальвинизм в форме пресвитерианства стал государственной религией Шотландии. Так была создана Церковь Шотландии.

Для шотландского протестантизма, как, впрочем, и для кальвинизма, характерно полное отсутствие мистического измерения, составлявшего существенную часть протестантского движения в Германии («Немецкая теология») и доктрину английских лоллардов, последователей Уиклифа. Крупнейшие деятели шотландского протестантизма опирались на крайние формы английского номинализма, индивидуализма и имплицитного позитивизма. Этот аспект делает феномен шотландской Реформации особым в череде аналогичных течений: отказ от католицизма и традиции идет здесь параллельно догматическому утверждению именно тех философских

принципов, которые составляют *сущность Модерна*. Среди разнообразия протестантских учений именно шотландский протестантизм менее всего сопряжен с открытием перспектив метафизического созерцания, как в случае германской протестантской мистики от Я. Бёме («Вторая Реформация») до Гегеля.

Джон Дьюри: иудео-протестантский фронт «Пятой Империи»

Оригинальной фигурой радикального шотландского протестантизма был Джон Дьюри (1596 – 1680), кальвинистский пастор и видная фигура в Английской революции. Главной идеей Дьюри было объединение кальвинистов и лютеран в общем фронте для борьбы с католиками и создание *эсхатологической универсальной протестантской цивилизации*. Дьюри проповедовал эти идеи в Англии, где он активно поддерживал Кромвеля, утверждая, что власть парламента является богоугодной в силу самого обстоятельства, что ему удалось захватить власть *de facto* (типично кальвинистский аргумент, вытекающий из теории Предопределения).

Джон Дьюри, будучи кальвинистом, одновременно разделял антиринитаристские взгляды социниан и, в частности, перевел на английский работы лидера польских социниан Самуэля Пшиповского (1592 – 1670), главы Польских Братьев. Дьюри был близок к Самуэлю Гартлибу (ок. 1600 – 1662), который стал одним из инициаторов создания Королевского Общества, где были заложены основания научной картины мира эпохи Модерна. Дьюри поддерживал тесные связи с чешским протестантом Яном Камениусом (1592 – 1670), теоретиком современного образования и последним епископом «Чешских братьев», объединявшим последователей учения Яна Гуса.

Дьюри и Гартлиб активно интересовались алхимией и, согласно свидетельствам современников, явились свидетелями трансмутации свинца в золото английским алхимиком Джорджем Старки¹ (1628 – 1665), которого часто отождествляют с автором трактата «Открытый вход в закрытый дворец короля» Иринеем Филалетом.

Много путешествовавший по Европе Дьюри был учителем принцессы Марии Оранской (1631 – 1660) в Гааге, встречался с Рене Декартом (1596 – 1650) и входил в кружок голландских милленаристов

¹ Джордж Старки был последователем знаменитого голландского алхимика Яна Баптиста ван Гельмонта, чьи идеи оказали большое влияние на кембриджских платоников. В свою очередь, сам Старки повлиял на Роберта Бойла и Исаака Ньютона.

и иудеофилов Адама Борееля (1603–1667), Петруса Серрариуса (1600–1669) и Бенедикта Спинозы (1632–1677).

В 1645 году Дьюри произносит в парламенте знаменитую речь «Зов Израиля покинуть Вавилон и уйти в Иерусалим», которая произвела большое впечатление и стала началом традиции «британского израилизма». Дьюри был знаком с иудейским эсхатологическим мистиком Манассией бен Израелем (1604–1657), автором проекта допущения евреев в Англию, и вместе с Гартлибом планировал передать самому Манассии кафедру изучения иврита, которую планировалось открыть в специальном Колледже Иудейских Исследований. Он разделял идеи сторонников «Пятой Империи», следующей за четырьмя царствами, о которых шла речь в пророчестве Даниила — Вавилонском, Персидском, Греческом и Римском. С его точки зрения, «Пятой Империей» должна быть Всемирная Протестантская Империя, в которой объединились бы все протестантские конфессии. Манассия бен Израель, автор программного текста «Надежда Израиля»¹, написанного и опубликованного при поддержке Дьюри, считал, однако, что, согласно Библии, эта Империя должна быть иудейской. Сам Манассия был приверженцем Саббатаи Цеви². Именно Дьюри убедил Кромвеля в конце концов разрешить евреям селиться в Англию.

Между симпатией к иудаизму и социализмом Дьюри существовала прямая теологическая связь, так как именно догмат троичности являлся тем элементом, который предопределил успех евангелизации греко-римского и, шире, индоевропейского мира, но в то же время стал точкой разрыва с ранними иудео-христианскими тенденциями (в духе ереси эбионитов), толковавшими Христа как одного из череды пророков Израиля и настаивавшими на четком следовании классическому иудейскому монотеизму.

Обращение к иудео-христианскому дотринитаристскому периоду ранней Церкви является общей чертой всей протестантской традиции, и особенно кальвинизма. Но социаниане (унитаристы) доводили эту линию до логических пределов, отрицая догмат о Троице, который все же сохранили не только лютеране, но и кальвинисты. Социаниане, со своей стороны, сделали еще один шаг в том же направлении, фактически возродив арианскую и несторианскую, и даже эбионитскую трактовку фигуры Христа не как Бога и Сына Божьего, но как пророка и «выдающуюся личность». Вместе с тем такой подход позволял сближение с иудеями и резонировал с теори-

¹ Wolf L. (ed.). *Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell*. London, 1901.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

ей 10 потерянных колен Израилевых, которыми, по мнению сторонников «британских израилитов», являются англосаксы.

Полноценное развитие эта теория, которая повлияла на английский романтизм, и в частности на Блейка, получила лишь в XX веке в США в течении диспенсационалистов, которые возвели такую иудео-христианскую трактовку в догмат. В этом смысле шотландский проповедник Джон Дьюри оказался основателем направления, которое в его время оставалось достаточно маргинальным (несмотря на все его влияние на Кромвеля), но намного позднее стало одним из наиболее влиятельных в США, причем как раз в тот период, когда эта страна достигла апогея своего мирового господства.

Яков VI Стюарт и протестантские бури в Шотландии

Яков VI Шотландский, он же Яков I Английский (1566 – 1625), был последним королем Шотландии и первым королем Англии династии Стюартов. Оторванный от матери с детства, он воспитывался в основном в протестантской среде, и на первых этапах от его имени правили регенты.

Яков VI становится королем в тот момент, когда в Шотландии происходит Реформация, по сути, представляющая собой Гражданскую войну. Но в силу возраста в самой жаркой ее фазе (1570 – 1573) он участия не принимает. В это время Шотландия разделяется на два лагеря — радикальных протестантов, которые установили регентство над Яковом VI и действовали от его имени («партия короля»), и сторонников католицизма и старых порядков («партия королевы»). Силы были приблизительно равны, и лишь вмешательство Англии на стороне протестантской «партии короля» решило военное противостояние в ее пользу. Самый острый период войны заканчивается в 1573 году взятием протестантами Эдинбурга, после чего «партия королевы» признала Якова VI в качестве законного правителя.

В период регентства Джеймса Дугласа, графа Мортонна (ок. 1525 – 1581) протестантизм в Шотландии окончательно побеждает, но в форме, близкой к англиканской — сохраняется и власть короля над церковью, и епископат, и многие элементы древнего богослужения. В этот момент радикальные протестанты, пресвитериане, под предводительством Эндрю Мелвилла начинают кампанию по радикализации реформ и полному переходу к кальвинистской модели. По сути, в Шотландии еще в XVI веке происходит все то, что в Англии произойдет лишь в XVII, в эпоху Гражданской войны между протестантским парламентом и королем. Вместо политических полюсов

профранцузские католики против проанглийских протестантов, как было при Марии Шотландской, религиозно-политические лагеря постепенно смещаются к другой паре противоположностей — умеренные протестанты англофилы («партия короля» в период регентства Мортон) против пресвитериан, которые начинают все более опираться не на Англию, а на самих себя, впервые придавая крайне протестантскому течению националистический характер. При этом католики-консерваторы вынуждены были поддерживать умеренных протестантов из «партии короля». Тем не менее в Горной Шотландии клановые традиции и католицизм остаются все еще чрезвычайно устойчивыми, и именно к этим областям роялисты и консерваторы в целом традиционно обращаются за помощью.

После казни Мортон молодой король оказывался попеременно заложником то крайне протестантской партии (похищение Уильямом Тувенем), то умеренной (правительство Джеймса Стюарта, графа Аррана). В период главенства радикальных протестантов в стране резко продвигались пресвитерианские реформы; когда власть оказалась в руках «консерваторов» и «умеренных», протестантский экстремизм подвергался гонениям (т.н. «Черные Акты»). Сам же король, постепенно начиная играть все более самостоятельную роль, ставит перед собой цель примирить враждующие стороны и построить Государство на основании компромисса между двумя враждующими сторонами. Такая политика нашла поддержку у Елизаветы I, которая признала права Якова VI на английский престол. Яков VI, в свою очередь, поддержал Англию в период столкновения с испанской Великой Армадой и подавил восстание в поддержку Испании шотландских католиков. В 1589 году Яков VI заключил брак с протестанткой Анной Датской, дочерью Фредерика II, короля Дании и Норвегии. Тем самым он укрепил свои позиции в среде умеренных протестантов, лишив аргумента крайних пресвитериан. Яков VI делал в сторону пресвитериан и другие уступки. Так, в 1592 году он утвердил акт парламента Шотландии о пресвитерианской реформе церкви. Самым символическим эпизодом стал его поход в 1594 году в сопровождении Эндрю Мелвилла против северных баронов-католиков из Горной Шотландии, завершившийся их полным разгромом. В Горной Шотландии католицизм искореняется силой и столь же насильственно внедряется протестантизм, отторгаемый большинством гэльского населения.

Однако позднее Яков VI снова склоняется к англиканской модели, суммировав свои взгляды в «Пяти статьях», которые он под нажимом заставил принять Шотландский парламент, но они были с неодобанием отвергнуты Национальной ассамблеей пресвитериан.

В них он в целом копирует систему Английской церкви, восстанавливает права епископов, возвращает ряд литургических элементов и утверждает короля главой церкви.

При Якове VI Шотландия приобретает первые колонии в Северной Америке — Новая Шотландия и Порт-Роял в Канаде, которые позднее будут переданы Франции. Тем самым Шотландия делает первые шаги в сторону того, чтобы стать колониальной державой.

После смерти Елизаветы I Яков VI Шотландский оказался самым прямым наследником английского престола. 25 июля 1603 года в Вестминстерском аббатстве он был возведен на трон Англии под именем Якова I. Так сбылась мечта его матери Марии Шотландской об английской короне.

Став королем Англии, Яков I переселяется в Лондон и посещает Шотландию только еще один раз. Хотя у двух Государств оказывается один монарх и сам Яков I стремится объединить их в одно юридически, этому препятствуют парламенты Англии и Шотландии.

Теперь Яков I оказывается в ситуации, полностью схожей с шотландской, но только в Англии. Противостояние умеренных протестантов и крайних пуритан, опорой которых во все большей степени становится парламент, как бы переносится вместе с самим Яковом из Шотландии в Англию, где в период его царствования постепенно складываются предпосылки уже английской Гражданской войны, типологически повторяющей шотландскую. Сам он пытается проводить сбалансированную линию между двумя полюсами, и это ему отчасти удается.

Но в полной мере Гражданская война вспыхивает при его сыне Карле I (1600 — 1649), втором короле Англии и Шотландии, судьба которого завершается печально. Тем не менее и Карл I пытался проводить ту же линию, что и его отец, придерживаясь политики компромиссов между Англиканской церковью и крайними протестантами-кальвинистами — пресвитерианами в Шотландии и пуританами в Англии.

Шотландия в эпоху Английской революции

В период Английской революции и Гражданской войны Шотландия сыграла чрезвычайно важную роль.

Во-первых, эта Гражданская война в самой Шотландии уже состоялась при Марии Стюарт, и тогда же в полной мере сложился как самостоятельная сила кальвинистский полюс (пресвитериане). Этот полюс начал действовать против умеренного консерватизма англиканского толка. Эту ситуацию Яков I перенес вместе с собой

на Англию, тем более что он был королем сразу двух Государств. В попытках договориться он приглашал к себе в Венстминстер даже Эндью Мелвила, но тот вел себя вызывающе, оскорбляя английские традиции и архиепископа Кентерберийского. В значительной мере собственно английский пуританизм был инспирирован именно шотландскими пресвитерианами, и английские индепенденты и даже левеллеры (крайние протестанты, требующие полной отмены частной собственности и прямой демократии в духе французских якобинцев и даже еще более радикальные), вдохновлялись успехами шотландских единоверцев — кальвинистов.

Во-вторых, Яков I был сторонником полного объединения двух Государств в одно, следуя проекту Джона Мейджора о «Великобритании». Для этого необходимо было создать общую социально-политическую и религиозную ситуацию в обеих странах, которые к тому времени существенно различались. И религиозная сфера была наиболее податливой к изменениям в силу незавершенности Реформации в обоих Государствах.

В-третьих, и Яков I, и Карл I продолжали в условиях двух Государств однотипную политику примирения вокруг короля и англиканства радикальных протестантов и умеренных. Но общества были различными, и то, что было более или менее приемлемо для Англии, адаптирующейся к новым условиям постепенно и растянуто, для резких и нетерпеливых шотландцев было нетерпимо. Поэтому на мягкие и компромиссные действия Карла I в англиканском духе шотландские пресвитериане ответили резко и жестко, увлекая за собой, в свою очередь, английских пуритан.

В 1637 году в Эдинбурге вспыхнуло восстание пресвитериан, направленное против богослужения по англиканскому обряду. С этого момента бунты прокатились по всей Шотландии. В 1638 году в Эдинбурге радикальная оппозиция составила текст Национального Ковенанта, утверждавшего кальвинизм в качестве национальной религии и настаивавшего на высшей власти парламента в вопросах законотворчества. При этом статус короля все еще подтверждался. Шотландские кальвинисты заставляли всех присягать Ковенанту. Карл I пошел на уступки и санкционировал сбор Генеральной ассамблеи Шотландской церкви в Глазго. Ассамблея полностью отвергла все положения Якова I и Карла I в церковной сфере и отменила епископат как явление, а также все остальные католические устои. Это стало объявлением войны кальвинистской Шотландии своему (и английскому одновременно) королю Карлу I, что вошло в историю как «епископские войны». Здесь мы сталкиваемся с таким явлением, как шотландское «национал-пресвитерианство», по-

скольку одним из главных аргументов сторонников Шотландского парламента и Генеральной ассамблеи провозглашается утверждение независимости Шотландии в вопросах религии.

Епископские войны 1639 и 1640 годов между английскими войсками и шотландцами были прелюдией самой Английской революции и, более того, ее причиной. В ходе первой войны 1639 года победу одержали англичане, но Карл I обещал тем не менее шотландцам собрать Шотландский парламент для решения спорных вопросов. Парламент собрался, но полностью встал на сторону Ковенанта. Воодушевленные успехом, шотландцы начали второй этап войны и сами напали на англичан. Карл I был вынужден пойти на переговоры на условиях своих восставших подданных. Но к этому времени в самой Англии кальвинизм получает все большее распространение и англо-шотландские войны начинают восприниматься в совершенно новом ключе — не как борьба армий двух Государств, а как борьба двух религий — *пуританизма* (радикальный протестантизм) и *англиканства* (умеренный протестантизм). В такой ситуации обращение Карла I уже к Английскому парламенту вызвало возмущение пуританской фракции и стало началом Гражданской войны. Эта Гражданская война захватила и Шотландию, где верные королю силы, поддержанные ирландскими католиками, противостояли сторонникам Ковенанта, опиравшимся на Английский парламент. В 1646 году роялисты потерпели поражение, и в Шотландии утвердилась власть ковенантеров. В 1647 году Карлу I удалось перетянуть на свою сторону значительную часть ковенантеров, которым он обещал полную поддержку в религиозных вопросах («ингейджеры»). Эта новая сила под руководством герцога Гамильтона вторглась в Англию, но была полностью разбита армией парламента под руководством Кромвеля.

После этого на Эдинбург двинулись толпы фанатичных ультрапротестантов, которых называли «виггаморы»¹ («похитители скота»). С опорой на них пресвитериане полностью захватили власть в Шотландии, установив своего рода кальвинистскую диктатуру, предписывающую карать за всякое отклонение от официальной позиции Шотландской церкви. Сложился тоталитарный режим, абсолютизовавший кальвинистское учение. Тем, кто отказывался буквально следовать всем требованиям пресвитерианских пасторов (в частности, посещать церковь), сулили преследование и штрафы. Показательно, что совершенно не свойственная кельтским народам предельная мизогиния (презрение к женщинам), составлявшая

¹ От этого слова пошло наименование «виги», на основании которых в Английском парламенте позднее возникла Либеральная партия.

немаловажную часть протестантского учения Нокса, также была воспринята как догмат. Пресвитериане пригласили в Шотландию войска Кромвеля для защиты диктатуры, которая во многом напоминала тоталитарный кальвинистский режим, установленный самим Кромвелем в Англии.

30 января 1649 года в Уайтхолле король Карл I был обезглавлен.

После этого снова Шотландия играет ключевую роль в английской истории эпохи Гражданской войны и Революции, так как ковенантеры перед лицом цареубийства короля, которого они считали своим, но которого казнили англичане, делают довольно неожиданный (и нелогичный) ход и в 1650 году провозглашают королем Шотландии сына Карла I Карла II Стюарта (1630 — 1685). Условием было полное признание теории «Двух Королевств» Эндрю Мелвилла, то есть полной независимости Пресвитерианской церкви от королевской власти. Карл II, вообще тяготевший к католицизму, по прагматическим соображениям дает согласие, видимо, видя в факте коронации шаг в сторону реставрации королевской власти и в Англии. Король формирует единую армию, преодолев экстремистские требования крайних ковенантеров. Но в ответ на это Кромвель немедленно вторгается в Шотландию и, словив сопротивление, оккупирует ее. Карл II вынужден снова бежать во Францию.

В 1651 году Кромвель провозглашает объединение Англии и Шотландии в Содружество (Commonwealth), Шотландский парламент упраздняется и власть в Шотландии переходит в руки губернатора. Оккупация Шотландии Англией продолжается с 1651 по 1660 год.

Славная Революция и Уния

Восстановление монархии в Англии и коронация Карла II английским королем является событием двусмысленным для Шотландии. С одной стороны, это — шотландский король, коронованный впервые именно в Шотландии. С другой — с ним заканчивается английская оккупация, так, в частности, в 1660 году после Реставрации Стюартов восстановлен Шотландский парламент. Но в то же время Карлу II удалось добиться баланса в Английском парламенте между англиканами и пуританами и, что почти то же самое, — консерваторами и либералами. Это шотландцы восприняли как отступление от тех результатов, которых пресвитериане добились в ходе череды драматических событий. Тем не менее Шотландия еще раз подтверждает легитимность Карла II как своего короля.

После смерти Карла II королем Англии, Шотландии и Ирландии становится его брат Яков II (1633 — 1701). В Шотландии он был

признан как Яков VII. Яков II полностью продолжает линию брата и так же, как и он, и даже в большей степени тяготеет к католицизму и консервативной политике. Идеей Якова II было восстановить в Англии и Шотландии католичество, а Ирландия и так была католической страной. Во внешней политике он ориентировался на Францию Людовика XIV, который в конце концов и предоставил ему убежище после свержения. Якова II свергли протестанты, причем либералы-виги были единодушны в этом с англиканами-консерваторами. На трон пригласили голландского принца Вильгельма Оранского, женатого на дочери Якова II Марии Стюарт, перешедшей в протестантизм. Победив войска Якова II, Вильгельм III Оранский (1650—1702) в ходе «Славной Революции» занял английский престол. В январе 1689 года Вильгельма III и его супругу избрали монархами парламентами Англии и Шотландии. Вильгельм III Оранский, будучи сам протестантом, окончательно признал за Пресвитерианской церковью Шотландии статус государственной. С этого момента Шотландская церковь окончательно утвердилась в этом статусе, и это существенно отличало ее от Англии, где при всей веротерпимости, распространявшейся в эпоху «Славной Революции» на англикан и пуритан (но не на католиков), государственной церковью оставалось англиканство.

Вильгельм III понимал важность объединения Англии и Шотландии, поскольку независимая внешняя политика Шотландии могла существенно ослабить позиции Англии на международной арене, и он предпринял ряд шагов для объединения двух стран. Но «Акт об Унии», формально и окончательно объединивший два Государства в одно, был принят лишь после смерти Вильгельма III, при королеве Анне (1665—1714) в 1707 году. Согласно этому акту, шотландцы отказывались от политической независимости. Шотландия получала места в нижней и верхней палатах Английского парламента, признавала после смерти королевы Анны права Ганноверской династии. Взамен шотландцы получили равные торговые права с англичанами, а пресвитерианская Шотландская церковь объявлялась неприкосновенной. Кроме того, сохранялась независимость шотландской судебной системы от английской. Общее англо-шотландское Государство отныне официально именовалось «Великобританией».

С этого момента Шотландия становится регионом Великобритании, сохраняющим, однако, свою религиозную и этнокультурную специфику и язык (особенно в горной части страны). Тем не менее население Горной Шотландии еще долгое время продолжало сохранять древние католические традиции и становилось естественной опорой попыток якобитов, сторонников свергнутой династии

Стюартов, вернуть себе трон Великобритании. Поэтому отношение к гэльскому населению официального Лондона было устойчиво негативным вплоть до того, что уже в XIX веке «Акт об образовании» 1872 года запрещал преподавать и даже просто говорить на гэльском языке.

Шотландская философия: бескомпромиссный апофеоз банальности

О наиболее выдающихся шотландских философах мы писали в части, посвященной Англии в целом. На раннем этапе шотландская мысль находилась в общем контексте ирландской мифологической культуры, а тяготение шотландской идентичности к воинской функции делало философов и метафизиков довольно редким явлением. На скотсе и тем более на гэльском практически нет философских произведений, а все шотландские философы писали либо на латыни, либо на английском. Тем не менее «шотландская философия» имеет ряд отличительных признаков и своего рода общий знаменатель, который позволяет признать ее самобытным явлением¹. Общей для подавляющего большинства шотландских философов является «апология банальности».

Если посмотреть на немногочисленных, но весьма ярких шотландцев-философов, то можно заметить следующую особенность — все они, начиная с Дунса Скота и кончая Д. Юмом, Ф. Хатчинсоном, Т. Ридом и А. Фергюсоном, представляли собой *номиналистов*, тяготевших в той или иной мере к полному *доверию чувственному восприятию*. Хотя Юм и выносил вопрос о материальных вещах за скобки, тем не менее и он перетолковывал тезис ирландца Беркли о том, что *esse est percipi* (есть то, что воспринимаемо) в сенсуалистском, то есть чувственном ключе. Причем основы такого протопозитивизма заложены еще в схоластике Дунса Скота.

Пресвитерианская мысль с присущим ей интеллектуальным минимализмом, опирающимся на упрощенные тезисы Кальвина, обращенные к не обремененному тонкой теологической культурой уму, еще более усугубила номиналистскую прямолинейность, подготовив почву для «шотландского Просвещения», где преобладали скромный рационализм и прославление минимальных ценностей, не выходящих далеко за круг обыденной жизни. Абсолютизация бытового мышления, «банального сознания», как назовет позднее этот

¹ McCosh J. The Scottish philosophy, biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton. London: Macmillan and Co, 1875.

феномен Гегель, является отправной точкой этого течения. Это довольно созвучно и английскому Просвещению в целом (за вычетом, естественно, «розенкрейцерского просвещения») и европейскому, но все же обращение к очевидностям обычной жизни нигде не достигало той чистоты, которую оно приобрело в шотландской философии, представляющей собой апофеоз банальности — *банальность, возведенную в принцип*. Это характерно для ирландско-шотландского пресвитерианина Френсиса Хатчинсона (1694 — 1746), теоретика примитивистской этики, предвосхищающей утилитаризм И. Бентама, для его ученика Адама Смита (1723 — 1790), основателя либеральной экономической теории и для Дэвида Юма (1711 — 1776), чей скептицизм, однако, привнес в этот праздник обывателей свежую струю подозрения, развитую Кантом и созвучную феноменологии.

Апофеозом такого подхода является философия «здорового смысла» (*common sense*), основанная Томасом Ридом (1710 — 1796), Адамом Фергюсоном (1723 — 1816) и математиком Дугальдом Стюартом (1753 — 1828).

Мышление типичного шотландского философа ограничено его «жизненным миром», и вся остальная реальность, включая Европу и бескрайние просторы колониальной Британской Империи, мыслятся им как *масштабирование* этого «жизненного мира», основанного на тех же самых простых и «очевидных» принципах:

- умеренном эгоизме,
- бытовой технической рациональности,
- доверии к чувственным данным,
- тщательном хозяйственном расчете,
- незатейливой калькуляции аккуратного пресвитерианского шотландского лавочника.

В этой философии отсутствует военный дух шотландских горцев, бурная кельтская мифология; нет и следа друидической визионерской мудрости или утонченной метафизики кельтского христианства. Здесь мыслит тот, кому мыслить, конечно, следует, но от обобщения точно желательно бы воздержаться в силу скромности интеллектуального и культурного горизонта. В принципе, шотландская философская мысль, включая Адама Смита, и отличается именно шотландским масштабом, не претендует на колониальную экспансию или универсализм. Но в контексте более общей великобританской традиции, умноженные на англосаксонскую волю и планетарный имперский размах, эти скромные шотландские экзерциссы приобретают совершенно иной смысл, становясь жалом

могущественной и агрессивной, нетерпимой и навязчивой *либеральной идеологии*, важной составляющей «спирали Локка».

Этот симбиоз локально шотландского с глобально англосаксонским, подхваченный Империей и фундаментально аффектировавший саму основу кальвинистской северо-американской культуры, превратил не претенциозную, на первых порах, чисто шотландскую (даже «скотскую», от «скотс», то есть исключаящую горный северный гэльский компонент) философию «здравого смысла» в *глобальное явление*, насаждаемое как универсальная норма всего человечества¹. При этом в истории самой Шотландии существует прецедент жестокого навязывания протестантизма католическому традиционалистскому гэльскому населению Горной Шотландии. Уютная банальность шотландского лавочника покоится на жестокой и нетерпимой, по-шотландски воинственной проповеди Нокса или Мелвила, фанатично и безапелляционно настаивающих на своих довольно спорных теологически догматах.

Шотландская философия воплощает в себе дремлющее титаническое начало, подобное «сну Сатурна».

Роберт Бёрнс: сердце в горах

В отличие от шотландской философии, построенной на апологии «здравого смысла», шотландская литература, в лице трех наиболее известных авторов — поэта Роберта Бёрнса и писателей Вальтера Скотта и Роберта Люиса Стивенсона, — пересекается со здравым смыслом весьма эпизодически. Все три великих шотландца, получившие всемирную славу, напротив, были убежденными романтиками, воспевающими, вслед за Макферсоном, величие древних эпох, когда дух Шотландии был воплощением воинской доблести, мужества и страсти к великим подвигам, а жизнь наполнена приключениями, неожиданными поворотами и драматическими экзистенциальными опытами. Если шотландская философия — это типичный англо-Модерн, то шотландская литература — это кельтская (гэльская) архаика в ее концентрированном и изящном воплощении.

Роберт Бёрнс² (1759 — 1796) начинает свой путь с собрания и издания старинных кельтских легенд и преданий, которые он готовит к публикации вместе с другим ревнителем шотландских древностей

¹ Эта тема рассматривается в работе современного голландского специалиста в Международных Отношениях Кееса ван дер Пийля. См.: *Pijl Kees van der. Transnational Classes and International Relations*. N.Y.: Routledge, 1998.

² Бёрнс Р. Стихотворения. Песни. Баллады. М.: Мир книги; Литература, 2007.

Джеймсом Джонсоном (ок. 1750—1811), специалистом по народным песням и музыке. Совместно с Джонсоном Бёрнс опубликовал множество народных шотландских баллад и поэм. Параллельно он пишет собственные стихи и поэмы, созвучные гэльским мотивам и ставшие после смерти поэта частью народной культуры Шотландии. Бёрнс, будучи романтиком, не скрывал, что предпочитает именно Горную Шотландию и ее идентичность равнинной. Его знаменитое стихотворение «Мое сердце в Горной Шотландии», написанное в 1789 году, стало своеобразным гимном шотландского народа.

Мое сердце в Горной Шотландии
 Прощайте, горы,
 Прощай, Север,
 Место рождения Мужества, страна Достоинства;
 Куда бы я ни направился, где бы я ни бродил,
 Холмы Горной Шотландии я люблю вечно.
 Хор: Мое сердце в Горной Шотландии, мое сердце не здесь.
 Мое сердце — в Горной Шотландии, оно охотится на оленя,
 Оно охотится на оленя, оно преследует козулю,
 Мое сердце — в Горной Шотландии, где бы я ни находился.
 Прощайте, горы, с вершинами, покрытыми снегом,
 Прощайте, равнины и низкие речные долины;
 Прощайте, леса и разбросанные повсюду перелески,
 Прощайте, ручьи и грохочущие потоки,
 Мое сердце — в Горной Шотландии.

My Heart's In The Highlands
 Farewell to the Highlands, farewell to the North,
 The birth-place of Valour, the country of Worth;
 Wherever I wander, wherever I rove,
 The hills of the Highlands for ever I love.
 Chorus. — My heart's in the Highlands, my heart is not here,
 My heart's in the Highlands, a-chasing the deer;
 Chasing the wild-deer, and following the roe,
 My heart's in the Highlands, wherever I go.
 Farewell to the mountains, high-cover'd with snow,
 Farewell to the straths and green vallies below;
 Farewell to the forests and wild-hanging woods,
 Farewell to the torrents and loud-pouring floods.
 My heart's in the Highlands.

Вальтер Скотт: поэтика шотландского исторического романа

Всемирно известный автор приключенческих и рыцарских романов сэр Вальтер Скотт¹ (1771—1832), так же как и Бёрнс, страстно любил шотландскую старину и шотландскую историю. Он относил-

¹ Скотт В. Собр. соч.: В 20 т. М.: Художественная литература, 1960—1965.

ся к романтической традиции, противопоставляя славную древность серой современности. Подобно Бёрнсу, Вальтер Скотт занимался в юности собиранием шотландских баллад и легенд и глубоко изучал обычаи своего народа. Первый поэтический сборник, выпущенный Вальтером Скоттом, «Песни шотландской границы», также представлял собой стихи и легенды, им отредактированные. Вслед за этим Вальтер Скотт публикует собственные поэмы, в большинстве своем построенные на основе мифов и легенд. Так, в частности, поэма «Дева Озера», ставшая самым популярным поэтическим произведением Вальтера Скотта, написана по событиям шотландской истории в вольной интерпретации.

В основе сюжета борьба крупного клана Горной Шотландии Элпайн против короля Якова V Шотландского, в котором воплощена равнинная Шотландия. Параллельно развивается линия любви Якова V, путешествующего инкогнито в одиночестве по стране, и Элен Дуглас, дочери предводителя влиятельного клана Дугласов, графа Ботвелла. В поэме присутствуют ссылки на различные кельтские традиции — в частности на обряд гадания после принесения в жертву быка, Тагхайрм. Одним из персонажей является отшельник Брайен, который представляет собой отголосок кельтского христианства, когда в отшельнике и монахе могли наличествовать черты традиционного друида, не чуравшегося колдовства и даже человеческих жертв. Он вызывает кельтских духов, драконов и демонов. Причем его рождение описывается как «черный партеногенез»: его мать, жена пастуха, зачинает его без мужа на поле боя, усеянном трупами. Тема чудесного рождения мага — классическая в кельтском фольклоре. Как знак к восстанию Горной Шотландии, отшельник Брайен, принеся в жертву козлов, выбирает символ креста из тисовых ветвей¹.

В этике горцев, по Вальтеру Скотту, преобладает чистый героизм, ценности мужества и храбрости. Поэтому выше всего гэлы почитают верность и готовность к битве, а больше всего презируют трусость и предательство. Поэма заканчивается победой короля Якова V над предводителем горцев Родриком Ду и свадьбой короля с Элен Дуглас, а также прощением ее ранее попавшего в опалу отца Джеймса Дугласа.

Позднее Вальтер Скотт начинает писать исторические романы, создав свой особый стиль, где вымышленные герои помещены в точно воссозданную историческую обстановку. Тем самым он создает экзистенциальные типы, обладающие большей достоверностью и осмысленностью, чем многие действительные участники соответ-

¹ Тис в кельтской традиции символ касты воинов.

ствующих событий. Вальтера Скотта привлекает, в первую очередь Средневековье («Айвенго», «Квентин Дорвард», «Талисман» и т.д.). Отдельные циклы он посвящает шотландской истории — «Уэверли, или Шестьдесят лет назад», «Аббат» (о Марии Стюарт), «Кенилворт» (о Елизавете I), «Монастырь», «Ламмермурская невеста», «Легенда о Монтрозе», «Антиквар», «Пуритане», «Гай Мэннеринг, или Астролог», «Черный Карлик», «Роб Рой», «Эдинбургская темница» (*The Heart of Midlothian!*), где описываются самые драматические периоды — пресвитерианская реформа, ожесточенные войны роялистов и реформаторов, ковенантеров и традиционалистов, судьбы главных действующих лиц той эпохи. Вся серия романов является детальным и глубоко продуманным описанием процесса модернизации Шотландии, ее разрыва с традицией и вступления в Новое время. Важно, что верный романтическому духу Вальтер Скотт трагически переживает эти события истории своего народа, осознавая всю двусмысленность, весь трагизм и всю необратимость произошедшего.

Политически Вальтер Скотт принадлежал к консерваторам-горри, был членом традиционалистского общества «Горной Шотландии» (*Highland Society*) и «Королевского Кельтского Общества». При всей любви Вальтера Скотта к горцам, шотландским древностям и гэльской традиции он был пресвитерианином и уроженцем Равнинной Шотландии. По мнению ряда историков, только это обстоятельство сделало возможной его популярность в английском обществе и благосклонность критики, несмотря на главные послания большинства его романов, направленные чаще всего против радикально английского (да отчасти и шотландского) «здорового смысла» его времени (хотя личные отношения Вальтер Скотт с сыном философа Адама Фергюсона поддерживал и был знаком с его отцом).

Роберт Льюис Стивенсон

Еще одним крупнейшим представителем шотландского неоромантизма был знаменитый писатель и поэт Роберт Льюис Стивенсон² (1850 — 1894). Он так же, как и все шотландские романтики, увлечен эпохой Средневековья и духом приключений, при этом сам много путешествует и по Шотландии, и по миру, и последние годы жизни проводит на Самоа, где и умирает. Стивенсон пишет стихи, но более всего становятся известными его приключенческие рома-

¹ Диалоги в романе написаны на скотсе.

² Стивенсон Р.Л. Собр. соч.: В 8 т. М.: Терра, 2002 — 2003.

ны — «Остров сокровищ», «Черная стрела», «Похищенный», «Катриона» и др. Кроме увлекательного сюжета и ярких характеров героев Стивенсон отличается экзистенциальной утонченностью: главные фигуры его романов часто двусмысленны, и даже негативные персонажи описаны не схематично, а с определенной эмпатией, что придает им демоническое очарование в духе «черного романтизма». Хотя сюжеты, как правило, построены по принципу назидательной победы добра над злом, портреты «злодеев» Стивенсона — пираты капитан Флинт, слепой Пью, Джон Сильвер, Билли Бонс из «Острова сокровищ», сэр Дэниэл Брэкли из «Черной стрелы» и т.д. — настолько притягательны, что они стали не менее популярны, нежели искренние и отважные герои, выступающие на стороне чести и добра. Кроме того, ситуации и картины, описываемые Стивенсоном, часто содержат особое психоделическое измерение, как правило, отсутствующее в классической приключенческой литературе — внимание автора или героя внезапно сосредоточивается на второстепенных деталях, на первый взгляд не имеющих отношения к основной линии повествования, которые открываются как особые точки созерцательной интуиции.

Можно привести для примера фрагмент из «Острова сокровищ», на котором читатель, увлеченный развитием сюжета, как правило, не останавливает особого внимания. Юноша Джим Хокинс, главный герой, так описывает развязку своей схватки с пиратом Израэлем Хэндсом:

Судно накренилось так сильно, что мачты повисли прямо над водой. Я сидел на салинге, как на насесте, и под мной была вода залива. Хэндс, взобравшийся не так высоко, как я, находился ближе к палубе и упал в воду между мной и фальшбортом. Всего один раз вынырнул он на поверхность в окровавленной пене и погрузился навеки. Когда вода успокоилась, я увидел его. Он лежал на чистом, светлом песке в тени судна. Две рыбки проплыли над его телом. Иногда благодаря колебанию воды казалось, что он шевелится и пытается встать. Впрочем, он был вдвойне мертвецом: и прострелен пулей, и захлебнулся в воде¹.

Если внимательно присмотреться к этому пассажи, мы заметим, что шевеление трупа в воде, чистота песка, на котором он лежит, и особенно две проплывающие над ним рыбки составляют

¹ Стивенсон Р.Л. Остров сокровищ. М.: Стройиздат, 1981. С. 151–152.

стереографическую картину столь острых экзистенциальных подробностей, что они вполне были бы уместны в авангардной поэзии «черных романтиков», прерафаэлитов или эстетов школы Рёскина и Пейтера. Такими моментами наполнены все произведения Стивенсона, что предполагает возможность двойного прочтения — массы видят в этом увлекательную приключенческую литературу для юношества, насыщенную и, в конце концов, вполне моральную, а изысканные читатели следят за развитием параллельной экзистенциально-эстетической линии, складывающейся из множества ситуаций и сцен, подобной «шевелению трупа» и «проплывающим над ним рыбкам»¹.

В полной мере это второе «черно-романтическое» измерение Стивенсона раскрывается в двух романах — «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда» и «Владелец Балантре». В них Стивенсон прямо погружается в темную сторону реального. «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда» описывает внутренний мир маньяка, страдающего раздвоением личности. Одна из его личностей — кровавый жестокий убийца, другая — добропорядочный доктор. Раскол сознания и дуализм двух сторон личности описан Стивенсоном с утонченными подробностями и со столь высокой точностью, что заставляет читателя содрогаться. До какой степени фигуры доктора Джекила и мистера Хайда выступают метафорой Модерна, где на поверхности — благопристойный обыватель, а внутри проснувшийся кровавый зверь, и даже дьявол, сказать трудно, но такое прочтение вполне легитимно. Вместе с тем не вызывает сомнений, что сам Стивенсон был глубоко ангажирован метафизической проблемой зла как такового, его онтологией, его истоками и его местом в человеческой личности и обществе. В истории доктора Джекила и мистера Хайда находят свое разрешение все те менее контрастные двусмысленности многих персонажей Стивенсона, которые в других произведениях не выходят на поверхность.

Не менее метафизическим является роман «Владелец Балантре», где Стивенсон затрагивает проблему Сверхчеловека. Главными героями романа выступают два брата, Джемс и Генри Дэеррисдир, решившие для спасения фамильного поместья осознанно вступить в две противодействующие партии, расколовшие Шотландию в 1745 году во время второго восстания якобитов. Здесь тот же дуализм темной и светлой сторон человека, что и в «Странной истории доктора Джекила и мистера Хайда», представлен в виде фигур двух

¹ На это измерение романов Стивенсона обращали особое внимание философы Х. Л. Борхес и Е. В. Головин.

братьев, не внутри одной личности, но внутри одной семьи. Джемс Дэррисдир, оказавшийся в лагере проигравших, начинает мстить своему брату с изощренной жестокостью, хотя тот ведет себя в полном соответствии с этическими нормами, помогая брату всем, чем может, не обращая внимания на его оскорбительное и циничное поведение. Постепенно в ходе повествования читатель начинает понимать, что дело уже не в споре братьев, а в особой природе личности Джемса, который демонстрирует свойства, выходящие за рамки обычного существа. Он бесконечно мужественен, храбр, стоек, но в то же время абсолютно жесток и предельно аморален. Он стоит полностью «по ту сторону добра и зла», воплощая в себе образ «черного денди». Джемс, попав в руки пиратов, ухищряется поднять мятеж против их предводителя и самому занять его место. Затем он хладнокровно убивает спасшихся членов команды, чтобы присвоить исключительно себе награбленные сокровища. Возвратившись в фамильную усадьбу, он соблазняет жену брата и перетягивает на свою сторону отца, провоцируя брата на вызов, что заканчивается дуэлью. Но даже пронзенный мечом, он не умирает и снова начинает преследовать брата. Генри понимает, что имеет дело не с братом, и даже не с человеком, а с дьяволом. Даже тогда, когда Джемс в конце концов гибнет, его выкопанный братом труп (чтобы удостовериться в необратимости его смерти) открывает на мгновение глаза. Этого оказывается достаточно, чтобы сердце разорвалось у самого Генри, хотя последний жест был всего лишь мгновенной конвульсией мертвеца. Здесь мы имеем дело уже не с приключенческим романом для юношества, а с пронзительным метафизическим экскурсом в онтологию зла.

Биографы утверждали, что на Стивенсона большое влияние оказали романы Достоевского, и особенно «Преступление и наказание».

Если учесть эту составляющую, то и более «легкие» произведения Стивенсона можно пересмотреть с учетом «черно-романтического» измерения.

Шотландский национализм: на пути к независимости

С начала XVIII века по настоящее время культура Шотландии развивалась как часть английской культуры, хотя определенные тенденции к укреплению самобытности и укреплению особой шотландской идентичности — в частности в шотландском романтизме — время от времени давали о себе знать. Этот процесс начался

в XVIII веке с «Оссиана» Макферсона и продолжился в деятельности собирателей гэльского фольклора — поэтов Томаса Блэклока, Роберта Бёрнса, Вальтера Скотта, а также в «Королевском Кельтском Обществе», «Обществе Горной Шотландии» и т.д. В начале XX века поэтом Хью Макдиармидом был снова введен в оборот литературный скотс, после чего даже современные шотландские писатели стали часто писать свои произведения на этом языке, хотя английский все еще остается преобладающим. Этот процесс контрастировал с прежними мерами английского правительства, стремившегося ограничить или поставить под жесткий контроль процесс роста шотландского самосознания.

Идеи политического суверенитета стали всерьез обсуждаться в Шотландии лишь с начала 1930-х годов, благодаря появлению Шотландской национальной партии, которая ставила вопрос о расширении автономии, а в конце концов и о полном суверенитете Шотландии. Вначале идеологом партии был шотландский поэт и ученый профессор Дуглас Янг (1913 — 1973), жесткий противник самой идеи Великобритании и критик англосаксонского империализма. Первым ее президентом был Роберт Грэхэм (1852 — 1936). Тезисы Грэхэма представляли собой требование национализации крупных предприятий, упразднение палаты лордов и введение полностью автономного управления в Шотландии. С момента своего основания Шотландская национальная партия занимает довольно левые позиции с особым акцентом на защиту окружающей среды.

Первых успехов партия добилась на выборах 1967 года.

Последовательная борьба шотландцев за автономию привела к тому, что лишь к концу XX века ситуацию в сфере языка удалось изменить. В 1999 году после трехсотлетнего перерыва (с 1707 года) был восстановлен Шотландский парламент. После этого шотландский был провозглашен официальным языком Шотландии. Однако первая средняя школа, где преподавание идет только на шотландском языке, открылась лишь в 2005 году.

В 2007 году Шотландская национальная партия стала ведущей партией на выборах в Шотландии, вследствие чего член партии Алекс Сэлмонд стал премьер-министром Шотландии. В настоящее время лидером партии является Николэ Фергюсон Старджион. В 2014 году в Шотландии состоялся Референдум о независимости, в ходе которого с небольшим перевесом (55,3% — 44,7%) верх одержали сторонники сохранения единого Государства. Тем не менее динамика роста шотландского самосознания и стремление к независимости явно указывают на возвращение Шотландии к самостоятельному историческому бытию. Показательно, что Шотландская

национальная партия поддерживает тесные связи с Партией Уэльса (Plaid Cymru), образуя совместную фракцию в палате общин.

Таким образом, возрождение кельтского полюса в его шотландской версии становится на глазах все более зримым и контрастным процессом после столетий жесткой англосаксонской доминации и великобританского империализма, затрагивавшего не только колонии, но и сами Британские острова.

Ирландия

Настоящее европейской древности

Ирландия представляет собой уникальное явление в контексте Европы, так, в силу целого ряда географических и исторических обстоятельств этот остров и его население оказались в стороне от тех процессов, которые преобладали в Европе в течение последних столетий, и тем самым менее других были подвержены влиянию европейского Модерна. Соответственно, Ирландии и ирландцам удалось сохранить ряд черт, свойственных *традиционному обществу*, благодаря чему идентичность ирландцев можно выделить в особую категорию, хотя по сравнению с доминирующими силовыми линиями европейской истории она имеет *локальный* характер.

Ирландская идентичность представляет собой часть исчезнувшей в других местах чисто *кельтской цивилизации* и уходит корнями в эпоху Великой Кельтиды, когда кельтские племена населяли Англию, Галлию, значительную часть иберийского полуострова (кельто-иберы), Северную Италию (город Милан, изначально Медиоланум, дословно Срединный город, был основан в Северной Италии кельтскими племенами), а также юг Центральной Европы, вплоть до Балкан и Малой Азии (Галатия). На северных островах эта кельтская культура сохранилась даже в те эпохи, когда в других местах кельты были ассимилированы иными народами. Таким образом, Ирландия оказалась в уникальном положении: она продолжает быть частью давно исчезнувшего или необратимо изменившегося *кельтского мира*. Кельтское начало является осью ирландского Dasein'a, а кельтская традиция лежит в основе специфической ирландской идентичности. В ирландцах мы имеем, таким образом, дело с *кельто-архаикой*. И сразу можно сказать, что в отличие от кельто-Модерна, черты которого мы ясно различаем в английской и французской культурах, в этом случае предпосылок для философии Модерна в самом ирландском обществе мы не находим — все импульсы модернизации приходят в Ирландию *извне*, в первую очередь из Англии, в облике английского империализма, болезненным следом которого остается английская оккупация северной части острова.

Второй важнейшей составляющей кельтской идентичности является ее безусловно *индоевропейская* природа¹. Ирландский язык (гойдельская группа) является к-кельтским языком, относящимся, в свою очередь, к индоевропейской языковой семье.

Древняя традиция ирландцев имеет все признаки трехчастной системы каст, и Жорж Дюмезиль рассматривал ирландский эпос, сохранивший многие архаические черты, как классическое выражение трифункциональной организации общества:

- друиды выполняли роль касты жрецов и философов, куда входили также сказители и музыканты (барды или филы, выделяемые в кельтской традиции в самостоятельную касту);
- вторая каста была представлена королями и воинами;
- третья — земледельцами.

Эта тройственная структура в своих основных чертах постоянно упоминается и описывается в материалах ирландского фольклора.

Эту схему мы встречаем практически у всех европейских народов, а в специфически кельтской версии она характерна и для галлов, и валлийцев, и для шотландцев с разными нюансами, которые мы уже отмечали. *В случае ирландцев мы имеем самую полную и хорошо сохранившуюся модель этой трехчастной системы, сохранившей в той или иной мере все три функции, с учетом характерной для всех кельтских обществ рудиментарности и фрагментарности третьей — земледельческой. Обращение Дюмезиля при построении его трифункциональной модели к ирландскому обществу не случайно: в Европе (в широком смысле) сохранились только два индоевропейских народа, где эта структура продолжает оставаться живой и действенной — это ирландцы и осетины-аланы.*

Мы говорили, что ирландцы и шотландцы относятся к к-кельтам, что несколько отличает их от бриттов (и соответственно валлийцев) и галлов. Но в рамках Британских островов, если рассматривать Ирландию как органическую часть этого архипелага (к которому цивилизационно примыкает и французская Бретань, Арморика), Ирландия исторически выступала как *самая последовательная и фундаментальная цитадель кельтизма*, его главный полюс. Для Шотландии в ее гэльском полюсе Ирландия была большой Родиной, так как Дал Риادا, Государство древних гэлов, было собственно ир-

¹ Guyonvarc'h Ch., *Le Roux F. Civilisation celtique*. Rennes: Editions Ouest-France, 1982. Русский перевод: Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. СПб.: Культурная инициатива, 2001.

ландским Государством; и в целом различия между мифологиями ирландцев и шотландцев практически нет, они составляют общее духовное и культурное поле. Разница лишь в том, что Ирландия сохранила свою идентичность в максимально возможном неизменном виде с глубокой древности, тогда как модернизация Шотландии — особенно равнинной — затронула народ гораздо более глубоко и не-обратно.

Между бриттами и ирландцами, как видно из «Мабиногиона» и других исторических версий валлийского и ирландского эпоса, существовали как союзные, так и подчас радикально враждебные отношения (например, полное уничтожение бриттами Ирландии, описанное во второй ветви «Мабиногиона» «Бранвен, дочь Алира»). Этот внутрикельтский дуализм уходит, вероятно, корнями к различиям между п-кельтами и к-кельтами, а также ко множеству исторических и этнокультурных коллизий, предопределивших взаимные историалы двух кельтских ветвей. Но в условиях подавления всего кельтского англосаксонским началом и в деле отставания особого кельтского Dasein'a, строго противящегося Модерну, в последние столетия вполне можно говорить о *солидарности британских кельтов*, и в этом противостоянии культурным, политическим и национальным авангардом является именно Ирландия, как фундаментальный *оплот кельто-архаики*. В этом колоссальное значение Ирландии для всей Европы: то состояние, в котором замер в Ирландии европейский Логос, соответствует его исконной парадигмальной природе, в то время как процессы модернизации направлены как раз на его ликвидацию в пользу альтернативы — титанизма и Логоса Кибелы. В кельтской традиции с ее проблематичной женственностью есть внутренние предпосылки к модернизации, и это как раз и объясняет структуру историала Англии и в определенной степени французского Логоса. Но кельтская архаика, напротив, застыла на той стадии, когда патриархальный аполлоно-дионисийский Логос безусловно *главенствовал* в Европе, и это делает случай ирландской культуры уникальным. В этом состоит существенное отличие Ирландии и от Шотландии и Уэльса, где модернизация, пусть и навязанная извне, достигла так или иначе глубинных уровней общества. Ирландия же вопреки также навязанной англичанами (в том числе через прямую оккупацию) модернизации сумела сохранить свой Dasein нетронутым, и в этом заключается ценность ирландского историала: он жестко и осознанно строится на сопротивлении Модерну. Поэтому именно Ирландию можно рассматривать как самое основательное пространство европейского фундаментализма.

Ирландские древности: структура источников

Крупнейшие специалисты по кельтской традиции Гюйонварх и Леру¹ дают полную классификацию доступных источников, в которых содержатся сведения о древней истории и мифах Ирландии.

Мифологический цикл: его основным текстом является *Cath Maighe Tuireadh* («Битва при Маг Туред»), известная в трех вариантах. Она повествует о мифической предыстории Ирландии и о битве богов, или *Tuatha De Danann* (племен богини Дану) с местными ирландскими демонами, фоморами. Другим важным мифологическим текстом можно считать *Tochmarc Etaine* («Сватовство к Этайн»), известное в пяти вариантах, пятый из которых носит особое название — *Altrom Tige Da Medar* («Воспитание в Доме Двух Чаш»). В нем рассказывается о похождениях Этайн, верховной богини и аллегорической персонификации Ирландии, поделенной между Иным Миром и миром земным. Продолжением мифологического цикла служит серия *Immrama* («Плавания»). В них сообщается о за океанских путешествиях к волшебным островам, над которыми не властно время, где женщины прекрасны и очаровательны, где люди остаются вечно юными. Названия этих островов разнообразны и многозначительны:

- *Tir na nOg* — «Земля юных»,
- *Mag Mor* — «Великая Долина»,
- *Tir na mBeo* — «Земля живых»,
- *Mag Meld* — «Долина Наслаждений».

Все эти рассказы о плаваниях, которые можно определить как настоящие «инициатические путешествия», были христианизированы в большей степени, чем остальные части цикла.

Героический Улагский цикл, или *Цикл Красной Ветви*. Это самый интересный и разнообразный цикл: его персонажи — архетип героя Кухулин; правитель уладов, щедрый и добродетельный король Конхобар; король в изгнании Фергус; охотник за головами Коналл Кернах; королева Медб и ее муж, король Айлиль, правители Коннахта — переживают многочисленные приключения и отличаются несложными и сильно типизированными характерами. Самое простран-

¹ Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация.

ное и самое примечательное повествование этого цикла, *Tain Bo Cualnge* («Похищение быка из Куальнге»), много раз переписывалось в различных вариантах в течение XI и XII вв. Во многих отношениях «Похищение» сравнимо с «Илиадой». Боги в нем постоянно вмешиваются в действия героев, а обрисованное там общество является наиболее древним из всех, какие мы только можем себе представить (...).

Цикл Финна, иногда ошибочно называемый оссиановым циклом. Он самый недавний из всех и подвергался неоднократным переработкам. В противоположность Уладскому циклу, сгруппированному вокруг фигуры Кухулина, он повествует о бесчисленных приключениях «шайки» воителей, фениев, руководимых их вождем Финном («Белый») и его сыном Ойсином («Олененок»). (...) Их успех обусловлен тем, что персонажи этого цикла в фольклоре Ирландии и Шотландии сохранились лучше, чем герои Уладского цикла.

Исторический цикл, называемый иногда циклом королей. К нему относят обычно все ирландские хроники, которые являются произведениями вполне легендарного и псевдоисторического характера. Главное среди них — обширная компиляция, озаглавленная *Lebor Gabala Erenn* («Книга взятия Ирландии»). (...) Далее к этому циклу присоединяют повести о королях Ирландии, сроки правления которых разные анналы датируют промежутком между III веком до н.э. и приблизительно 1000 годом¹.

Гьюнварх и Леру подчеркивают, что все вместе это дает объемную картину древнего ирландского общества, где мифология и история оказываются в *семантическом единстве*, разорвать которое можно только ценой утраты самого важного компонента.

Партолан: время Начала

Ирландские хроники (в частности, «Книга завоеваний Ирландии»² или «Анналы Четырех Мастеров»³), совмещающие древние

¹ Гьюнварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. С. 68 — 71.

² Macalister R. A. S. *Lebor gabála Érenn: The book of the taking of Ireland*. 5 vols // Irish Texts Society № 34, 35, 39, 41, 44. Dublin: Irish Texts Society, 1932 — 1942.

³ *O'Donovan John* (ed. and tr.). *Annála Rioghachta Éireann. Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616*. 7 vol. Dublin: Royal Irish Academy, 1848 — 1851.

предания с библейской версией, повествуют о следующих исторических этапах истории Ирландии.

Первой, еще до Всемирного потопа, на остров прибыла дева Кессайр (Cessair), причем ее спутниками были также преимущественно лица женского пола. Этот женский пласт в кельтской культуре является чрезвычайно развитым и фундаментальным, и тот факт, что основательницей первой ирландской культуры названа женщина, имеет огромное значение для всей экзистенциальной структуры ирландской идентичности. Этот период правления Кессайр уже в глубокой древности считался мифологическим, поэтому он отражает глубинные структуры кельтской культуры в их корнях. Эту самую раннюю эру в ирландской истории можно соотнести с докельтской цивилизацией Великой Матери.

После Потопа в Ирландии сменили друг друга пять рас, соответствующие пяти векам Гесиода.

Через 300 лет после Ноева Потопа на острове обосновались царь Партолон (Parthólon) и его люди, которые приплыли из Греции через Сицилию. При этом говорится, что он был потомком Магога по линии Иафета¹. Отцом его назван Сера, что на ирландском означает «Запад».

Партолон выступает как культурный герой, который организует пространство Ирландии, создает долины, озера и холмы, расчищает пространство и учит людей скотоводству, земледелию, ремеслам и т.д.

В истории о Партолоне наличествует много архаических элементов. В частности, так называемое «право жены Партолона»², Делгнат, зачавшей ребенка в отсутствие мужа от слуги, которого ревнивый Партолон (в духе индоевропейского патриархата) убил. На что

¹ Фигура Магога связана с символизмом Британских островов и в других контекстах, что мы видели при анализе англо-британской идентичности.

² Здесь можно распознать следы матриархального социального устройства и пережитки полиандрии, которые стали, наряду с куртуазным адюльтером, лейтмотивом средневековой рыцарской культуры. Цикл легенд о короле Артуре и Святом Граале, где такие сюжеты встречаются часто, например, в случае парадигмальной королевы Гвиневеры, имеет чисто кельтское происхождение и переносит на человеческую историю архаические сюжеты, героями которых были древние божества. В этом смысле можно предположить, что тема центральности куртуазной любви в средневековой европейской культуре, которую тщательно исследовал Дени де Ружмон, может в значительной степени объясняться кельтскими корнями. Основная легенда, которую Дени де Ружмон рассматривает в качестве парадигмы метафизики куртуазной любви, «Тристан и Изольда», основана на кельтских сказаниях. См.: *Rougemont Denis de. L'amour et l'occident. Paris: Plon, 1939; Idem. Les Mythes de l'Amour. P.: Gallimard, 1972.*

его жена возмутилась, переложив вину за случившееся на самого Партолона, призывая обратить внимание на то, что «оставлять одно с другим всегда опасно». Партолон убивает также пса Делгнат, Саймера, по имени которого была названа в древности вся Ирландия. Собака в мифологии также обычно ассоциируется с потусторонним миром (например, красноухие псы Арауна из первой ветви «Мабинона»).

Люди Партолона (Muintir Partholóin) внезапно умирают все как один в «старой долине» (Сенмаг) от чумы. Из всех спасается только племянник Партолона Туан, культовый персонаж ирландского эпоса, воплощающий в себе — как бард Талиесин у валлийцев — непрерывную связь между собой всех поколений и выступающий поэтому как «радикальный субъект» ирландской идентичности. Считается, что именно Туан мак Кайрилл передал ирландцам спустя много поколений содержание «Книги завоеваний Ирландии» (*Lebor gab la Éirenn*), свидетелем событий которой он являлся.

Люди Немеда: битвы с фоморами

Вслед за золотым веком Партолона, осуществившим «этническую демиургию» Ирландии, наступает серебряный век Немеда, второго культурного героя, который приходит с тремя мужчинами и четырьмя женщинами из той же условной страны, что и Партолон до него. Он также возводит свой род к Сера и к Магогу, но в последующих поколениях в числе его предков фигурирует король скифов Агноман. Хроники подчеркивают, что свое плавание в Ирландию Немед начинает из Каспийского моря.

Немед продолжает «этническую демиургию», начатую Партоланом, создает новые озера и холмы Ирландии, расчищает долины, а также строит первые города.

В эпоху Немеда разражается битва ирландцев против их мифологических противников фоморов, первые столкновения с которыми имели место еще при Партолоне. Одна из битв происходит в области Дал Риада, где позднее возникнет ирландско-шотландское королевство гэлов.

Фоморы являются в кельтских мифах прямым аналогом греческих титанов и гигантов. При этом они связаны с «потусторонним миром», Сидом. В сюжетах о фоморах преобладают описания женщин¹, и сам потусторонний мир у кельтов, как мы видели, связывается пре-

¹ Женщины фоморов отличаются огромной силой. Так, например, сила Лот, матери короля фоморов, «превосходила силу целого воинства».

имущественно с женщинами. Вместе с тем фоморы тесно сопряжены с морем (как и сам остров Сид, находящийся за морем, на западе). По одной из версий, само слово «фоморы» означает «подводные». Их короли всегда жили «где-то за морем»; недоступная стеклянная башня Конанда, одного из царей фоморов, находится «на острове посреди океана» и т.д. У фоморов было по одному глазу, одной руке и одной ноге; одна половина их тела находилась в нашем мире, другая — в потустороннем, из которого они черпали свою силу.

Король фоморов Балор описан как великан-циклоп с одним глазом в середине лба, который, открываясь, сеет во всем мире смерть и уничтожение.

Эти описания также напоминают различные партеногенетические творения Великой Матери в греческой традиции — киклопов, сторуких, гигантов и т.д. Показательно, что позднее в исторические времена часть характеристик фоморов была перенесена ирландцами на скандинавов.

После смерти Немеда фоморам удастся подчинить себе ирландцев, и те вынуждены были отдавать им в дань две трети потомства, зерно и молоко.

Люди Немеда (Muintir Nemid) восстают против фоморов, и им даже удастся убить одного из их предводителей Конанда и разрушить его башню. Но другой фомор, Морк, насылет на остров волну, которая истребляет почти всех. Удастся спасти лишь 30 «людям Немеда», часть которых уплывают на север (они дадут начало «племенам богини Дану» (Tuatha Dé Danann), часть — в Британию (где становятся праотцами бриттов), а часть возвращаются в Средиземноморье.

Возвращение людей Фир Болга: пятеричное деление Ирландии

Следующей эрой в Ирландии был приход Фир Болга и его людей. Это были потомки людей Немеда, уехавших в Грецию, но, оказавшись там в тяжелых условиях, снова вернувшихся в Ирландию. Исход Фир Болга из Греции, согласно ирландским хроникам, совпал с исходом евреев из Египта. Одна из гипотез относительно значения слова «bolg/bolc», дословно, на ирландском «мешок», притом что *fiig* означает «люди», предполагает связь Фир Болга с кельтским племенем «белгов» (по этническому названию которых названа Бельгия).

Люди Фир Болга прошли через Иберийский полуостров (который действительно был зоной расселения кельтов — кельт-иберов) и отплыли в Ирландию. Эта третья эра совпадает с установлением

сакрального деления территории Ирландии на пять зон, распределенных между пятью вождями Фир Болга:

- Ганн получил Север (Северный Мунстер — Центр),
- Сенганн — Южный Мунстер (Юг),
- Генанн — Коннахт (Запад),
- Рудрайг — Ольстер (Север),
- Сланга — Лейнстер (Восток).

Они же установили царскую власть в Ирландии. Последним королем, воплощающим в себе черты идеального образцового правителя, был Эохайд мак Эйрк.

Пять областей Ирландии связывались со структурой сакральной географии острова. Так как ирландцы главной ориентацией считали восток, то слева оказывался север, справа юг, а сзади запад.

Запад (Коннахт) считался зоной, отведенной друидам. Это была область сакральных знаний. Восток (Лейнстер) связывался с ремесленниками и с материальным процветанием. Север (Ольстер) — с воинами (отсюда связь с Ольстером фениев и воинская структура общества Дал Риады и в целом Шотландии). Юг (Мунстер) соотносился с женщинами и музыкой (шире, сакральным искусством). Центр же (Мит) отводился сакральным королям. Там находилась священная столица Тара и «Камень власти» (Lia Fáil).

Люди Фирболга принесли с собой, кроме того, развитие аграрной культуры — культивацию пшеницы, других злаков. Последний король Эохайд Мак Эйрк берет себе в жены царевну Тайльtiu, которая переживает его и становится богиней сельского хозяйства, пахоты и воспитательницей бога Луга из четвертого поколения жителей Ирландии.

Племена богини Дану и «сны Кроноса»

На смену Фир Болгу приходят «племена богини Дану», Tuatha Dé Danann. Они считаются богами, «сидами» (то есть жителями потустороннего мира), духами, эльфами и феями. Они приходят из «Страны Севера», которая в кельтской сакральной географии также относилась к области потустороннего. Главной ориентацией для ирландцев был восток, справа находился юг, а слева — север, сзади же — запад. Запад и север символически связывались с потусторонним. Хроники соотносят их с другой ветвью потомков Немеда, отправившихся после наводнения не на юг, а на север. Имя прародительницы этого поколения богов (сидов) «Дану» этимологически совпадает с валлий-

ской богиней Дон, матерью друида Гвидеона и Гилвайтви, сестрой Мата и дочерью Матонви, о которых идет речь в четвертой ветви «Мабиногиона». Она же известна под именем Ану и является одной из кельтских ипостастей Великой Матери (Кибелы).

Племена богини Дану победили царя Ирландии Эохайда Мак Эйрка и стали править всем островом.

Они получали на Севере знания древнейших друидов, и в некоторых версиях эти земли Севера локализуются в районе британского архипелага. О функции Северных Островов в друидической сакральности Гюйонварх и Леру пишут:

Кельты считали «острова на Севере Мира» мифическим местом происхождения института друидов. С этих четырех островов, где обитали четыре друида, и происходят боги или племена богини Дану.

Кроме того, герои-воители, подобно описанным у Цезаря галльским друидам, завершали свое воинское или духовное посвящение в Британии или на севере Шотландии. Если хорошенько вдуматься, то окажется, что было бы бесполезной затеей искать эти острова на географической карте, как это пытались делать греческие путешественники, а вслед за ними и Цезарь: остров — это прежде всего символ места, где посвящаемый и посвяtitель оказываются теоретически изолированными от остального мира, и, чем бы ни являлось это место и где бы оно ни находилось, оно предстает неким духовным центром. Это могло бы объяснить настойчивость римлян, с которой они в I веке по Р.Х. стремились разрушить святилище бриттов на острове Англси.

С островов на Севере Мира происходят также четыре главных «талисмана» кельтской мифологии:

- *Лиа Фаль*, или «Камень власти»,
- *копье Луга*,
- *меч Нуагу*,
- *котел Дагды*.

За исключением первого, этим талисманам приписывалась теологическая функция бога, то есть у них не было своей собственной функции, как у безжизненных объектов. Эти талисманы обладали функцией постоянных и неизменных символов, которыми не сможет воспользоваться никто, кроме богов. Поскольку он является символом власти и своим криком указывает на законного короля, Лиа Фаль, вероятно, иногда выполнял питательную и «фаллическую» функ-

цию (соответствуя неверной игре слов самих ирландцев: *Fal* и *phallus*), которая не может быть изначальной и уникальной. Камень легитимизировал все аспекты королевской власти, а не только те, которые относились к «третьей функции». Поэтому королевская символика связана с камнем у всех кельтов. Друид же был связан не с камнем, а с деревом (в основном с дубом)¹.

В сакральной географии ирландцев, повествующей о «стране Севера», откуда пришли племена богини Дану, то есть «дети Великой Матери», есть интересная параллель с сакральной географией греков, которые утверждали, что после поражения в титаномахии, титаны, и особенно их предводитель Кронос, удалились «далеко на Север». Там и длится «сон Кроноса», «дрёма титанов». Согласно Плутарху², на одном из островов Севера или Запада, на гомеровском острове Огигия (Ὠκυγίη)³, пребывает сверженный Зевсом Кронос. Плутарх так говорит об этом:

Сам Кронос спит, заточенный в глубокой пещере из золотого камня, ибо Зевс вместо оков послал ему сон. Птицы, перелетающие через вершину скалы, приносят ему амбросию, и остров весь наполнен благоуханием, распространяющимся от камня, как бы от источника. Даймоны окружают Кроноса и служат ему, став его помощниками, еще когда он царствовал над богами и людьми. Обладая даром провидения, они многое сообщают и от себя, но наиболее важное и о наиболее важном они возвещают как о сновидениях Кроноса. Ибо все, что только замысливает Зевс, является Кроносу в сновидении. Титанические страсти и движения души делают его напряженным, но сон опять восстанавливает его покой, и царственное и божественное становится само по себе чистым и невозмущенным⁴.

¹ Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. С. 261 – 262.

² Плутарх. О лике, видимом на диске Луны // Философия природы в Античности и в Средние века. Ч. 2. М., 1999. С. 39 – 94.

³ Этот остров описан в «Одиссее» как земля, на которой живет нимфа Калипсо, дочь Атланта (по другой версии Гелиоса) и океаниды Плейоны (или Персеиды). Калипсо, полюбившая Одиссея, предлагает ему взамен вечную юность и бессмертие, то есть то же, что и девы с Острова Женщин в кельтских легендах предлагают приехавшим на их земли мореплавателям.

⁴ Плутарх. О лике, видимом на диске Луны. С. 78.

Сон Кроноса на далеком северном (западном) острове представляет собой мифологический отрезок священной истории, в течение которого поверженные титаны, хтонические силы, смиряются со своим поражением. Их новое пробуждение происходит в Новое время, с началом *третьей титаномахии*. На попытке описать это «пробуждение титанов» в поэме «Гиперион» заканчивает свою жизнь Китс. Каким образом «сон Кроноса» и его оракул, с помощью которого он узнает «мысли Зевса», связан с магией племен богини Дану, можно строить лишь гипотезы. Но то, что мы знаем о структуре англо-британской цивилизации и ее роли в подготовке титанической и кибелической парадигмы Модерна, позволяет связать эти темы.

Племена богини Дану приносят в Ирландию четыре священных предмета:

- копьё Луга, дающее своему обладателю неизменную победу;
- разящий меч Нуаду, безошибочно поражающий любого противника;
- неиссякаемый котел Дагды, постоянно наполняющийся сам собой заново, и
- камень Лиа Фаиль, кричащий всякий раз, когда на него ступает легитимный будущий король Ирландии.

В первой битве при Маг Туиред племена богини Дану с помощью магического оружия побеждают потомков Фир Болга. После этого между третьим и четвертым поколениями жителей Ирландии был заключен договор, по которому Фир Болг получали область Коннахт, находящуюся на Западе острова, а племена богини Дану — всю оставшуюся Ирландию. Западная область Ирландии считается традиционно зоной, отведенной друидам, магам и жрецам.

В ходе битвы с Фир Болг король племен богини Дану Нуада потерял в бою руку и не мог царствовать. Племена богини Дану решили отдать трон Бресу, чей отец был фомором (князь Элата), а мать происходила из племени богини Дану (Эри). Чтобы закрепить союз, Бресу дали еще и жену из племени богини Дану — Бригиту, которая считается покровительницей поэзии, ремесел, скота, родников и змей.

Правление Бреса привело к тому, что фоморы стали угнетать племена богини Дану. В какой-то момент племена богини Дану восстали, и фоморы вместе с их королем одноглазым великаном Балором (чей взгляд был способен убивать) вторглись в Ирландию. Тогда произошла «Вторая битва при Маг Туиреде» (Cath Tánaiste Maige Tuired), в которой племена богини Дану одержали трудную побе-

ду и стали полноценными и единственными правителями острова. В этой битве был убит старый король Нуада, и отличился бог двойного происхождения Луг¹ (внук Балора от его дочери Этниу и Киана из племени богини Дану), убивший фомора Балора. Луг — один из самых популярных героев Ирландии, учредитель августовского праздника Лугнасад и отец героя Кухуллина.

Гойделы и их этажи

Последним, пятым, поколением Ирландии стали гойделы, прямые предки ирландцев, тогда как предыдущие поколения можно рассматривать как ирландские архетипы, «гештальты», аналогичные осетинским Нартам.

Предводителем гойделов был Миль Испанец, который описывается как воин, бывший на службе в Скифии и Египте. Сам же он пришел из Иберийского полуострова (через который проходят все остальные прежние поколения населения Ирландии, кроме племен богини Дану). После того как племена богини Дану убили его дядю Ита, Миль совершил нападение на Ирландию. Миль и гойделы вначале одержали победу над племенами богини Дану в битве при Слиаб Мис, а затем над фоморами, бывшими союзниками племен богини Дану в битве при Лифе.

Побежденные племена богини Дану обещали передать Милю власть над островом, если его войска смогут повторно высадиться на его берегах. Но друиды наслали на флот гойделов шторм, и многие корабли затонули. Тем не менее, Миль высадился с остатками воинства в Ирландии и двинулся на взятие столицы Тары. В последней битве гойделы наголову разгромили племена богини Дану и убили всех их королей и королев. Оставшиеся в живых «люди» племен богини Дану и фоморы вынуждены были перейти в потусторонний мир, Сид, что эпос представляет как спуск в холмы, которые в ирландском языке называются «сид» и обозначают как «могильный холм», так и духов, богов и сверхъестественных существ.

Сыновья Миля стали королями Ирландии, Эбер Финн получил в надел Северную Ирландию, а Эримон — Южную.

Имя «гойдел» архаическая форма для этнического самоназвания «гэлов» (ирландское *Na Gaeil*, шотландское *Na Gàidheil*), включающих в себя ирландцев и скоттов. Гэлами являются и ирландцы, и жители Горной Шотландии, хотя и в Ирландии, и особенно в Равнинной Шотландии, этническая картина более разнообразна. Тем не менее

¹ Его валлийским эквивалентом является Ллеу Лау Гифс.

ирландцы и шотландцы в целом считают себя потомками Миля и его сыновей, победителей над племенами богини Дану, «загнавшими» их в холмы-сиды.

Римляне называли гэлов скоттами, что делает эти понятия синонимами. Поэтому и ирландец Иоанн Эриугена, и шотландец Дунс именовались как Иоанн *Скот* Эриугена и Дунс *Скот*.

Ирландия римлянами называлась *Hibernia*, дословно, «Зимний Остров». Откуда и слово *Irish, Ireland*. Сами шотландцы называют себя *Albannaich*, «жители Альбы».

Среди ирландских гэлов сформировалось несколько крупных исторических кланов — Коннахта, Дал Кайс, Эоганахта, Эрин, Лайгин (Ленстер) и Улад (Ольстер), связанных между собой мифологией, историей и территорией, что создает цельную структуру ирландской сакральной сети.

Кроме того, проблему представляют племена круитни или крутин (*Cruthin*), которых одни считают родственным пиктам докельтским племенем Британских островов, а другие — потомками древнейших кельтских поселенцев, предшествовавших волнам бриттов и гэлов. Язык круитни не сохранился, а имена, родословные и культура в последние века полностью совпадают с ирландскими стандартами. Есть версия, что обитавшие на севере Ирландии в районе Ольстера круитни были изначальными создателями Государства Дал Риада, позднее захваченного гэлами.

В любом случае с точки зрения сакральной истории Ирландии мы имеем дело в исторически фиксированную эпоху с пятым поколением, сменившим предыдущие, которые, однако, в условиях архаической структуры общества остаются действующими силами и семантическими секвенциями, фундаментально влияющими на ирландский (гэльский) *Dasein*. Так как сакральное время не линейно, то различные его сегменты сосуществуют в настоящем, как разные уровни этноса, включающие в себя легендарное прошлое — как образец, как действующее могущество, как архетип, «гештальт». Поэтому в современном ирландце присутствуют все пять поколений или пластов, определяя сложную структуру его идентичности. Расы Партолона, Немед, Фир Болга и богини Дану сопresentствуют в «гойделе» как сакральные слои, предопределяя богатство духовной жизни и прямого экзистенциального опыта.

Запад, Сид и женщины

Картина смены пяти поколений в структуре сакральной истории Ирландии и особенность гендерного баланса в ирландском обществе

будут лучше понятны, если мы обратим внимание на сакральную географию кельтов и на ту роль, которую в ней играет потусторонний мир, Сид, связанный, в свою очередь, с женским началом. Показательно, что названия всех рек в кельтских языках всегда женского рода, тогда как названия всех племен и кланов — мужского.

Запад играет в ирландской мифологии фундаментальное значение, являясь местом смерти, но в то же время той страной, откуда приходят души людей и куда они после смерти возвращаются. На Западе располагается «иной мир», описываемый как Острова Блаженных, также Сид¹. Сид — синоним потустороннего мира и, в частности, рая. Вход в него находится внутри священных холмов. Гуйонварх и Леру пишут:

В этимологическом смысле слово *sid* «мир», в самом деле обозначало некий мир, параллельный нашему, который, будучи отличным и отдаленным от него, тем не менее соприкасается или смыкается с ним, позволяя избранным или призванным существам в любой момент проникнуть в Инобытие. Его обитателями, по определению, являются боги и обожествленные герои.

Во всех ирландских преданиях, мифологических или эпических, оно располагается или локализуется на трех уровнях:

— *за морем, на западе* (совпадающим со значением левизны и севера), на огромных счастливых островах, которых можно достичь только после морского плавания;

— *на дне моря или озер*, во дворцах из золота и хрусталя, доступ к которым открывается порой случайно;

— *в полах холмах или насыпях*: после прибытия современных жителей Ирландии, или гойделов, их божественные предшественники, Племена богини Дану, не в силах противиться захватчикам, предпочли укрыться под землей. Там они продолжали ту же жизнь, что и раньше, по временам являясь среди людей.

Позволительно сказать, что Сид присутствует в Ирландии повсюду. Это облегчает переписчикам и пересказчикам некую постоянную «актуализацию» мифологии и преданий, которая всякий раз подсказывает им новые объяснения мно-

¹ Другие название Сиды — Маг Мор (Mag Mór, «Великая Долина»), Маг Мелл (Mag Mell, «Прекрасная Долина»), Тир н'Айл (Tír n'Aill, «Иной Мир»), Тир на м-Бео (Tír na m-Beo, «Страна Живых»), Тир на н-Ог (Tír na n-Og, «Страна Юности») и Тир Таирнгири (Tír Tairngiri, «Земля Обетованная»). См.: MacCulloch J.A. The Religion of the Ancient Celts. Edinburgh: T. & T. CLARK, 1911.

гочисленных топонимов или комментарии к ним. Так, огромный доисторический курган в Ньюгрейндже превратился в резиденцию бога Дагды под названием Бруг-на-Бойнне («Крепость на Бойне»). А если Сид располагается повсюду, то у каждого божества может быть свой собственный Сид. Не сыщется предания, в котором под тем или иным предлогом не выводился бы Иной Мир. Но где бы он ни располагался — за морем, на дне озера или под землей, обычный доступ к нему осуществляется водным путем¹.

Любимым жанром эпоса у ирландцев был имран, рассказ о морских путешествиях. Одной из самых ранних версий имрана является рассказ о путешествиях Брана мак Фибайла². Бран во сне услышал чудесную музыку. Проснувшись, он обнаружил серебряную ветку с цветком. На следующий день перед ним предстала таинственная прекрасная девушка, которая спела ему песнь о далекой стране, лежащей на острове по ту сторону моря, о его музыке, волшебных деревьях, свободе от смерти и боли. Этот остров — один из ста пятидесяти, лежащих к западу от Ирландии. На нем живут тысячи разноцветных женщин. Прежде чем гостя исчезла, серебряная ветвь снова оказалась у нее в руке. Бран со спутниками отправился в плавание в поисках этого острова. По дороге он встречает морского бога Мананнана, который едет по морю в своей колеснице. Он сообщает Брану, что море есть на самом деле цветущая равнина (Mag Mell), а вокруг корабля — играющие и пьющие люди, «не ведающие греха», которые невидимы Брану. Мананнан поощряет Брана в том, чтобы тот плыл к Острову Женщин на запад. Когда они достигли Острова Женщин, те предложили им сойти на берег, пить, есть и наслаждаться, как они хотят. При этом время исчезло, и блаженство длилось веками. Наконец, они почувствовали ностальгию по дому и решили вернуться. Рассерженные женщины предупредили их (закляли), что когда они вернутся, то немедленно погибнут. Тем не менее они приплыли снова в Ирландию, и когда первый из них спустился на родной берег, то немедленно превратился в прах. Бран и остальные члены команды остались на корабле и рассказали оттуда людям на берегу про свое путешествие, а затем уплыли навсегда.

Показательно, что в описании острова преобладают матриархальные черты. Он населен преимущественно женщинами, которые дарят любовь тем, кто достиг острова. Гуйонварх и Леру поясняют это:

¹ Гуйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. С. 250 — 251.

² MacCulloch J. A. The Religion of the Ancient Celts.

Кельтский Иной Мир, каким он нам представляется, не имеет почти ничего общего с христианским раем, но, полный женщин, по концепции своей он весьма близок к германской Вальгалле и мусульманскому раю. Его обитатели ведут жизнь, полную радостей и наслаждений: они вкушают изысканную и изобильную пищу, их любят женщины необыкновенной красоты, все они принадлежат к одному и тому же высокому социальному рангу. Им неведомы ни грехи (понятие христианское), ни преступления (понятие дохристианское)¹.

Население Сиды не имеет недостатка в пище (свинина, говядина) и питье (пиво, гидромель — типичные напитки Великой Богини); там нет иерархии и разделения на касты; жители проводят время в негах и ласках². Также посланцами Сиды являются чаще всего именно женщины, таинственные девы, которых видят и слышат только те герои, за кем они пришли, или друиды. Встреча с прекрасной девой, иногда представленной в форме лебедя или иной птицы, означает одновременно *смерть и брак*, так как в кельтской традиции эти понятия чрезвычайно близки³. Цикл преданий о феях и, в частности, о фее Моргане, распространенный в мифах большинства европейских народов, также имеет кельтское происхождение и связан с кругом легенд о Сиде.

Объединение темы Сиды как области потустороннего, могильного холма и женского начала мы видим в таком персонаже ирландского фольклора, как «Женщина Могильного Холма» или «Фея Возлюбленная» (*leanan sídhe, leannan síth*), которая выступает как потусторонняя возлюбленная и одновременно муза. Считается, что «Фея Возлюбленная» проживает короткую, но насыщенную жизнь. Если юноша, которого она полюбила, отвергает ее притязания, она становится покорной исполнительницей его воли, наделяя даром поэзии и не требуя ничего в замен. Если же юноша начинает испытывать к ней ответные чувства, то она поработщает его, подчиняет своей вла-

¹ Гуйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. С. 251 — 252.

² Классические описания Сиды чрезвычайно напоминают Острова Любви у Камозенса вплоть до деталей, что позволяет предположить кельтские истоки его океанического эпоса, а возможно, и теории Пятой Империи.

³ Здесь можно вспомнить о миоритическом пространстве Лучана Благги, о его концепции «дор» (тоски/восхищения) и обратить внимание на то, что даки некоторые время находились под властью кельтов в составе царства галлов со столицей в городе Тилис, после того как кельты покорили Фракию, и, следовательно, кельты вполне могли оказать влияние на архаические пласты фракийского фольклора.

сти и в конце концов приводит к краху и гибели. У. Йейтс писал об этом существе:

Она — это гэльская муза, она преследует тех, кого вдохновляет. Гэльские поэты умирают молодыми, потому что она ненасытна и не дает им долго оставаться на земле — это злобный дух¹.

Если мы соотнесем эти мифологические подробности друг с другом, мы обнаружим интересную закономерность — в отличие от греческой или германской мифологии, в кельтском сакральном пространстве довольно слабо представлена небесная составляющая. Источником сакрализации — мудрости, могущества, власти и т.д. — выступает измерение, которое не воспринимается как жестко трансцендентная вертикаль, как перпендикуляр, разрезающий структуры земной среды. Сид не находится сверху. Он находится далеко, глубоко или тайно, но никогда не *вверху*. Доступ к Сиду достигается через воду и землю, редко или вообще никогда — через воздух и огонь. Хотя для ирландцев птицы священны, рыбы священны в еще большей степени. В этом состоит специфика кельтской сакральности, организованной в соответствии с тем, что Ж. Дюран называет «режимом ноктурна». Потустороннее, область духов и смерти, а также богов и высших существ, не выступает как нечто строго альтернативное и эксклюзивное по отношению к миру земному (как в режиме «диурна»). Сид, его пейзажи и население переходят в земной мир плавно и подчас незаметно. *Сид пропитывает собой ирландский мир, составляя аспект его внутренней диалектики*. Потустороннее и поустороннее разделены между собой полупроницаемой мембраной, всегда допускающей процесс осмотического обмена, и символом этой мембраны служит *вода* и женское начало.

В значительной степени такая ноктурническая структура сакрального сделала возможным уникальное явление кельтского христианства.

Эра святого Патрика

В пятом периоде эры гойделов ирландцы особо выделяют эру святого Патрика, который в V веке принес в Ирландию христианство. До него хроники сообщают о епископе Палладиусе, который

¹ *Yeats William Butler. Fairy and Folk Tales of the Irish Peasantry. London: W. Scott, 1888. P. 81.*

прибыл в Ирландию в 431 году, посланный Римом, но его образ в традиции слился с фигурой святого Патрика.

Христианизация не осмыслялась кельтами как радикальное и революционное изменение идентичности, так как особенность ирландского христианства и Кельтской церкви в целом состоит в том, что, в отличие от многих других европейских обществ, оно не стало в жесткую оппозицию местным дохристианским мифам, но мягко и плавно включило их в общую ткань духовной культуры. Так, многие друиды и мифологические персонажи получили христианское крещение, и сами христианские святые и подвижники превратились в новую версию древних друидов. Ирландское христианство является уникальным примером *гармоничной интеграции* дохристианских традиций и новой религии.

Святой Патрик был бриттом-католиком, который стал главной фигурой в распространении христианской религии. Наряду со святым Колумбой и святой Бригиттой он считается одним из трех небесных покровителей Ирландии и основателей Ирландской церкви. Иногда святого Патрика называют «апостолом Ирландии». В юности из Британии его похитили ирландские пираты, и он вынужден был провести в Ирландии несколько лет. Вернувшись в Британию, он стал священником и снова отправился в Ирландию с миссионерской целью. По преданию, святого Патрика посвятил в епископы св. Герман Осерский.

Святой Патрик был чужим для ирландского общества того времени и потому, что был бриттом, и потому, что проповедовал новую веру, и потому, что отказывался интегрироваться в существующее общество. Его проповедь привлекала к нему многих, в том числе знатных и богатых особ. Он рукополагал священников, строил церкви и распространял христианство в гэльской среде долгие годы и с особым усердием. Для ирландцев того времени было необычным создание женских монастырей, но святой Патрик обращал многих — часто весьма влиятельных — женщин в христианство, и агиографы отмечали тот успех, которым его проповедь Христа пользовалась именно у женщин. При этом его оппонентами выступали в первую очередь друиды, видевшие угрозу в новом учении для своих древних верований.

Гюйонварх и Леру справедливо замечают:

До святого Патрика Ирландия была языческой, после него она стала христианской: евангелизация, каковы бы ни были ее подробности, явилась подвигом одного-единственного великого миссионера. Очевидно, эта загадка не объяс-

няется одной только личностью основателя исторической и христианской Ирландии, который был к тому же одним из величайших мифических персонажей дохристианской Ирландии в ее последние годы¹.

Святой Патрик основал центр церковной миссии в Северной Ирландии (Ольстер) в Армаге, месте, которое было сакральным центром гэлов, посвященным богине Махе (отсюда название «Холм Махи», *Arđ Mhacha*). Эта богиня входила в триаду древних кельтских богинь (*Morrigna*), наряду с Бадб и Морриган (Анан). Все эти три богини были ответственны за царство, войну, гибель и трагические события (несчастья, катастрофы), что соответствует второй индоевропейской функции, но с подчеркнуто негативным измерением.

Армаг становится архиепископской кафедрой для всего кельтского христианства, распространяя свое влияние на приходы, диоцезы и монастыри.

Гюйонварх и Леру обращают внимание на то, что в своей проповеди христианства святому Патрику удалось избежать жесткой конфронтации между новой верой и старой.

Святой Патрик, как нам сообщает его основной агиограф, Муирьху, в VII веке явился прямо ко двору в Тару и первыми обратил в христианство короля Лойгаре, его дочерей, его воинов и его друидов. Агиографы пишут, что это произошло в 432 году до Р.Х. Несколько лет спустя вся Ирландия стала христианской без столкновений и мучеников.

Это больше легенда, чем история: ведь, чтобы обратиться, король Лойгаре потребовал чуда. И святой Патрик повиновался. Он заставил появиться Кухулина в великолепном воинском облике, на колеснице с лошадьми и колесничим. Кухулин превознес перед королем блаженства рая и описал ужасы ада. Затем святой Патрик пересмотрел все ирландские законы, чтобы привести их в соответствие с евангельским словом. Филиды лишились права читать самые опасные языческие заклинания, а друидическое жертвоприношение было запрещено².

Хотя по сравнению с другими народами ирландская христианизация проходила исключительно плавно и мирно, все же, как справедливо подчеркивают Гюйонварх и Леру, если бы святой Патрик

¹ Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. С. 251 – 252.

² Там же.

и другие проповедники христианства (в частности, святой Колумба), не отстаивали бы своей новой истины с духовной силой, им вряд ли удалось столь масштабное предприятие.

За время всей своей апостольской миссии Патрик проявил себя как активный борец за Евангелие, и для более эффективного убеждения убивал, жег, проклинал, побеждал своих противников более могущественной магией, чем их чары. Это вполне нормально, так как его Друид — это Христос, и этот Друид гораздо могущественней какого-либо другого. Споры Патрика и Колумбы с друидами были гораздо более магическими, чем богословскими. Один друид из Тары заставил падать густой снег, но он не смог его растопить. Одним движением Патрик развеял этот снег. Другой друид внезапно создал непроглядную тьму. Патрик одним словом заставил вернуться солнце. В одном христианизированном предании из мифологического цикла, святой сам является состязаться с богом Ойнгусом, сыном Дагды¹.

Вся структура кельтского христианства полна параллелей с древними традициями. Так, древнейший и самый главный кельтский праздник Семайн, в ходе которого, как считалось, открываются ворота в «иной мир», Сид, и возможны всяческие чудеса, наложился на католический день Всех Святых, придав ему уникальный символический контекст.

Знаменитый трилистник, на примере которого, по преданию, святой Патрик объяснял ирландцам догмат о Святой Троице, также и ранее был друидическим символом, обозначающим триаду воинственных богинь.

Ирландское христианство после святого Патрика стало центром духовного просвещения не только в Британии, но и в Западной Европе, и ирландское монашество было одним из самых ярких и мистически ориентированных в Европе. Монастыри, подчиненные Армагу, возникали во Франции. И в высшей степени символично, что первый официальный средневековый философ Франции Иоанн Скот Эриугена был ирландцем.

Средневековый цикл рыцарских легенд о Крутом столе, о короле Артуре и Чаше Грааля также является образцом синтеза между древними кельтскими сакральными сюжетами и христианской традицией.

¹ Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. С. 288—289.

Показательно, что ирландцы на всех этапах своей истории, даже находясь под жесткой доминацией англичан, сохранили верность католицизму в его особой ирландской форме, в целом отвергая как пуританизм, так и англиканство. Эта *ирландско-католическая идентичность* должна быть рассмотрена именно в контексте глубинного синтеза, так как она качественно отлична от католической традиции Испании, Португалии, Италии, Австрии, Германии, Польши или Франции.

Туан мак Кайрилл, Финтан мак Бокра и крещенные лебеди

В качестве примера кельтского католицизма можно привести историю о Туане Мак Кайрилле¹. Его история связывает между собой различные этажи ирландской сакральности — временные и пространственные.

Один из величайших продолжателей дела святого Патрика Финнен из Маг Биле (с. 495 — 589) путешествовал по Ирландии, распространяя Евангелие. Однажды он встретился с человеком, о котором было известно, что он является лучшим знатоком истории Ирландии. Это был священник, с которым Финнен разговорился после того, как они вместе отслужили воскресную мессу. Он представился таким образом: «Я из рода Улатов. Меня зовут Туан Мак Кайрилл, сын Муиредаха Муиндерга. Я основал свою келью на землях моего отца Туана, сына Старна, сына Сера, сына брата Партолона». То есть к моменту рассказа по ирландской хронологии герою должно было быть около двух тысяч лет, так как эпоха Партолана была первой в истории Ирландии. Далее Туан рассказывает, что он прожил 100 лет в форме человека в эпоху Партолана; двадцать лет в форме кабана в эпоху Немеда; восемьдесят лет в форме оленя в эпоху Фир Болга; сто лет в форме орла в эпоху племен богини Дану; еще сто лет под водой в форме осетра; потом еще сто лет в форме человека, когда его и встретил Финнан. При этом он знал на память все исторические события, так как был их свидетелем.

Туан поясняет и обстоятельства своего последнего рождения — из осетра в человека.

Однажды, когда Бог, мое упование, решил, что пришло время, что за мной теперь гонятся все звери и все рыбаки окрестных озер меня опознали, рыбак из Кайрилла, король

¹ *Guyonvarc'h Ch. Le Roux F. Le druides.*

этой страны, поймал меня и отнес своей жене, госпоже Кайрилла, которая хотела рыбы. Я вспоминаю: человек поместил меня на раскаленную решетку и поджарил; королева съела меня целиком, и я оказался у нее во чреве. Я отчетливо помню это пребывание у нее во чреве и все то, что говорилось в этот период в ее доме, и все, что происходило в Ирландии. Когда я вновь родился как человек и у меня появилась речь, все воспоминания об этом сохранились, о том, что было в Ирландии: так мне дали имя Туан, сын Кайрилла. Тогда в Ирландию святой Патрик принес истинную веру. Я был весьма стар, но принял святое крещение и верил, в одиночестве, в царя стихий¹.

Эта история, одна из множества, иллюстрирует отношение ирландских христиан к дохристианской традиции. Показательно, что святой Финнен относится к Туану как к старшему, и диалог с ним построен по канонам традиционной для кельтов беседы двух друидов: один спрашивает, как правило, это друид-сенха (историк), в данном случае это — сам святой Финнен, другой — отвечает (здесь Туан).

История Туана мак Кайрилла созвучна валлийскому барду Талиесину, рассказывавшего в поэме о своих рождениях и трансформациях в течение всей человеческой истории. Туан мак Кайрилла — это ирландская версия бессмертной сущности, переходящей из одного состояния в другое, меняя тела и эпохи, но остающейся связанной с семантикой историала своего народа. Эта внутренняя связь с сакральной структурой, которая включает в себя все измерения времени — прошлое, настоящее и будущее — в их смысловом содержании, является парадигмой друидического искусства, основанного не просто на воспоминании событий, но на понимании общей логики происходящего с народом. Неизменность оси составляет условие преемственности культурной идентичности: *Туан мак Кайрилла — это имя того, что делает ирландца ирландцем, подобно тому как Талиесин — это имя того, что делает валлийца валлийцем*. И в этом сюжете показателен именно христианский контекст легенды: бывшее и осетром, и кабаном, и орлом, и оленем, и неоднократно человеком, существо становится в конце концов отшельником, монахом и служит вместе с последователем святому Патрику мессу. Это не просто адаптация ирландского Dasein'a к христианской традиции, это — выверенное установление пропорций, в каких новая религия, при полном принятии ее догматов, оказывается по отношению к старой — следующим, высшим, *семантическим звеном*.

¹ Guyonvarc'h Ch. Le Roux F. Le druides. P. 326.

Гуйонварх и Леру¹ обращают внимание на символизм животных, в которых превращается Туан мак Кайрилл и связывают их с соответствующими эрами Ирландии.

- В эру Партолона Туан мак Кайрилл — человек (друид),
- в эру Немеда — олень,
- в эру Фир Болга — кабан,
- в эру племен богини Дану — сокол,
- в эру гойделов (Миля) — осетр,
- в эру св. Патрика — монах и священник.

Таким образом происходит полный цикл выхода за рамки человеческого существа (с позиций сакрального жреца) и возвращение к нему же в обновленном виде христианского подвижника. При этом превращения имеют эсхатологический характер: *телосом метаморфоз становится человеческое воплощение в эру святого Патрика, крещение и спасение гуши.*

Другим вполне аналогичным персонажем является Финтан мак Бокра, иногда называющийся мужем Кессэйр, первой женщины, приплывшей в Ирландию. В рассказе об «Основании области Тара» он сообщает о себе, что был свидетелем того, как его жену и всех первых поселенцев смыл потоп, который он пережил потому, что превратился в осетра. Позднее, он был орлом и ястребом, а затем снова человеком и советником королей Ирландии разных поколений (от Партолона до Миля). В частности, он принимал участие в битве при Мак Туйреде. Так же долго, как и он, жил только волшебный ястреб, с которым Финтан мак Бокр познакомился в конце жизни и с которым любил делиться прожитыми воспоминаниями. Финтан и ястреб решили покинуть мир людей в V веке после крещения Ирландии, оба как успокоенные истинной верой христиане².

Еще одна выразительная история содержится в «Мифологическом цикле». В ней идет речь о трех сыновьях и дочери (Аод, близнецы Фиакн и Конн, Фионнгуала) короля Лира (это иной Лир, нежели валлийский Ллир), которые жили в эпоху племен богини Дану и были людьми этого поколения. Три сына и одна дочь, рожденные королю Лиру его первой женой Айоб, были прекрасны и дружны. Но когда их мать умерла, король женился на ее сестре Айофе, которая невзлюбила племянников и племянницу из-за их красоты и любви друг к другу и к отцу. Не сумев их убить, она превратила их

¹ *Guyonvarc'h Ch. Le Roux F. Le druides. P. 328.*

² *Ibid. P. 323–324.*

с помощью колдовства в четырех белоснежных лебедей, пообещав, что избавиться от колдовства они смогут лишь тогда, когда королева Юга сойдется с королем Севера и когда их благословит монах. Сама Айофе была навечно превращена разгневанным отцом в демоницу воздуха.

Триста лет лебеди прожили на одном озере, триста лет на море между Ирландией и Шотландией и триста лет у острова Инис Глуэр. Лебеди обладали самым прекрасным голосом на свете, и их песни много столетий восхищали ирландцев.

В это время в Ирландию пришел святой Патрик, и, соответственно, появились монахи. Ученик святого Патрика монах Мохаомхог с острова Инис Глуэр поселил лебедей в церкви. Лебеди полюбили слушать мессу и церковные часы. Он заковал их подвое Аода и Финонгуаллу и двух близнецов Фиакна и Конна. Но эти цепи были им не в тягость.

Когда цепи рухнули (по одной версии, после того, как король покинул монастырь и зазвонил колокол, по другой — из-за жадности королевы Лейнстера, которая захотела взять лебедей себе и нечаянно разорвала цепь), лебеди превратились в стариков (им было к этому времени более 900 лет), которые попросили у Мохаомхога принятия святого крещения и тут же после этого умерли. Все четверо были погребены в одной могиле.

Лучи ирландской церкви

Распространение христианства среди ирландцев заложило основу новой эры (эры святого Патрика), которая, как мы видели, осмыслялась как продолжение гойдельской эры Миля и одновременно как ее логическое завершение, ее высший аккорд. Кельтская церковь с архиепископской кафедрой в Армаге, заложенной святым Патриком, и монастырским центром в Айоне на Гибридных островах, основанным святым Колумбой, были главными центрами христианской культуры, учености, образованности на самом раннем этапе истории Британских островов. Постепенно сеть христианских монастырей и приходов полностью заменила собой друидическую функцию. При этом отношения Кельтской церкви с политической властью — ирландскими королями — основывались на модели, сложившейся в дохристианскую эпоху. Друиды тогда были духовным авторитетом, носителями знаний и традиций, исполнителями обрядов, советниками королей, но политически власть была сосредоточена в руках военной аристократии и королевских династий. При этом сама Ирландия была — по крайней мере номинально — орга-

низована как Империя. Функции Императора выполнял Верховный Король, пребывавший в Таре (столице средней земли Мит), а четыре короля остальных земель острова — Ольстера, Лейнстера, Мунстера и Коннахта были его «вассалами». На практике эта имперская модель редко соблюдалась в историческое время, поскольку не было такой фигуры, которая была бы способна превратить номинальную власть властителя Тары в актуальную, а кроме того, власть над четырьмя регионами острова также не была централизованной и поделена между различными ветвями королевских родов, часто враждовавших друг с другом. Тем не менее имперская парадигма была ирландцам известна с древности, и, возможно, в этом проявлялся отголосок мифической Империи древних кельтов-битургов и их царя Амбигатуса, и одновременно прообраз короля Артура. Высший король Ирландии, правящий в Таре, где находился Камень Могущества (Lia Fáil), одна из реликвий, принесенных племенами богини Дану с таинственного Севера, является ярким выражением фундаментальности и полноты ирландской сакральной традиции.

В эпоху святого Патрика Кельтская церковь сохранила баланс отношений между духовной и светской властью, что привело к христианизации ирландского мира с сохранением его политических и, в значительной степени, юридических основ. Ирландская жизнь продолжалась так же, как она текла и до этого, лишь сакральное измерение ирландского Dasein'a сменило свое религиозное выражение. Отныне ирландский гений — в философии, истории, музыке, войне и обычном сельском и ремесленном труде — приобрел христианские формы. Ирландия включалась в христианский историал, обосновав внутри него место для своей собственной истории и культуры.

Таким образом, в V веке были заложены основы нового исторического — христианского — цикла, предполагающего уже внутри самого себя новые этапы, эпохи и периоды.

Первый этап длится несколько веков от христианизации до завоевания Британии германскими племенами, которое тоже растянуто во времени и поэтому является само по себе периодом. В это время Кельтская церковь укрепляется в Ирландии и Дал Риаде, все активнее распространяется в Каледонии, обращая пиктов, а также процветает среди бриттов. Конечно, это было специфическое христианство, и мы видели, что св. Германус Осерский был отправлен в Британию для борьбы с ересью Пелагия и жестко схлестнулся с бриттским королем Вортигерном (тем самым, который, по преданию, пригласил англов и саксов для защиты от пиктов и гэлов), но в любом случае англы, саксы и юты, вторгшиеся в Британию, были язычниками, тогда как кельты — христианами. И Ирландия была в этом мире кельт-

ского христианства, бесспорно, важнейшим священным центром. Именно из Ирландии распространялось христианство и в Западную Европу — во Францию и Германию, народы которых, попав под власть германских племен, в значительной мере были язычниками. После падения Западной Римской Империи именно Ирландия стала на определенный промежуток времени едва ли не главным центром христианского миссионерства. Из Армага или Айоны выходили тысячи проповедников христианской веры, отправлявшиеся в разные страны Европы — в первую очередь в северные области Франкской Империи.

Одним из ярких представителей этого ирландского миссионерства в Европе был монах Колумбан (ок. 540 — 615), проповедовавший вначале в Британии, а затем в Галлии. В конце VI века он основал в Европе широкую сеть монастырей в Бургундии, Нейстрии, Австрии и Лангобардском королевстве. Изгнанный из Нанта светскими властями, он отправился в Германию, где продолжил проповедь и создание сети монастырей. В 612 году он доходит до Северной Италии (страны, некогда населенной кельтами) и основывает там один из самых знаменитых монастырей — Боббио. Показательно, что охват миссионерской деятельности Колумбана и других ирландских монахов отчасти повторяет очертания кельтской ойкумены (Великой Кельтиды). Лучи Ирландии в этот период пронизывают всю Северную и Западную Европу.

Заметный след оставил в католической мысли ирландец Скот Седулиус (Седулиус Младший), живший в эпоху короля Лотаря. Обосновавшись в Льеже среди других ирландских ученых монахов, Скот Седулиус переводил на латынь работы неоплатоника Порфирия и другие греческие тексты. Он писал утонченные поэмы и теологические трактаты, многие из которых не сохранились. В области политики он защищал баланс между духовным авторитетом и светской властью перед теми мыслителями «каролингского Просвещения», которые были склонны смещать равновесие в сторону фигуры короля. В этом Скот Седулиус опирался на ирландскую традицию, где баланс священного и властного начал был точно определен еще в дохристианские времена.

Но самым ярким представителем ирландской богословской мысли был ирландский монах Иоганн Скот Эриугена (ок. 815 — ок. 877), являющийся звездой ранней схоластики и первым полноценным христианским философом Франции¹. Иоганн Скот Эриугена был близок к французскому королю Карлу Лысому, выполняя при нем ту

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

же роль, что Алкуин из Йорка при его деде Карле Великом. Иоганн Скот Эриугена перевел на латынь тексты Ареопагитик, дав тем самым импульс всей неоплатонической традиции европейского Средневековья. Его собственные труды представляют собой вершину метафизической мысли.

В этом мыслителе ирландская идентичность в той форме, в которой она была воплощена в расцвете эры святого Патрика, достигает предельной концентрации и выразительности.

Англо-норманны: оккупация и «гэлизация»

Начиная с IX века ситуация в Ирландии становится более проблематичной. Основные причины этого:

- укрепление англосаксов в Британии;
- постоянные набеги викингов, которые основывают на побережье Ирландии целую сеть своих портовых Государств, создавая тем самым непрерывный накал военных действий;
- спор между Кельтской церковью, сохранившей во многом древний уклад, идущий еще от первых римских христиан, и Англосаксонской церковью, получившей приоритетную поддержку Рима в вопросе институциональной организации диоцезов на Британских островах.

Ослабленная этими процессами Ирландия в мае 1169 года сталкивается с новой угрозой: вторжением норманнской армии.

В 1166 году король Лейнстера Дермот мак Мурроу был свергнут с престола Верховным королем Ирландии Руайдри Уа Конхобайром. Дермот мак Мурроу обратился за военной помощью к норманнским баронам Уэльса, а когда с их помощью вернул себе власть в Лейнстере, то в обмен на протекцию предложил передать власть Генриху II Плантагенету, создателю того, что позднее будет названо Ангевинской Империей. Войска Генриха II высадились в Ирландии в 1171 году. К 1172 году они подчинили себе значительную часть ирландских правителей, захватив всю Восточную Ирландию, и Генрих II провозгласил себя «Лордом Ирландии». Часть ирландских правителей принесла ему присягу на верность. Однако Верховный король Руайдри Уа Конхобайр и знать Ольстера не признали власти Генриха II над Ирландией.

По официальной английской версии Генрих II еще в 1155 получил от Папы Римского (единственного англичанина в этом статусе) Адриана буллу *Laudabiliter*, наделявшего его правом быть «Лордом

Ирландии», но этот факт был оспорен ирландцами, и сомнения в его достоверности не развеяны документально до настоящего времени. Не более достоверно и то, что Генрих II получил от него мандат на то, чтобы осуществить институциональные реформы Кельтской церкви, подчинив ее напрямую Риму. Тем не менее это отчасти произошло, и во время англо-норманнского господства началось приведение ирландского христианства в соответствие с общекатолическими правилами и обычаями.

С этого момента Ирландия отчасти утрачивает свою политическую независимость и формально оказывается в положении феода римского престола под властью английского короля как контролируемая им территория (Lordship of Ireland). В этом юридическом положении Ирландия остается вплоть до 1542 года, а английские короли в этот период включают в свой титул — Лорд Ирландии.

Однако власть англичан распространяется не на весь остров и затрагивает далеко не все сферы жизни. Хотя постепенно автономная система ирландского права, так называемый брегонский закон, вытеснялась англо-норманскими порядками, в некоторых общинах Коннахта, Мунстера и Ольстера она продолжала действовать вплоть до начала XVII века. Не все территории Ирландии в равной мере были управляемы англичанами: ряд земель, особенно в северной части Острова, Ольстере, сохранили самоуправление. Кланам, оказывавшими англо-норманнам наибольшее сопротивление, были О'Нейлы и О'Доннесы.

В культурном смысле англо-норманнская оккупация принесла в Ирландию французскую речь и многие англо-французские обычаи, в том числе и в церковной сфере. Англо-норманнские правители ввели феодальную систему по европейской модели, а в 1297 году был впервые созван Ирландский парламент.

При этом англо-норманнская знать также подвергается активному воздействию гэльской культуры, перенимает язык и местные обычаи. Этот феномен называют гэлизацией. Пропорции между элитой и основным населением, причем с сохранением значительной части именно ирландской потомственной аристократии, с одной стороны, и колоссальная притягательность и обаяние ирландской культуры — с другой, постепенно приводили к гэлизации значительных сегментов английской аристократии, перенимавшей идентичность ирландцев. В 1336 году, чтобы приостановить этот процесс, были даже изданы специальные «Килкенские Статусы», попытавшиеся искусственно остановить гэлизацию в областях прямого английского контроля. Но действенной силы они не возымели.

В 1315—1381 годах шотландский правитель Эдвард Брюс (ок. 1280—1318) заявил свои права на титул Верховного короля Ирландии и со своей армией вторгся в Ольстер. Хотя он не получил единой поддержки от большинства влиятельных правителей кланов, многие увидели в нем освободителя. Ему не удалось установить свою власть над островом, но он существенно ослабил силы англо-норманнских баронов, что сказалось в дальнейшем.

С середины XIV и до начала XVI века по всей Ирландии происходит подъем антианглийских настроений, а зона прямого контроля Британской короны сжимается все больше, оставаясь по-настоящему устойчивой лишь на небольшой территории острова, называемой Пэйл, прилегающей к Дублину, — основному центру колонизации. При этом традиционные для кельтов усобицы не дают возможности выработать общую платформу для ирландской знати, и Ирландия к XVI веку возвращается к несколько хаотичной системе клановых автономий, с преимущественно восстановленной ирландской культурой (с некоторыми вкраплениями англо-норманнской) и номинальным признанием власти английской короны, реальный контроль которой не выходит далеко за пределы Пэйла.

Завоевание Тюдоров

Ситуация резко меняется в эпоху Тюдоров в период правления Генриха VIII. К этому времени Ирландия почти полностью вернулась к традиционной цивилизации, и власть Лондона была почти номинальной.

Назначенный правителем Ирландии английским монархом граф Килдерский Томас Фицджеральд (1513—1537), услышав слухи о казни своего отца в Тауэре (которые, однако, не подтвердились), поднял восстание против английской короны. Томас Фицджеральд был ревностным католиком и предложил установить власть над Ирландией либо напрямую Папскому престолу, либо Карлу V, Императору Священной Римской Империи. Он рассчитывал получить поддержку католического большинства Ирландии в борьбе против короля, начавшего Реформацию и порвавшего с Римом. Однако восстание захлебнулось и его войско было разбито. Тем не менее этот факт привлек внимание Генриха VIII к Ирландии и подтолкнул его к тому, чтобы в 1541 году провозгласить себя королем Ирландии, сняв всякую двусмысленность, связанную с анахроничным к тому времени наименованием «Лорд Ирландии», которым он и так являлся. Этот факт был закреплен решением Ирландского парламента. Более того, Генрих VIII начал с этого момента политику целенаправленного за-

воевания Ирландии, стремясь подчинить всю ее территорию, а не только фрагменты, а также по-настоящему на сей раз внедрить английские порядки, язык, религиозные институты и обычаи.

С этого момента началась вторая волна оккупации острова англичанами, на сей раз намного более жесткая и тотальная — с массовыми репрессиями, искоренением древней культуры и идентичности ирландцев, их обычаев, языка и т.д. Ее активная фаза длилась в течение 60 лет.

Задачей Генриха VIII было приобрести лояльность гэльской и гэлизированной аристократии Ирландии. Для этого он актом Ирландского парламента объявил всю землю собственностью короля Ирландии, а затем раздал хартии на владения тем, кто выразил ему лояльность. Кроме того, он предоставил лояльным аристократам английские титулы, а также дал право ирландцам занимать места в Английском парламенте. Большинство ирландских аристократов приняло это, так как на практике, как им казалось, это ничего не меняло в существующем положении вещей, а номинальную власть сюзерена они привыкли игнорировать. Однако ряд нововведений, в частности роспуск монастырей, вызывал у ирландцев глубинное недовольство, так как подтачивал устои самой ирландской цивилизации, где монастыри играли роль духовных центров и были вплетены в социальную и даже клановую систему.

После смерти Генриха VIII ситуация еще более обострилась. Повсюду в Ирландии стали вспыхивать восстания, за которыми следовали все более и более жесткие ответные шаги англичан. Параллельно этому Лондон переходит к последовательной политике колонизации ирландских территорий выходцами из Англии и Уэльса, что приводит к вытеснению гэльского населения. Постепенно ситуация приобретает характер противостояния двух социокультурных систем, даже *двух цивилизаций* — *англо-британской* с английской доминантой, стремительно движущейся в сторону Модерна, и *ирландской*, кельтско-архаической, ориентированной строго на Традицию и древние устои. В англо-норманнском завоевании этого аспекта в чистом виде еще не было или по меньшей мере он был второстепенным. Теперь же он выходит на первый план, и завоевание Тюдорами Ирландии следует истолковывать как эпизод «войны цивилизаций».

После отлучения Елизаветы I от церкви ситуация еще более обостряется, поскольку верные католицизму ирландцы вынуждены подчиняться королеве, объявленной Папой еретичкой. Теперь англичане рассматривают протестантов как лояльную силу и к политическому противостоянию добавляется религиозный элемент.

При Якове I Стюарте, который становится не только королем Англии и Шотландии, но и Ирландии, начинается целенаправленная политика колонизации Ирландии протестантами из Англии, значительное число из них — шотландцы-пресвитериане. В ее задачи входит *поменять идентичность Ирландии с традиционалистской гэльско-католической на современную англо-протестантскую*. В 1605 году католикам запрещается занимать какие бы то ни было публичные посты. Политика Англии приобретает характер целенаправленного культурного геноцида и религиозного апартеида.

Оливер Кромвель в Ирландии: этнорелигиозная война

В 1641 году ирландцы попытались осуществить государственный переворот, захватив английскую администрацию в Ирландии. Но это им технически не удалось. С этого момента обе стороны уже строго определены — ирландцы-католики *против* англичан-протестантов.

В этот период в Англии и Шотландии начинается Гражданская война. В Англии она носит религиозно-политический характер. В Шотландии к этому добавляется региональный фактор — Горная Шотландия, как оплот гэльского и отчасти католического консерватизма, и Равнинная, как основная территория распространения пресвитериан и англофилов. В Ирландии же аналогичные процессы разворачиваются по линии — кельто-католики против англо-протестантов и шотландцев-пресвитериан. В Ирландии война решает, кто будет править страной и будет ли она свободной или оккупированной. Естественно, ни в Англии, ни в Шотландии так вопрос не стоит. В 1642 году подавляющее большинство ирландцев-католиков, включая гэлицизированных потомков первой волны англо-норманнских баронов, создают Ирландскую Католическую Конфедерацию, которая устанавливает свою власть на значительной части острова и ведет вплоть до 1649 года войну с войсками Английского парламента и шотландских ковенантеров. Мнения о необходимости поддержки роялистов в Англии среди католиков-конфедератов расходились, а в поддержку шотландских роялистов ирландцы выслали вооруженную помощь, что привело к волне эскалации Гражданской войны в Шотландии.

В 1649 — 1653 годах происходит третье английское вторжение в Ирландию. На сей раз это — пуританская армия Кромвеля. Это становится беспрецедентным явлением в ирландской истории, так как военная компания Кромвеля направлена на *прямое истребление ирландского населения*. Происходит не просто смена довольно ус-

ловного сюзерена, фанатичные протестантские националисты-англичане уничтожают своего *онтологического врага* — кельтских католиков-консерваторов и роялистов. Это война Модерна против Традиции, *англо-Модерна против кельто-Традиции*. Жестокость, с которой действует Кромвель, беспрецедентна: это не «война форм», в которой участвуют профессиональные военные и политические лидеры, но один из самых ранних примеров в истории «тотальной войны» в Европе Нового времени, когда массовому истреблению подвергаются нон-комбатанты, а этнические и этнорелигиозные чистки становятся нормой.

К 1652 году Кромвелю удается подчинить практически всю Ирландию. На подконтрольной территории он издает законы, направленные против тех, кто исповедует католичество (абсолютное большинство населения), включая конфискацию их земель. По разным оценкам, в результате тотальной резни, учиненной армией Кромвеля, погибло от 25 до 70 % местного населения (эти цифры включают жертв бубонной чумы, вспыхнувшей в ходе английского вторжения). В этом можно увидеть пример парадигмы действий англосаксов в ходе их колониальных завоеваний: геноцид ирландского населения в удесятенных масштабах неоднократно повторялся в Северной Америке и других британских колониях.

В ответ ирландцы, потерпевшие полное поражение в ходе столкновений с регулярными войсками Кромвеля, продолжали партизанскую войну, территорией которой стало практически все пространство острова. Напряжение партизанских действий спало по мере того, как ряд отрядов, получив право покинуть Ирландию, вступили в армии других держав, а остальные сдались. В 1653 году оружие сложили последние крупные отряды ирландцев.

В результате кромвелевского геноцида был уничтожен костяк ирландской и гэлицизированной аристократии, а уничтоженное население стало планомерно замещаться переселенцами-протестантами из Британии. Ирландия была провозглашена частью Содружества Англии, Шотландии и Ирландии (Commonwealth of England, Scotland and Ireland), просуществовавшего с 1653 по 1659 год.

Из-под ига к независимости

После реставрации Стюартов в 1660 году Карл II возвратил треть конфискованных земель прежним владельцам. Он снова был провозглашен королем трех королевств Англии, Шотландии и Ирландии, как при Тюдорах и прежних Стюартах. Но ирландцев это в целом устраивало.

В период «Славной Революции» ирландцы снова массово выступили в поддержку якобитов, пытаясь уничтожить поселения колонистов, навязанные Кромвелем, и противостоять новой «протестантской узурпации». Ирландия стала полем сражения консерваторов-якобитов, на стороне которых выступало большинство ирландского населения, и протестантов-модернистов, армия которых опиралась на ранних протестантских колонистов на Севере.

В 1691 году в битве при Огрине ирландские якобиты проиграли войскам Вильгельма Оранского, а годом ранее сам король Яков II покинул Ирландию. В результате победы Вильгельма Оранского ситуация вернулась почти к эпохе Кромвеля. Передышка, полученная ирландцами после реставрации Стюартов, завершилась, земли католиков и роялистов были вновь конфискованы, а сами католики (по прежнему составлявшие большинство ирландцев) были юридически и практически ущемлены в правах — в вопросе землепользования дискриминация длилась вплоть до 1778 года, а полные политические права гражданства они получили лишь в 1829 году. До XIX века правящим классом в Ирландии официально были люди «протестантского происхождения» (Protestant Ascendancy), поскольку основой власти в тот период была земельная рента, а именно в этой области действовали законы, поражающие в правах католиков. Правда, на этот раз под ограничение попали в Ирландии и шотландцы-пресвитериане, подчиняющиеся Шотландской церкви, что по сути означало не только религиозную, но религиозно-расовую доминацию англосаксонских протестантов, направленную против всего кельтского.

В 1707 году Ирландский парламент ратифицирует ликвидацию королевства Ирландия и вхождение Ирландии в унитарное Государство — Королевство Великобритания.

В 1800 году Ирландский парламент одобрил переименование Государства в Объединенное Королевство Великобритания и Ирландия (United Kingdom of Great Britain and Ireland), в составе которого страна оставалась вплоть до декабря 1922 года. В этом году большая часть Ирландии выбрала политическую независимость, тогда как Северная Ирландия, где процент англо-протестантских колонистов был особенно высок, осталась в составе Объединенного Королевства. В 1949 году Ирландское Свободное Государство было переименовано в Республику Ирландия.

Ирландский национализм

Первые политические проекты ирландской автономии, давшие начало борьбе за независимость, возникают в середине XVIII века,

и вплоть до середины XIX века их главными носителями являются этнические англичане и протестанты, потомки ранних колонистов. Они проецируют политические идеи Нового времени — демократию, национальное Государство и иные формы организации общества снизу — на ситуацию в Ирландию, и их оппозиция британскому господству строится на той же логике Модерна, только на сей раз примененной к одной из близлежащих колоний. Это вполне аналогично борьбе США за независимость. Типичным представителем такого направления является Генри Граттан (1746 — 1820), англо-протестант, боровшийся вместе с тем за равноправие всех ирландцев, в том числе и католиков, и за расширение полномочий местного самоуправления под властью Великобритании. Граттан был либералом, вигом, и его политика строилась не на особых симпатиях к самобытной ирландской идентичности (он был противником более радикальных групп, таких как «Объединенные ирландцы»), но на убежденности в правоте либерально-индивидуалистического толкования демократии, которая должна строиться не на коллективных признаках (англичане/ирландцы, католики/протестанты), а на индивидуальных (один человек — один голос). Сходной позиции придерживался другой известный либерал, также англо-протестант, родившийся в Дублине, Эдмунд Бёрк, переехавший в Лондон, позднее отшатнувшийся от крайних республиканских идей под впечатлением от Великой французской революции и ставший одним из основателей английского либерального консерватизма. Англо-протестантом был и основатель Ирландской парламентской партии Чарльз Стюарт Парнелл (1846 — 1891), сделавший многое для подготовки независимости Ирландии. Главный теоретик и проповедник ирландского самоуправления (Home Rule), основатель «Лиги Самоуправления» Исаак Батт (1813 — 1879) имел смешанное происхождение, его отец был англичанином и ректором англиканской Церкви Ирландии.

Восстание ирландцев в 1789 году, вдохновленное Американской и Французской революциями, проходило под влиянием идей, распространяемых обществом «Объединенных Ирландцев». На этом этапе ирландский национализм находится в рамках постколониальной парадигмы и вдохновляется опытом США, которые освободились от власти Британской империи только для того, чтобы построить общество, еще более точно и полно соответствующее протестантскому духу и парадигме Модерна.

Более радикальные круги, ядром которых были этнические ирландцы, основывались на иных идеях и ином стиле. Они стали постепенно преобладать в контексте ирландского национализма после поражения восстания 1789 года.

Одним из первых представителей этого течения был Дэниэл О'Коннэл (1775–1847), который поставил своей целью борьбу за права ирландцев и, шире, католиков в Великобритании и, соответственно, за их право быть избранными в Английский парламент. В Ирландии его до сих пор чтят под именем «Освободитель». В отличие от англо-протестантов, О'Коннэл делает ставку не на индивидуума, оторванного от всех типов коллективной идентичности, но, напротив, на реабилитацию и защиту этой коллективной идентичности, требуя освобождения не отдельных граждан, независимо от их этнической и религиозной принадлежности, но именно на признании *прав ирландцев и католиков*. Это совершенно иная модель национализма — идентитаристская и традиционалистская, тем более что О'Коннэл защищает две идентичности (религиозную и этнокультурную), которые в историческом контексте воплощают в себе Традицию, тогда как доминатные идентичности (англосаксонский этнос и протестантизм), напротив, являются синонимом Модерна. Поэтому при тактический солидарности двух типов ирландского национализма (либерально-демократического у англо-протестантов и идентитаристского у кельто-католиков) между ними с самого начала существовали парадигмальные различия.

От движения О'Коннэла в 1840 году отделяется более радикальная группа — общество «Молодая Ирландия», чьим президентом был избран писатель Томас Осборн Дэвис (1814–1845). В нем участвовали такие яркие деятели, как Джон Блэйк Диллан (1814–1866), Смит Обрайен (1803–1864), Джон Митчел (1815–1875) и т.д. «Молодая Ирландия» считает, что в борьбе за независимость легитимно использовать насилие, именно эта организация становится главной идеологической силой восстания 1848 года. Показательно, что активной сторонницей «Молодой Ирландии» была мать крупнейшего ирландского писателя и поэта Оскара Уайльда поэтесса Джейн Уайльд (1826–1896), собиравшая гэльский фольклор и писавшая революционные стихи в поддержку освобождения Ирландии под псевдонимом Speranza (Надежда).

После подавления восстания 1848 года позиции ирландских националистов становятся еще более крайними. Так, радикальной организацией, подхватившей предыдущие инициативы по освобождению Ирландии, выступает «Ирландское Республиканское Братство», основанное в 1858 году Джеймсом Стивенсом (1825–1901), а северо-американскую ветвь, опирающуюся на ирландских эмигрантов в США, создал Джон Френсис О'Мэхони (1816–1877), специалист по ирландскому фольклору. Свою организацию О'Мэхони назвал «Братством фениев», поэтому членов «Ирландского Республикан-

ского Братства» также принято называть «фениями». Целью движений этого поколения была последовательная борьба за полное освобождение Ирландии от англосаксонского протестантского ига. «Братство фениев» попыталось поднять серию восстаний в Ирландии в 1865 году, которые, однако, были жестко подавлены, а члены Братства подверглись репрессиям. Американская и канадская ветви фениев совершили ряд нападений на британские форты в Канаде в 1886–1871 годах, которые также большого успеха не принесли. После подавления восстания фениев отдельные группы перешли к практике прямого террора и перенесли борьбу на территорию Англии. Вместе с тем фении дали пример насильственного сопротивления, который вдохновил ирландцев на радикализацию борьбы за независимость, а более умеренным силам дал простор для маневра в переговорах с английскими властями.

В начале XX века с помощью всех типов борьбы, парламентских и террористических, ирландским националистам удалось добиться самоуправления (Home Rule), но по мере приближения к полной независимости встал вопрос о Северной Ирландии, где значительный процент населения были потомками английских колонизаторов и выступали за единство с Англией. В Ольстере было создано и боевое крыло «унионистов» (выступающих за единство Великобритании), «Волонтеры Ольстера», в ответ на что ирландцы создали аналогичную военизированную организацию «Ирландские Волонтеры». В 1914 году война между этими фракциями, настроенными непримиримо, казалась неизбежной. Ситуация разрешилась из-за начала Первой мировой войны, на фронты которой отправилась часть ирландцев, надеясь вернуться с оружием и с новой силой, а другая часть предпочла остаться. Эта вторая половина попыталась в 1916 году поднять восстание в Дублине, но англичане его снова подавили, оправдывая жестокость репрессий тем, что это было актом предательства в условиях воюющей с внешним противником страны.

В ходе войны в политической сфере набрала силу новая радикальная ирландская партия «Шин Фейн» (Sinn Féin), дословно «Мы сами» на гэльском, основанная в 1905 году Артуром Гриффитом (1872–1922). После войны в 1918 году в ходе выборов партия «Шин Фейн» выиграла их и саму себя провозгласила Правительством Ирландии (Dáil Éireann), объявив Ирландию независимым Государством. На основании «Ирландских Волонтеров» была создана Ирландская Республиканская Армия (ИРА). После этого между ирландцами и англичанами началась Война за независимость, где ИРА была главной действующей силой. Война велась во многом партизанскими методами и имела строго определенные этноконфессиональные

признаки: ирландцы-католики воевали с англичанами-протестантами, на стороне которых были войска британского правительства. В 1919 году боевые действия охватили всю страну. В этот период была провозглашена Ирландская Республика, которая включила всю территорию острова. Позиции ирландцев были особенно сильны в Южной Ирландии, но англичанам удалось сохранить контроль над Дублином, центром английской военной оккупации, и Ольстером, где было сосредоточено основное население бывших колонистов. В декабре 1921 года стороны конфликта пошли на компромисс и был подписан мирный договор между Великобританией и Ирландией, согласно которому на большей части острова провозглашалось Свободное Ирландское Государство со статусом английского доминиона. Северная Ирландия оставалась под властью Британии.

Часть ирландцев согласились с этим, а часть нет. В результате между ними вспыхнула Гражданская война, которую при поддержке англичан выиграли силы Свободного Ирландского Государства. В 1949 году Ирландия после выхода из Британского Содружества была провозглашена независимой Республикой. В Северной Ирландии сохранившиеся отряды Ирландской Республиканской Армии с 1960 года перешли к активному силовому сопротивлению англичанам, став постоянным источником террора как в самой Северной Ирландии, так и на территории Англии. Основное требование крайних ирландских националистов — объединение Северной и Южной Ирландии в единое Государство.

Вынужденное молчание культуры

Ирландская культура в ее традиционном измерении получила несколько ударов в ходе англо-норманнской и англо-протестантской интервенций. Каждое новое вторжение наносило по традиционному укладу, и в том числе по богословской, метафизической, мистической христианской традиции Кельтской церкви, а также по непрерывной линии передачи искусств и ремесел, в первую очередь традиции ирландских бардов, непоправимый удар.

Уже англо-норманнские аристократы и подчинение Ирландии Лорду, английскому королю, и Папскому престолу означали закат средневековой ирландской метафизики. Линия Иоганна Скота Эриугены и сама монашеская культура в этот период вступают в период упадка. В каком-то смысле — это *закат эры святого Патрика*.

Окончательно монастыри закрывает Генрих VIII, и его политика уже откровенно направлена на искоренение гэльского духа и ирландской идентичности.

Наконец, особенно резко традиция прерывается в XVI веке после геноцида, устроенного Кромвелем и законов апартеида католиков, введенных им. Здесь ирландская идентичность ликвидируется вместе с самими ирландцами, замещаемыми протестантскими колонистами. Все кельтское вообще поражается в правах на всех уровнях, включая законодательный. Чуть смягченным образом, но та же ситуация повторяется после побед Вильгельма Оранского над якобитами и сохраняется до XIX века. Считается, что «последний бард» — слепой арфист Торла О'Каролан — умер в 1738 году.

В сфере философии Ирландия в этот период не дала практически никаких значимых имен, а самые яркие мыслители получали возможность творить лишь на условии принятия английской идентичности. Тем не менее гений Ирландии дал о себе знать в такой грандиозной фигуре философии, как Джордж Беркли, который писал тем не менее по-английски и был членом Англиканской церкви. В Новое время Беркли — единственный философ, представляющий Ирландию, которая в прежние века — и в Средневековье, и в архаические эпохи — была территорией живой и открытой метафизики. Выдающийся английский писатель Джонатан Свифт (1667–1745), друживший с Беркли, был англичанином и протестантом, хотя в то же время он старался добиться большей независимости Ирландского парламента от Англии и в целом весьма положительно относился к ирландской культуре.

Лишь в XIX веке ирландская культура начинает пробуждаться от вынужденного сна. Поднимается интерес к истории, идентичности, ирландскому фольклору. Одним из первых поэтов Нового времени, писавших на ирландском, был Энтони Рафтери (1779–1835). В середине XIX века создается «Гэльская Лига», объединяющая гзлызычных писателей и поэтов. Среди ее основателей были известные личности: Дуглас Хайд (1860–1949) — будущий первый президент Ирландского Свободного Государства, историк Еойн Мак-Нейл (1867–1945), писательница и собирательница ирландского фольклора Изабелла Грегори (1852–1932), поэты Джордж Огастас Мур (1852–1933) и будущий Нобелевский лауреат по литературе Уильям Батлер Йейтс (1865–1939).

Уильям Батлер Йейтс: кельтские сумерки

Ирландская культура в своей структуре не несла предпосылок к Модерну. К этому не предрасполагает ни созерцательный стиль, ни архаико-католический синтез, ни сама психология ирландцев — по-кельтски хаотичная и несобранная. Поэтому в Новое время для

ирландского общества импульсы модернизации исходили всегда *извне* — прежде всего из Англии, сопровождаясь колонизацией, не только политической, но и культурной. Англо-Модерн *навязывал* себя обществу с доминантой кельтской архаики. На это Ирландия отвечала пассивным сопротивлением, заключающимся в сохранении своей идентичности (в том числе и католической), и сосредоточением на консервативном укладе жизни. Областью наиболее интенсивного сопротивления был в этот период «жизненный мир». Богатый ирландский *Dasein*, развернутый ранее в мифологии, политике, религии, истории и культуре, свернулся до уровня бытовых практик и психологических установок, но там закрепился довольно прочно.

Когда открылись исторические возможности выйти из-под английского владычества, — во всех смыслах — ирландцы ими воспользовались. Это и дало начало ирландскому национализму в широком смысле, который сочетал в себе как многие архаические черты, так и заимствования из арсенала концептов и процедур Модерна — в политике, культуре, искусстве.

Ярким образцом кельтской модернизации Ирландии, своего рода «архаической модернизации», может служить выдающийся ирландский поэт Уильям Батлер Йейтс¹ (1865 — 1939).

Йейтс является автором поэм, пьес, повестей и ряда серьезных философских и мистических трактатов. Йейтс был вовлечен в политику и дважды назначался сенатором. В 1923 году ему была присуждена Нобелевская премия по литературе.

В его личности и в его творчестве наглядно можно разглядеть все основные аспекты современной Ирландии. С одной стороны, Йейтс — убежденный романтик, мистик, увлеченный кельтской мифологией и архаическими сюжетами, которые наполняют его произведения. Для него *миф, отождествляющийся с Ирландией, более действителен, нежели научное мировоззрение, отождествляющееся с Англией*. Сюжеты ирландских легенд и сказок становятся важнейшим источником вдохновения Йейтса². Так, в 1889 году Йейтс публикует подборку ирландских сказок³, которые произвели на него наибольшее впечатление, а в 1895 году — сборник ирландских баллад⁴.

¹ *Йейтс Уильям Батлер*. Роза и башня. СПб., 1999; *Он же*. Избранное. М., 2001; *Он же*. Плавание в Византию. СПб., 2007; *Он же*. Винтовая лестница. М., 2012.

² *Yates W.B. In the Seven Woods*. London: E. Mathews, 1903; *Йейтс У. Б.* Кельтские сумерки. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998.

³ *Yates W.B. Irish Tales*. London: T. Fisher Unwin, 1892.

⁴ *Yates W.B. A Book of Irish Verses*. London: Methuen, 1895.

Этот глубинный интерес к ирландской идентичности привел Йейтса к идеям ирландского национализма¹, так как политическое освобождение Ирландии от диктата Англии, хотя и на основе буржуазных принципов национального Государства, виделось ему как создание предпосылки для более глубинных преобразований ирландской идентичности в направлении обретения *измерения вечности* и завершения цикла упадка.

Йейтс пишет одноактную пьесу «Кэтлин, дочь Холитэна», главным действующим лицом которой является персонификация (прозопопея) Ирландии, которая вначале появляется как пожилая женщина, оплакивающая разорение своих земель и деградацию потомков, а затем как юная королева, ведущая на последнюю битву сына, пробудившегося к истории ирландского народа².

Циклическое видение истории было характерно для Йейтса, который полагал, что полный цикл проходит в течение двух тысячелетий, и на этом основании он связывал новый этап ирландского освобождения и возрождения с более глобальными процессами — концом старого зона и началом нового.

Интерес к традиции и духовности своего народа привел Йейтса к увлечению мистическими движениями и организациями герметического толка, изучающими сакральные науки, что также наложило отпечаток на творчество поэта. В его стихах соседствуют друг с другом символы, философские идеи, циклологические теории и эсхатологические пророчества. Все эти темы сведены воедино в одном из его самых знаменитых стихотворений «Второе пришествие»³.

Второе Пришествие

Кружась и кружась в расширяющейся
воронке,
Сокол больше не слышит сокольника;
Все вещи распадаются на части;

The Second Coming

Turning and turning in the widening gyre
The falcon cannot hear the falconer;
Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world,

¹ Йейтс был активным сторонником ирландского возрождения и главным представителем в культуре Модерна духовного кельтского метафизического национализма. Он поддерживал близкие отношения с актрисой Мод Гонн Мак Брайд (1866 — 1953), которая была деятельным участником движения Ирландии за независимость и вовлекла Йейтса в политическую борьбу. Мод Гонн была основательницей женской революционной националистической организации «Дочери Ирландии» (Inghinidhe na hÉireann). В творчестве Йейтса Мод Гонн играла роль одного из главных источников вдохновения.

² Эта пьеса, как и концептуальная пьеса «Графиня Кэтлин», была написана Йейтс специально для Мод Гонн.

³ Перевод А. Д.

центр больше не может устоять;
 Чистая анархия выпущена в мир,
 Повсюду затоплена церемония невинности;
 У лучших начисто отсутствуют убеждения, тогда как худшие полны страстного напряжения.

Наверняка вот-вот придет Откровение;
 Наверняка, вот-вот состоится Второе Пришествие.

Второе Пришествие! Как только эти слова произнесены,
 Гигантский образ, исходящий из Духа Мира (*Spiritus Mundi*), застигает собой мой взгляд:
 Где-то в песках пустыни
 Фигура с телом льва и человеческой головой...

Его взгляд пуст и безжалостен, как солнце...

Он медленно передвигает бедра, и лишь тени возмущенных птиц пустыни вращаются вокруг него.

Тьма снова падает. Но теперь я знаю,
 Что двадцать веков каменного сна потревожены ужасом качающейся колыбели,

Но что это за суровый зверь, его час уже близок,
 Свертывается в направлении Вифлеема, чтобы появиться на свет?

The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
 The ceremony of innocence is drowned;
 The best lack all conviction, while the worst
 Are full of passionate intensity.
 Surely some revelation is at hand;
 Surely the Second Coming is at hand.
 The Second Coming! Hardly are those words out
 When a vast image out of *Spiritus Mundi*
 Troubles my sight: somewhere in sands of the desert
 A shape with lion body and the head of a man,
 A gaze blank and pitiless as the sun,
 Is moving its slow thighs, while all about it
 Reel shadows of the indignant desert birds.
 The darkness drops again; but now I know
 That twenty centuries of stony sleep
 Were vexed to nightmare by a rocking cradle,
 And what rough beast, its hour come round at last,
 Slouches towards Bethlehem to be born?

Здесь Йейтс объединяет все главные темы своего творчества:

- упадок западноевропейской культуры,
- утрата ею своего духовного ядра («Все вещи распадаются на части / центр больше не может устоять»),
- отторжение Модерна, который поэт понимал как вырождение и анархию («чистая анархия выпущена в мир»),
- обращение к мистической инстанции Духа Мира, *Spiritus Mundi*,
- проблематизация эсхатологических событий, где диалектика Христа и антихриста составляет главный нерв иероистории

(отсюда некоторый интерес Йейтса к такому двусмысленному персонажу, как Алистер Кроули, выдававшего себя за «апокалиптического Зверя»¹).

Йейтс вполне может быть отнесен к представителям «черного романтизма» или «проклятых поэтов», но с той оговоркой, что большинство таких поэтов находились в обществах европейского Модерна и отражали его темные и трагически переживаемые стороны *изнутри*. Йейтс же был погружен в Модерн лишь отчасти — в той степени, в которой на нем сказалась ангажированность в английскую культуру и английское общество (сам Йейтс писал свои стихи и пьесы на английском), но одновременно его культурная идентичность была укоренена в традиционном обществе, преобладавшем в Ирландии вплоть до последнего времени.

В своих стихах, поэмах и пьесах Йейтс напрямую обращается к метафизике. Одной из самых выразительных пьес, имеющих чисто философский характер, является пьеса «Там, где ничего нет»². Она посвящена целиком проблеме апофатического богословия и исследованию проблемы метафизического ничто. Показательно, что тема ничто (во всех смыслах) вообще глубинно чужда английской философии, в отличие от германской и французской, основанной, как мы видели, на фундаментальной позитивности (и в области субъекта, и в области объекта). Но Ирландия в этом вопросе — исключение. Крупнейший мыслитель европейского Средневековья Иоганн Скот Эриугена построил свою метафизику на *апофатической телеологии*. Смысл ее в понимании космогонического и исторического процесса как развернутой цепочки четырех метафизических моментов:

- 1) нетварная творящая природа,
- 2) тварная творящая природа,
- 3) тварная нетворящая природа,
- 4) нетварная нетворящая природа.

Первая соответствует Богу в начале творения. Вторая — высшему этажу, творению идей. Третья — феноменальному миру и процессам, отражающим в нем мир идей. И наконец, как кульминация священной истории следует обнаружение чисто апофатического начала, Бога в Его внутреннем бездонном измерении, что становится

¹ Позднее Йейтс разорвал с Кроули все отношения.

² *Yates W.B. Where there is nothing. London: A. H. Bullen, 1903.*

возможным через жертву Бога-Сына, Христа и открытый путь освобождения. Эта грандиозная картина была развернута на первой стадии европейского Средневековья и воплощала в себе кульминацию ирландского гения.

Уильям Батлер Йейтс отзывается на это в другой точке ирландского историала — в точке Модерна, то есть в конце истории, в условиях «кельтских сумерек». И снова главный персонаж его пьесы Пол Рутледж ставит вопрос о соотношении догматической религии и высшего скрытого Начала.

Вначале Пол Рутледж провозглашает радикальный возврат к Традиции и бросает вызов современному миру. В одной из начальных сцен Рутледж, выбравший жизнь странника, беседует со своими спутниками о соотношении Традиции и Модерна.

Мистер Грин: Я не думаю, что его мотивация довольно проста. Он хочет вернуться к темным векам. У Руссо была сходная идея, но она не сработала.

Пол Рутледж: Да; я хочу вернуться к темным векам.

Мистер Грин: Ты хочешь отбросить все то, что мир приобрел с тех пор?

Пол Рутледж: И что же он приобрел? Я отношусь к тем, кто убежден, что грех и смерть пришли в мир в тот день, когда Ньютон съел то яблоко.

Mr. Green. I don't think his motive is far to seek. He has some idea of going back to the dark ages. Rousseau had some idea of the same kind, but it didn't work.

Paul Ruttledge. Yes; I want to go back to the dark ages.

Mr. Green. Do you want to lose all the world has gained since then?

Paul Ruttledge. What has it gained? I'm among those who think that sin and death came into the world the day Newton eat the apple¹.

Покинув мир добропорядочных граждан, Рутледж оказывается в монастыре, где его начинают посещать видения — в частности, он видит армию ангелов с острыми когтями, скачущих на белых единорогах, с ним борются духи, «составляющие часть человечества, которая не является людьми». В своих видениях он видит истоки греха в том, что сакральность, разлитая ранее во всем мире, во всей природе и ее существах, стягивается лишь к отдельным освященным ме-

¹ Yates W.B. Where there is nothing. P. 25.

стам, а все остальное отсылается в область профанного. В стремлении к вечности Пол Рутледж хочет преодолеть все границы, достичь горизонта абсолютного.

Двигаясь по логике чистой апофатики, Рутледж приходит к предельной форме нигилизма, ужасающей монашескую братию. Он провозглашает мысли, которые кажутся кощунственными:

Мы должны уничтожить Мир; мы должны уничтожить все, что имеет Закон и Число¹.

We must destroy the World; we must destroy everything that has Law and Number.

Но кульминацией темы «Там, где ничего нет» становится вторая часть обретенной героем трагической формулы, где нигилизм превращается в апофатику, а проклятие в спасение (во многом предвосхищающая логику философии М. Хайдеггера):

Там, где ничего нет, там и есть Бог.
Where there is nothing, there is God².

Изгнанный из монастыря в сопровождении тех братьев, которые приняли его учение, он основывает собственное братство, которое практикует нищенство и сбор милостыни. Он планирует создать духовную армию, чьей целью будет разрушить мир, чтобы освободить чистую Вечность. Строя планы о том, как новое учение будет триумфально двигаться по миру, внезапно Рутледж отдает себе отчет, что эти проекты точь-в-точь повторяют историю христианства, которое, начавшись с чистой духовной проповеди и призыву к Царству Небесному, закончило земной и плотской борьбой за политическое могущество и экономические привилегии. Тогда он отвергает проект организованного апофатического учения, движения или ордена и провозглашает другой путь. Единственный выход — это внутреннее преображение, открытие «малой бездны» внутри. Рутледж говорит:

Я забыл. Мы не можем разрушить мир армиями. Он внутри нашего сознания, поэтому и разрушить его следует моментально внутри нашего сознания. Бог осуществит Страшный суд вначале в сознании одного человека, затем

¹ Yates W.B. Where there is nothing. P. 98.

² Ibid.

всех остальных. Он всегда планирует серию Страшных судов. И, однако, это занимает очень много времени. Вот почему он жалобно стонет в ветре, и в камышах, и в криках кроншепа.

I was forgetting, we cannot destroy the world with armies, it is inside our minds that it must be consumed in a moment inside our minds. God will accomplish his last judgment, first in one man's mind and then in another. He is always planning last judgments. And yet it takes a long time, and that is why he laments in the wind and in the reeds and in the cries of the curlews¹.

Поселяне вслед за монахами считают общину нищей братии Рутледжа «еретиками» и «колдунами», сваливая на них падеж скота и другие беды. В конце концов они решают убить их. Братья спасаются бегством и просят Рутледжа пойти с ними. Но он выбирает мученическую смерть. В этом кульминация его собственного апофатического пути. Он говорит:

Смерть — последнее приключение и первая совершенная радость, так как в смерти душа вступает во владение самой собой и возвращается к радости, из которой создана.

Death is the last adventure, the first perfect joy, for at death the soul comes into possession of itself, and returns to the joy that made it².

Йейтс показателен в смысле ирландской идентичности, так как на его примере ярко виден ирландский Dasein в его современном состоянии: в нем отчетливо различимы архаические пласты, а модернизация остается поверхностной и затрагивает народ и общество лишь извне, по модели внешнего воздействия, подкрепленного brutальной колонизацией. Но и в этом случае модернизация оказывает серьезный разрушительный эффект и порождает отторжение и протест, что в политической форме выражается в ирредентизме ирландцев Северной Ирландии (Ольстер) и в упорном стремлении ирландцев в целом сохранить себя перед лицом магистральных европейских процессов, воплощенных для них в агрессивном, индивидуалистическом, буржуазном и либеральном режиме соседней Англии.

¹ Yates W.B. Where there is nothing. P. 121 – 122.

² Ibid. P. 124 – 125.

Джеймс Джойс: риторический роман кельтской ризомы

Еще одним ирландским писателем-авангардистом, получившим мировую известность, был Джеймс Джойс (1882–1941), ставший классиком литературного модернизма. У Джойса гораздо меньше собственно кельтских сюжетов и прямых обращений к мифологии, чем у У. Йейтса, но его проза чрезвычайно своеобразна, и сам метод тщательной фиксации потока сознания с мягким размыванием границ строгой рациональности вполне можно интерпретировать как кельтское явление, едва ли возможное в германском или англосаксонском контексте с их строгой и четкой логикой и ментальной ясностью, присущей в том числе романтизму и даже до определенной степени авангардизму (экспрессионизм).

Большую часть жизни Джеймс Джойс прожил в Европе, во Франции, но ирландское происхождение, детство и юность, проведенные на родине, оказали на него фундаментальное влияние, аффектировав саму структуру его подсознания, остававшегося образцово *ирландским*.

Джойс начал свое творчество с серии довольно реалистических рассказов, объединенных в цикл «Дублинцы»¹, но постепенно переходил к более масштабному жанру романов, параллельно меняя реализм на сложное и парадоксальное модернистское письмо.

Главные романы Джойса — «Портрет художника в юности»², «Улисс»³ и последний и во многом ключевой «Поминки по Финнегану»⁴. Все они — и особенно последний роман — написаны в вычурной ассоциативной манере с использованием многочисленных мифологических, фольклорных, исторических, филологических и психоаналитических приемов, полностью разрушающих структуру классического романа с линейной логикой повествования, строго определенным числом действующих персонажей и понятной читателю семантической последовательностью. Джойс опрокидывает все эти принципы — линейность, логичность, определенность идентичностей, семантические ряды.

В романе «Портрет художника в юности» Джойс описывает процесс юношеского становления героя Стивена Дедала, проходящий в реалистически описанной атмосфере Ирландии его времени, где

¹ Джойс Д. Дублинцы. М.: Вагриус, 2007.

² Джойс Д. Портрет художника в юности. М.: Терра, 1997.

³ Джойс Д. Улисс. Роман. М.: Республика, 1993.

⁴ Джойс Д. Уэйк Финнеганов. Тверь: KOLONNA Publications, 2000.

основными темами являются католичество, ирландский национализм и процессы модернизации традиционного общества. Каждое из этих явлений, включая основательное описание томистской философии или эстетических идей (Рёскина и Пейтера), преобладавших в Англии, дано Джойсом развернуто и глубоко, что составляет отдельный семантический пласт всего произведения. В этом тщательно зафиксированном социально-историческом контексте, проходящем сквозь перипетии семьи главного героя и его личные опыты, помещается еще одна самостоятельная конструкция, основанная на греческом мифе о строителе лабиринта Дедале и его сыне Икаре, которому Дедал сделал крылья из воска, чтобы тот смог покинуть остров, откуда иным путем нельзя было выбраться. Социум есть лабиринт Дедала, а крылья Икара — конструирование художником искусственного творческого аппарата, призванного вывести его за пределы бесконечных семантических и экзистенциальных спиралей среды. В «Портрете художника в юности» намечена основная творческая программа Джойса, которая развертывается более полно в последующих монументальных работах.

После первых публикаций Джойса заметили крупнейшие поэты его времени — Уильям Батлер Йейтс и Эзра Паунд, поддержавшие писателя и оказавшие серьезное содействие публикации и продвижению его книг.

Роман «Улисс» считается шедевром модернистской авангардной литературы и представляет собой прообраз «автоматического письма», ставшего главным методом французских сюрреалистов. В «Улиссе», описывающем в мельчайших подробностях один день из жизни двух персонажей — дублинского еврея Леопольда Блума и того же Стивена Дедала, Джойс создает многоуровневое текстовое полотно, где параллельно развиваются мифологические нарративы, отдаленно и экстравагантно напоминающие фрагменты мифа об Одиссее, но полностью лишенные связности и какой бы то ни было повествовательной структуры. Параллельно этому тщательно до малейших деталей описывает «жизненный мир» героев, состоящий из мириада переживаний, наблюдений, мыслей, подавленных желаний, бытовых эпизодов, бессознательных и часто первертных влечений, встреч, выпивки, питания и отправления естественных нужд, философских и литературоведческих рассуждений, видений, галлюцинаций, речевых ассоциаций и психоаналитических комплексов, описанных с небывалой доселе откровенностью. В «Улиссе» неразрывно слиты, спроецированы на один и тот же уровень два слоя жизни — социально-политический, публичный, культурный, где действуют свои законы и правила, своя семантика и лексика, и глубоко индивидуальный,

психоаналитический, где разворачиваются пейзажи состояний опьянения, телесные позывы, скабрзные мысли, органические ощущения и темные грезы, страхи и сновидения наяву. То, что человек обычно разделяет на две несопоставимые реальности, — по Ж. Дюрану, мир диурна (общество, рассудок, порядок) и мир ноктурна (желание, позывы, ощущения, влечения, комплексы), — у Джойса сливается в общую картину, образуя совершенно новую в европейской литературе топику, позднее канонизированную сюрреалистами, которые видели в Джойсе своего предшественника.

В «Улиссе» Джойс впервые создает образец *риторического романа*, в котором логическое начало полностью подчинено метафорическому и ассоциативному потоку сознания. Джойс в «Улиссе» не просто использует язык, заставляя его следовать за своим намерением, но, напротив, сам *следует за языком*, позволяя увлечь его за собой в свободное плавание. Море, в котором плавает Одиссей Джойса, — это поток сознания, в котором — как в океане — все ориентации практически равнозначны, так как до берега логического одинаково далеко во всех направлениях.

В «Улиссе» нет ни завязки, ни развязки, ни какой-то определенной морали или вывода. Как нет их в обычной жизни обычного человека, если встать не на позицию глобальных обобщений и дедукций, на которых основана классическая литература, а на его собственную, и начать ее описывать индуктивным методом — так, как М. Хайдеггер предлагал строить философию — *от экзистенциального к онтологическому*. Джойс, однако, не ставит перед собой цели прийти к каким бы то ни было обобщениям, довольствуясь открытием самой базовой инстанции — *социального лабиринта*, в котором движется маленький человек, пытающийся создать восковые крылья искусственного и хрупкого эго, размываемого темными иррациональными водами бессознательного.

«Улисс» позднее был взят на вооружение французскими психоаналитиками структуралистами (Ж. Лакан) и постструктуралистами (Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Деррида и т.д.) как метод свободного выражения бессознательных содержаний, проявляющихся в не закрепощенном и откровенном письме. Для Лакана романы Джойса и, в частности, «Улисс» есть одновременно и абсолютная иллюстрация того, что он называет «порядком символического», то есть движения желания, всегда направленного по касательной к своему объекту, и наилучший способ терапии психических расстройств через их свободное изложение в ассоциативной литературной форме. По Лакану, то, что описывает Джойс в «Улиссе», представляет собой *lalangue* (язык-болтовня), постоянный ментально-филологи-

ческий фон, составляющий основу обыденного сознания каждого человека, представленный, однако, с фотографической четкостью. Хайдеггер называл это *Gerede*, то есть таким состоянием, когда есть речь, но отсутствует ее субъект, вместо которого выступает безличное *das Man*. Для Лакана и постструктуралистов на месте *das Man* стоит фрейдовское *Id* (Оно), то есть бессознательное. В философии Жака Деррида «Улисс» станет образцом того, что философ называл «письмом», то есть многоуровневой тканью повествования, которое может разворачиваться в разных направлениях одновременно по цепочкам диссеминации, рассеивающихся смыслов.

В «Улиссе» доминирует риторика над логикой, причем каждая риторическая итерация циклически выводит на новые семантические спирали, организующиеся по прихоти ничем не ограниченной игры языковых волн. Субъекты и объекты повествования размываются, перетекают одни в другие, что создает типичную атмосферу джойсовской иронии, ставшей с тех пор образцом стиля.

Кульминацией творчества Джойса становится его последний роман «Поминки по Финнегану», крайне отрицательно встреченный публикой и критикой, но ставший позднее еще одним безусловным шедевром литературы авангарда. Здесь риторика достигает своей кульминации, основные герои вообще неопределенные, в разных эпизодах они называются разными именами, имеют разные истории, а иногда к одному и тому же герою применяются взаимоисключающие характеристики. Часть действующих лиц представляет собой нечеловеческие существа: например, две прачки, стирающие белье на реке, оказываются камнем и деревом, а женский персонаж рекой. Язык, на котором написаны «Поминки по Финнегану», представляет собой наложение сразу нескольких лингвистических пластов — английский, французский, латынь, гэльский и подчас придуманные самим Джойсом ассоциативные слова и фонемы практически достигают подчас уровня индивидуального языка или языка сновидений, где семантика расплывчата и узнаваема лишь весьма приблизительно.

Начинается роман с психоделической иллюстрации ирландской баллады о воскрешении строителя Финнегана, погибшего после того, как он упал с лестницы, с помощью виски. Прежде же его вдова дает плакальщицам попробовать блюдо, приготовленное из его трупа. В таком же сновиденческом духе разворачивается остальное повествование. Иронично намекая на Сан Хуана де ла Крусса, сам Джойс говорил, что описал в романе «темную ночь души».

Важной стороной «Поминок по Финнегану» становится мощное вторжение в текст с первых строк пластов кельтского фольклора. Не просто исторические картины и реалии Ирландии, но глубины

кельтского морского водного подсознания вырываются у Джойса наружу и начинают играть самостоятельную роль в повествовании. Так, сам Джойс утверждал, что героями «Поминок по Финнегану» являются река, время и другие аналогичные явления. В мифы о «Тристане и Изольде», в рассказы о деяниях святого Патрика или ирландских королей вторгаются случайные персонажи Нового времени, действующие хаотично и бессистемно, увлекаясь случайными потоками раскрепощенного кельтского бессознательного. При этом можно увидеть, как в центре внимания неизменно оказывается *женский персонаж*, представленный во множестве различных форм. Одна из этих форм — это река Лиффи, протекающая через центр Дублина, выступающая у Джойса как дама Анна Ливия Пльорабель (одно из имен жены главного героя НСЕ¹ и матери его детей Шема и Шауна). Одновременно она названа именами тысячи рек, текущих по земному шару. Здесь вполне уместно вспомнить, что кельты всегда давали рекам исключительно женские имена и чтили стихию воды как ключ к Сиду, потустороннему миру, который у Джойса сливается с областью бессознательного.

В некоторых местах книги геометрические теоремы и арифметические правила превращаются в анатомические органы, а жизнь отдельных героев начинает разворачиваться в обратном направлении — от старости к юности и младенчеству.

Дешифровка «Поминок по Финнегану» составляет одну из самых трудных — если не самую трудную — проблему современного литературоведения, так как этот «ноктюрнический роман» представляет собой радикальный вызов логике как таковой². Для Ж. Делеза «Поминок по Финнегану», равно как и «Улисс», могут быть взяты как идеальный образец ризомы, корневого распространения ускользящих семантических рядов, расположенных строго параллельно поверхности. В этом случае секрет Джойса и его Дедала состоит в том, что лабиринт и крылья Икара надо мыслить не как горизонт и вертикаль, а как *две стороны одной и той же горизонтали* — блуждания по онейрическим спиральям и есть полет на стеариновых крыльях.

Прочтение романов Джойса и особенно «Поминок по Финнегану» с точки зрения кельтско-ирландской мифологической структуры в полной мере, однако, никем не проделывалось, хотя, безуслов-

¹ Это имя расшифровывается в романе множеством способов — например, Humphrey Chimpden по кличке Earwicker или Here Comes Everybody, дословно «Сюда Приходит Каждый».

² *Bishop J. Joyce's Book of the Dark: Finnegans Wake*. Madison: University of Wisconsin Press, 1986.

но, отдельные сюжетные линии и персонажи в этой оптике рассматривались. При этом именно такая интерпретация была наиболее содержательной и продуктивной. Это технически нетрудно проделать, применив аппарат, предложенный Йейтсом для метафизического исследования «кельтских сумерек».

Сэмюэл Беккет: пьеса без актеров

Еще один классик авангардной литературы ирландец Сэмюэл Беккет (1906 — 1989), большой поклонник Джойса, одно время бывший его литературным секретарем, происходил из протестантской семьи с англо-ирландскими корнями. Как и Джойс, Беккет значительную часть жизни провел в Париже. Многие свои произведения он также написал по-французски. В 1969 году Беккет становится лауреатом Нобелевской премии по литературе.

Ранние работы Беккета находились под сильным влиянием Джойса и полны философскими аллюзиями и языковыми играми. Трилогия «Моллой», «Мэлон умирает» и «Неназываемый»¹ во многом продолжают стиль потока сознания, фиксирующегося на расплывчатых ускользающих сновиденческих деталях и почти лишены сюжетной линии.

Успех писателю приносит пьеса «В ожидании Годо»², которая стала классикой театра абсурда. Медленно разворачивающееся сценическое действие состоит в том, что участники ждут некоего Годо, о котором зрителям не сообщается ничего конкретного и который в конце концов так и не появляется. Критики видели в пьесе философскую притчу или поданную в абсурдистской манере метафору ожидания Мессии ветхозаветными иудеями, хотя сам автор предпочитал оставить свое произведение без однозначной расшифровки.

В последствие Беккет пишет серию пьес, по стилистике близких к французскому экзистенциализму, где он продолжает развивать тематику абсурдных и не имеющих логического разрешения оборванных ситуаций — «Конец игры», «Последняя лента Крэппа», «Счастливые дни»³ и т.д.

Беккет все более тяготел к минимализму и в 1969 году создал произведение, повторяющее в области драматургии опыт «Черного Квадрата» Малевича или в области музыки 4'33" композитора Джо-

¹ Беккет С. Трилогия. М.: Издательство Чернышева, 1994.

² Беккет С. В ожидании Годо. М.: ГИТИС, 1998.

³ Беккет С. Театр. СПб.: Азбука; Амфора, 1999.

на Кейджа, — «Дыхание». Пьеса длится 35 секунд и не имеет ни единого действующего лица.

Беккет никак не подчеркивал своего ирландского происхождения и критически относился к ирландскому национализму и ирландской идентичности в целом.

Фланн О'Брайен: люди-велосипеды

В отличие от Беккета, другой ирландский авангардный писатель и драматург Брайен О'Нолан, писавший в основном под псевдонимом Фланн О'Брайен (1911 — 1966), не только не отказывался от ирландской идентичности, но ряд произведений — в частности роман «Поющие Лазаря»¹ (под псевдонимом Myles na gCopaleen) — написал на ирландском, что было редкостью даже для ирландских писателей-патриотов, предпочитавших английский, чтобы охватить более широкую аудиторию.

Фланн О'Брайен также находился под влиянием Джойса и насыщал свои произведения множественными семантическими уровнями, философскими обобщениями, сновиденческими экскурсами и филологическими играми. В своем первом романе «О водоплавающих»² он строит многоуровневый рассказ о том, как студент пишет роман о писателе, который, в свою очередь, пишет другой роман о персонаже ирландского фольклора. Постепенно сюжетные линии начинают сбиваться, путаться, герои переходят от уровня к уровню, а в повествование вторгаются фигуры ирландских мифов — духи, феи, демоны и т.д. Как и у Джойса, книга насыщена тонкой ирландской иронией, сбивающей с толку читателя и не позволяющей точно определить, где он говорит серьезно и о глубоких метафизических проблемах, а где насмехается и пародирует привычные фольклорные и беллетристические клише. Все персонажи романа Фланн О'Брайен позаимствовал в других литературных произведениях, аргументируя такое решение тем, что писатели и так наплодили слишком большое количество воображаемых фигур и личностей, умножать число которых и далее не имеет смысла.

Мистика, абсурд, сновидения и сложные философские построения философа Де Сэлби составляют основу другого сюрреалистического романа Фланна О'Брайена «Третий полицейский»³, где юмор и ирония становятся зловещими, а атмосфера демонической.

¹ *O'Brien Flann*. An Béal Bocht. Dublin: An Press, 1941.

² *О'Брайен Ф.* О водоплавающих. Трудная жизнь: Романы. СПб.: Симпозиум, 2000.

³ *О'Брайен Ф.* Третий полицейский: Роман. М.: Текст, 1999.

Персонаж Де Селби фигурирует только в сносках, как изобретатель экстравагантных процедур — извлечения кислорода из воздуха, прерывание секвенции времени, изготовление зрелого виски в течение одной недели и получение взрывного вещества, способного уничтожить мир во славу Бога (возможно, аллюзия на Пола Рутледжа из пьесы Йейтса). Де Селби фигурирует также в другом романе «Архивы Далки»¹, где как раз и пытается откачать кислород из атмосферы земли.

В изложении Фланна О'Брайена теория атомов, рассказанная главным героем, приобретает онейрический характер, так как атомные вихри, из которых состоят люди, животные и вещи, представляются в виде постоянных турбулентных потоков, способных к диффузии. Так, один из жителей деревни, Майкл Гилани, постоянно ездивший на велосипеде, постепенно сам наполовину превратился в велосипед, и это превращение осуществилось бы необратимо, если бы велосипед не украли. Осознав всю серьезность теории атомов, полицейский начинает замерять точные пропорции жителей — в какой степени каждый из них человек, а в какой уже велосипед.

В 1956 году Фланн О'Брайен осуществил постановку трех «радиобалетов».

Ирландская цивилизация: кельтская архаика

Ирландская культурная идентичность не оказала определяющего влияния в общеевропейском контексте, оставаясь локальным явлением в контексте Западной Европы. Однако она отличается удивительной самобытностью и совершенно специфическими чертами.

Первое, что ее характеризует, это *упорный архаизм и приверженность древним традициям*, что составляет неотъемлемую черту всего кельтского полюса британской цивилизации. Однако другие кельтские народы, сохранившиеся до нашего времени — валлийцы, шотландцы и бретонцы Франции — не смогли ни сберечь в полной мере своей этнокультурной самобытности, ни обрести политическую независимость. Это удалось только ирландцам, отстаившим свое право на кельтский *Dasein*, кельтский язык и кельтское *Государство*. Это было возможно лишь при жестком и осознанном, программном сопротивлении не просто колонизации, но и самому европейскому Модерну, поставившему своей целью в Новое время полностью изжить народные традиции как «предрассудки» и «невежество». *Кельто-архаика ирландцев представляет собой*

¹ O'Brien Flann. The Dalkey Archive. London: MacGibbon and Kee, 1964.

противоположный полюс тому, что мы назвали кельто-Модерном (англо-Модерном и франко-Модерном). Но тем не менее в зоне влияния кельтской культуры в целом мы видим многие черты, полно и ярко раскрытые в ирландской цивилизации.

Второй характеристикой этой цивилизации является преобладающий феминный элемент, также проявляющийся в кельтской культуре, мифологии и психологии в целом, но в ирландском контексте приобретающий особую контрастность. Мы видели, что загробный мир, который играет в ирландской традиции ключевую роль, мыслится преимущественно как царство женщин, фей или богинь. Эта черта ирландской культуры тщательно изучена таким автором, как поэт и философ Роберт Грейвс (1895 – 1985)¹, который на основании преимущественно ирландского и валлийского фольклора выстроил теорию европейского матриархата, где в центре стояла Великая Богиня, что резонировало с теориями Бахофена, Вирта и Гимбутас. Показательно, что сам Грейвс также был ирландцем. Аналогичные выводы разделяет и Паскаль Аше, опирающийся в своих исследованиях кельтской и германской мифологии на метод Жильбера Дюрана². Эта ирландская феминность, вероятно, в значительной степени объясняет и гибкость при сочетании столь различных традиций, как дохристианская политеистическая религия друидов и христианство, принесенное в Ирландию святым Патриком.

Но вместе с тем женственность кельтского Логоса не привела ирландцев к результатам, аналогичным двум полюсам европейского Модерна — Англии и Франции, где кельтское население изначально было также преобладающим этническим и культурным субстратом. Культ Великой Матери не вылился у ирландцев в черную философию (материализм, номинализм, индивидуализм, атеизм, прогрессизм, демократию и т.д.), не вывел на авансцену фигуры, подобные Ньютону, Локку или Декарту. Матриархальность ирландцев выражалась в совсем иных формах, подчас пограничных и зловещих, но все же не выходящих за те границы, которые были ей предписаны в контексте солярных культов, где зоны влияния дня и ночи, жизни и смерти, порядка и хаоса разнесены между собой. Этот баланс — пусть очень хрупкий, как и во всей кельтской цивилизации, — все

¹ Graves R. The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth. Manchester: Carcanet, 1997.

² Hachet Pascale. Les structures anthropologiques de l'imaginaire chez les Celtes et les Germains. <http://www.4pt.su/fr/content/les-structures-anthropologiques-de-limaginaire-chez-les-celtes-et-les-germains> (дата обращения 01.07.2013).

же сохранился в ирландском обществе, тогда как в культурах кельто-Модерна был нарушен в сторону *агрессивного титанизма*.

Отсюда третья важнейшая особенность ирландской цивилизации, которую всячески подчеркивают крупнейшие специалисты по кельтской истории и культуре Кристиан Гуйонварх и Франсуаза Ле Ру¹ — трифункциональная кастовая система с преобладанием жреческого сакрального начала (собственно друидизм). Этот индоевропейский компонент, сохраняясь в архаическом состоянии или плавно переходя в новую религиозную форму (ирландское католичество), обеспечивает сохранение баланса между солнечным (аполлоническим) и земным (хтоническим) началами, *предотвращая раскрепощение титанического духа*, чей негативный портрет представлен в ирландских сакральных преданиях в лице фоморов, с которыми боролись четыре поколения ирландцев, от людей Партолона до племен богини Дану. Поэтому *традиция участия в титаномахии на стороне богов и светлых духов является устойчивой чертой ирландской культуры*. Показательно, что в роли носителей титанического начала в исторические времена выступали как раз германцы (викинги, но особенно собственно англосаксы). Сами же ирландцы воплощают в себе отблеск — пусть и закатный, «сумеречный» (по У. Б. Йейтсу) — классического и фундаментального олимпийского Логоса Европы.

¹ Guyonvarc'h Ch., Le Roux F. Le druides; *Idem*. La civilization celtique. Rennes, 1978; *Idem*. Textes mythologiques irlandais. 2 v. Rennes, 1980 — 1986.

Библиография

Айер А. В защиту эмпиризма // Эпистемология & Философия науки: Научно-теоретический журнал по общей методологии науки, теории познания и когнитивным наукам. М.: Канон+, 2004.

Акройд П. Дом доктора Ди. М.: Астрель; Сogrus, 2009.

Акройд П. Журнал Виктора Франкенштейна. М.: Астрель; Сogrus, 2010.

Акройд П. Завещание Оскара Уайльда. М.: Б.С.Г.-Пресс, 2000.

Акройд П. Лондон: биография. М.: Издательство Ольги Морозовой, 2009.

Акройд П. Ньютон. Биография. М.: КоЛибри, 2011.

Акройд П. Подземный Лондон. М.: Издательство Ольги Морозовой, 2014.

Акройд П. Шекспир. Биография. М.: КоЛибри, 2009.

Акройд Питер. Дом доктора Ди. М.: АСТ; Астрель; Сogrus, 2009.

Андреэ Иоганн В. Химическая свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459. М.: Энигма, 2003.

Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. М.: АН СССР, 1960.

Байрон Дж. Паломничество Чайльда Гарольда. Дон-Жуан. М.: Художественная литература, 1972.

Байрон Дж. Собр. соч.: В 3 т. М.: Художественная литература, 1974.

Бальмонт К. Собр. соч. Т. 7. М.: Книговек, 2010.

Барбе Д'Оревилю Ж.А. Дендизм и Джордж Бреммель: Эссе. М.: Независимая газета, 2000.

Беда Достопочтенный. Церковная история народа англос. СПб.: Алетейя, 2001.

Беккет С. В ожидании Годо. М.: ГИТИС, 1998.

Беккет С. Театр. СПб.: Азбука; Амфора, 1999.

Беккет С. Трилогия. М.: Издательство Чернышева, 1994.

Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998.

Бентам И. Избранные сочинения. СПб.: Русская книжная торговля, 1867.

Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975.

Бёрк Э. Размышления о революции во Франции и о заседании некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию. М.: Рудомино, 1993.

Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М.: Искусство, 1979.

Бёрк Э. Правление, политика и общество. Сборник. М.: Канон-пресс Ц; Кучково поле, 2001.

Беркли Дж. Сочинения. М.: Наука, 1978.

- Бёрнс Р. Стихотворения. Песни. Баллады. М.: Мир книги; Литература, 2007.
- Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. М., 2001.
- Блаженный Иоанн Дунс Скот. Трактат о первоначале. М., 2001.
- Блейк У. Песни Невинности и Опыта. СПб., 1993.
- Боген Ж. Метод легкого познания истории. М.: Наука, 2000.
- Бут М. Жизнь мага: биография Алистера Кроули. Екатеринбург: Ультра; Культура, 2004.
- Бэкон Ф. Новый Органон. М.: Директ-Медиа, 2002.
- Бэкон Ф. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971 – 1972.
- Вавилов С. И. Исаак Ньютон. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1945.
- Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
- Вишгенштейн Л. Голубая и Коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям». Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2008.
- Вордсворт У. Избранная лирика: Сборник. М.: Радуга, 2001.
- Генон Р. Духовное владычество и мирская власть // Волшебная Гора. 1997 – 1998. № 67.
- Генон Р. Наука чисел. СПб.: Владимир Даль, 2013.
- Гидденс Э. Социология. М.: Эдиториал УРСС, 1999.
- Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини. М.: РОССПЭН, 2005.
- Гоббс Т. Собр. соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989 – 1991.
- Головин Е. Артур Конан Дойл и спиритуализм // Элементы. Евразийское обозрение. 1997. № 8.
- Грейвс Р. Белая богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. М.: Прогресс-Традиция, 1999.
- Гюйонварх К.-Ж., Леру Ф. Кельтская цивилизация. СПб.: Культурная инициатива, 2001.
- Де Квинси Т. Исповедь англичанина, любителя опиума. М.: Ладомир; Наука, 2000.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Джойс Д. Дублинцы. М.: Вагриус, 2007.
- Джойс Д. Портрет художника в юности. М.: Терра, 1997.
- Джойс Д. Улисс. Роман. М.: Республика, 1993.
- Джойс Д. Уэйк Финнеганов. Тверь: KOLONNA Publications, 2000.
- Диккенс Ч. Собр. соч.: В 30 т. М.: Художественная литература, 1957 – 1960.
- Дойл Артур Конан. Собр. соч.: В 13 т. М.: Наташа, 1995.
- Донн Дж. Стихотворения и поэмы. М.: Наука, 2009.
- Дугин А. Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2011.
- Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А. Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2012.

- Дугин А. Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А. Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.
- Йейтс У. Б. Кельтские сумерки. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998.
- Йейтс У. Б. Роза алхимии. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
- Йейтс У. Б. Кельтские сумерки. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998.
- Йейтс Уильям Батлер. Плавание в Византию. СПб., 2007.
- Йейтс Уильям Батлер. Винтовая лестница. М., 2012.
- Йейтс Уильям Батлер. Роза и башня. СПб., 1999.
- Йейтс Уильям Батлер. Избранное. М., 2001.
- Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Йейтс Ф. Розенкрейцеровское просвещение. М.: Энигма; СПб.: Алетейя, 1999.
- Киплинг Р. Рассказы; Стихотворения. Л.: Художественная литература, 1989.
- Китс Дж. Гиперион и другие стихотворения. М., 2004.
- Кольридж С. Т. Избранные труды. М.: Искусство, 1987.
- Кольридж С. Т. Стихи. М.: Наука, 1974.
- Кроули А. Видение и Голос. Книга Еноха. М.: Ганга, 2010.
- Кроули А. Лунное дитя. Пенза: Алмазное сердце; Золотое Сечение, 2005.
- Куайн У. В. О. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков. М.: Канон +; РООИ «Реабилитация», 2010.
- Локк Дж. Собр. соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1985–1988.
- Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М.: Прогресс; Универс, 1994.
- Мабиногион. Легенды средневекового Уэльса. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.
- Майринк Г. Ангел западного окна. СПб.: Terra Incognita, 1992.
- Мак-Кензи А. Рождение Шотландии. СПб.: Евразия, 2003.
- Макиндер Х. Дж. Географическая ось истории // Дугин А. Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Макферсон Д. Поэмы Оссиана. Л.: Наука, 1983.
- Манн О. Дендизм как консервативная форма жизни // Волшебная Гора. 1998. № 7.
- Мейчен А. Сад Авалона: Избранные произведения. М.: Энигма, 2006.
- Милье Дж. О свободе // Наука и жизнь. 1993. № 11, 12.
- Мильтон Джон. Потерянный рай. Возвращенный рай. Другие поэтические произведения. М.: Наука; Литературные памятники, 2006.

- Мур Дж. Э.* Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1987.
- Мур Дж. Э.* Природа моральной философии. М.: Республика, 1999.
- Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М.: Наука, 1989.
- О'Брайен Ф.* О водоплавающих. Трудная жизнь: Романы. СПб.: Симпозиум, 2000.
- О'Брайен Ф.* Третий полицейский: Роман. М.: Текст, 1999.
- Оруэлл Дж.* 1984. Скотный двор. М.: АСТ, 2014.
- Остин Дж. Л.* Избранное. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Оуэн Р.* Избр. соч.: В 2 т. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950.
- Патер У.* Ренессанс. Очерки искусства и поэзии. М.: Изд. дом Международного университета в Москве, 2006.
- Плотин.* Третья Эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
- Плутарх.* О лике, видимом на диске Луны // Философия природы в Античности и в Средние века. Ч. 2. М., 1999.
- Ран О.* Крестовый поход против Грааля. М.: АСТ, 2004.
- Рассел Б.* Здравый смысл и ядерная война. М.: Изд-во иностранной литературы, 1959.
- Рассел Б.* Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения. М.: Политиздат, 1987.
- Рассел Б.* Практика и теория большевизма: Избр. страницы. М.: Панорама, 1998.
- Рёскин Дж.* Лекции об искусстве. М.: Б.С.Г.-Пресс, 2006.
- Роберт Гроссетест.* Сочинения. М.: URSS, 2003.
- Синезий Киренский.* Трактаты и гимны. СПб.: «Свое издательство», 2012.
- Скотт В.* Собр. соч.: В 20 т. М.: Художественная литература, 1960 – 1965.
- Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962.
- Спенсер Г.* Опыт научные, политические и философские в 3 томах. Минск: Современный литератор, 1998.
- Стивенсон Р. Л.* Остров сокровищ. М.: Стройиздат, 1981.
- Стивенсон Р. Л.* Собр. соч.: В 8 т. М.: Терра, 2002 – 2003.
- Суинбёрн А.* Сад Прозерпины. Стихи. СПб., 2003.
- Теккерей У. М.* Собр. соч.: В 12 т. М.: Художественная литература, 1975.
- Толкин Дж. Р.* Собр. соч.: В 4 т. Тула: Филин, 1994.
- Томас Д.* Под сенью Молочного леса: Рассказы. М.: Терра — Книжный клуб, 2001.
- Уайльд О.* Избранные произведения. М.: Республика, 1993.
- Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.
- Уэллс Г.* Собр. соч.: В 15 т. М.: Правда, 1964.
- Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002.
- Хаксли О.* О дивный новый мир // Утопия и антиутопия XX века. М.: Прогресс, 1990.

Хенджерсон И. Пикты. Таинственные воины древней Шотландии. М.: Центрполиграф, 2004.

Честертон Г. К. Собр. соч.: В 5 т. СПб.: Амфора, 2007.

Чосер Д. Кентерберийские рассказы. М.: Эксмо, 2007.

Шекспир В. Полн. собр. соч.: В 14 т. М.: Терра, 1992 – 1994.

Шефтсбери А. Эстетические опыты. М.: Наука, 1975.

Шмитт К. Планетарная напряженность между Востоком и Западом и противостояние Земли и Моря // Элементы. 2000. № 8.

Юм Д. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1996.

A compendium of Ockham's teachings: a translation of the Tractatus de principiis theologiae. St. Bonaventure. N.Y.: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1998.

Ackroyd P. Albion: The Origins of the English Imagination. London: Chatto & Windus, 2002.

Ackroyd P. Blake. London: Sinclair-Stevenson, 1995.

Ackroyd P. Chaucer. London: Chatto & Windus, 2004.

Ackroyd P. Dickens: Public Life and Private Passion. London: BBC Books, 2002.

Ackroyd P. Dickens. London: Sinclair-Stevenson, 1990.

Ackroyd P. Dickens's London: An Imaginative Vision London: Headline, 1987.

Ackroyd P. Introduction to Dickens Dickens: Public Life and Private Passion, 1991.

Ackroyd P. Milton in America. London: Sinclair-Stevenson, 1996.

Ackroyd P. Thames: Sacred River. London: Chatto & Windus, 2007.

Ackroyd P. The Canterbury Tales — A Retelling. N.Y.: Penguin, 2009.

Ackroyd P. The Death of King Arthur: The Immortal Legend — A Retelling. N.Y.: Penguin, 2010.

Ackroyd P. The Great Fire of London. London: Hamish Hamilton, 1982.

Ackroyd P. The Lambs of London. London: Chatto & Windus, 2004.

Ackroyd P. The Life of Thomas More. London: Chatto & Windus, 1998.

Ackroyd P. Wilkie Collins. London: Chatto & Windus, 2012.

Alexander of Hales. Quaestiones disputatae antequam esset frater. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1960.

Ashmol E. Theatrum Chemicum Britannicum. London, 1652.

Ashmole E. A True & Faithful Relation of What passed for many Yeers Between Dr. John Dee (A Mathematician of Great Fame in Q. Eliz. And King James their Reignes) and some spirits. London, 1659.

Austin J. L. How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Ayer A. Language, Truth and Logic. N.Y.: Penguin, 2001.

Bachelard G. Le Nouvel esprit scientifique. Paris: F. Alcan, 1934.

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

- Bacon R.* Opus majus. London: Samuel Jebb, 1733.
- Bacon R.* Opera Quaedam Hactenus Inedita. Ed. J. S. Brewer. Vol. I. New York, 1964.
- Berkeley G.* Three Dialogues between Hylas and Philonous. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1979.
- Berkeley G.* Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Indianapolis: Bobbs-Merrill. Bobbs-Merrill, 1970.
- Bishop J.* Joyce's Book of the Dark: Finnegans Wake. Madison: University of Wisconsin Press, 1986.
- Blake W.* Jerusalem The Emanation of The Giant Albion. London, 1821.
- Bliss A. J.* Sir Orfeo. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Blouet B.* Halford Mackinder, A Biography. College Station: Texas A&M University Press, 1987.
- Blouet Brian W.* Sir Halford Mackinder as British high commissioner to South Russia 1919–1920 // Geographical Journal. 142. 1976.
- Bruno G.* Lo Spaccio della bestia trionfante. Parigi, 1584. Цит. по: *Louis Margot K.* Swinburne and His Gods: The Roots and Growth of an Agnostic Poetry. Montreal: McGill-Queen's University, 1990.
- Cherbury Edward Herbert.* De veritate. De causis errorum, De religione laici, Parerga. London, 1645.
- Chesterton G. K.* What's Wrong With The World. London: Cassell and Company, 1910.
- Chesterton G. K.* Saint Thomas Aquinas. N.Y.: Doubleday Image, 1956.
- Conway Anne.* The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy. Cambridge, 1996.
- Crowley Aleister.* Selected Poems. London: Crucible, 1986.
- Cudworth R.* The True Intellectual System of the Universe. N.Y.: Gould & Newman, 1838.
- Curtis L.* Civitas Dei, the Commonwealth of God. London: Macmillan, 1938.
- Dante Alighieri.* Monarchia // Dante Alighieri. Opere minori. Vol. II. Torino: UTET, 1986.
- Debus Allen G.* Alchemy and Early Modern Chemistry: Papers from Ambix. London: Jeremy Mills Publishing, 2004.
- Dee J.* General and rare memorials pertayning to the perfect arte of nauigation annexed to the paradoxal cumpas, in playne: now first published: 24. yeres, after the first inuention thereof. London: Iohn Daye, 1577.
- Dee J.* The Hieroglyphic Monad York Beach, Me.: Weiser Books, 1975.
- Dee J.* The Private Diary and Catalogue of his Library of Manuscripts // Royal Historical Society Publications. Camden Series. Vol. no 29. Londres, 1842.
- Donne J.* Devotions upon emergent occasions. Michigan: Ann Arbor, 1959.
- Donne J.* The first Anniversary. An anatomy of the World. London: Tho. Deweh, 1621.
- Donne J.* The second Anniversary. Of the Progress of the Soul. London: Tho. Deweh, 1621.

- Doyle Arthur C.* Closing Speech // *Compte rendu du Congrès spirite international de 1928.* Paris: Jean Meyer edit., 1929.
- Doyle Arthur C.* The New Revelation. New York: George H. Doran Company, 1918.
- Ellis H.* The problem of Race Regeneration. London: Cassel & Co, 1911.
- Ferguson A.* An Essay on the History of Civil Society. London: Transaction Publishers, 1995.
- Filmer R.* Patriarcha and Other Writing. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Fiske J.* American Political Ideas. N.Y.: Harper & Brothers, 1885.
- Fludd R.* Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris Metaphysica, physica atque technica Historia. Oppenheim: de Brie, 1617.
- Francesco Giorgio Veneto.* De harmonia mundi. Lavis-Firenze: La Finestra editrice-Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, 2008.
- Gardner H.* Metaphysical Poets. London: Oxford University Press, 1957.
- Gardner J.* The Life and Times of Chaucer. London: Jonathan Cape, 1977.
- Giddens A.* Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Giddens A.* The Third Way. The Renewal of Social Democracy. Cambridge: Polity Press, 1998.
- Giorgio Francesco Veneto.* De harmonia mundi. Lavis-Firenze: La Finestra, 2008.
- Graves R.* The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth. Manchester: Carcanet, 1997.
- Guénon R.* L'Erreur spirite. P.: Éditions Traditionnelles, 1977.
- Guilelmi de Ockham.* Opera Politica. 4 vols. Manchester: Manchester University Press; Oxford: Oxford University Press, 1940 – 1997.
- Guyonvarc'h Ch., Le Roux F.* Civilisation celtique. Rennes: Editions Ouest-France, 1982.
- Guyonvarc'h Ch., Le Roux F.* Textes mythologiques irlandais. 2 v. Rennes, 1980 – 1986.
- Hachet Pascale.* Les structures anthropologiques de l'imaginaire chez les Celtes et les Germains. <http://www.4pt.su/fr/content/les-structures-anthropologiques-de-limaginaire-chez-les-celtes-et-les-germans> (дата обращения 01.07.2013).
- Harper George Mills.* Yeats's Golden Dawn: The Influence of the Hermetic Order of the Golden Dawn on the Life and Art of W. B. Yeats. London and Basingstoke: Macmillan, 1974.
- Harvey W.* On the Motion of the Heart and Blood in Animals. London: George Bell and Sons, 1889.
- Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit. GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- Helmont Franciscus Mercurius van.* A cabbalistical dialogue in answer to the opinion of a learned doctor in philosophy and theology, that the world was made of nothing // Rosenroth Christian Knorr von. Cabbala denudata & apparatus in Lib. Sohar. London: Printed for Benjamin Clark, 1682.
- Herbert G.* The English Poems, edited by C. A. Patrides. London: Dent, 1975.

- Hobson John M.* The Eurocentric Conception of World Politics: Western International Theory, 1760 – 2010. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Huxley A.* Brave New World Revisited. London: Chatto & Windus, 1959.
- Huxley A.* The Perennial Philosophy. London: Chatto and Windus, 1946.
- Isaaci Newtoni.* Opera quae existant omnia. Commentariis illustravit Samuel Horsley. Londini, 1779 – 1785.
- Johannis Wyclif miscellanea philosophica. 2 vols. London: Trübner for the Wyclif Society, 1902.
- John S.* Building Cosmopolis: The Political Thought of H. G. Wells. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing, 2003.
- Jordan D. S.* Imperial Democracy. N.Y.: D. Appleton & Co., 1901.
- Klaeber Fr.* Beowulf and the Fight at Finnsburg. Boston: Heath, 1950.
- Knox J.* The First Blast of the Trumpet against the monstrous regiment of Women. London: London University Colledge, 1878.
- Latour B.* Pandora's Hope: An Essay on the Reality of Science Studies. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Levis Howard C.* Bladud of Bath: the British King who tried to fly. Bath: West Country Editions, 1973.
- Macalister R. A. S.* Lebor gabála Érenn: The book of the taking of Ireland. 5 vols // Irish Texts Society. № 34, 35, 39, 41, 44. Dublin: Irish Texts Society, 1932 – 1942.
- MacCulloch J. A.* The Religion of the Ancient Celts. Edinburgh: T. & T. CLARK, 1911.
- MacCulloch J. A.* The Religion of the Ancient Celts.
- Mackinder H. J.* Britain and the British Seas. New York: D. Appleton and company, 1902.
- Mackinder H. J.* Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction. New York: Holt, 1919.
- Mackinder H. J.* On the Scope and Methods of Geography // Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. New Monthly Series. Vol. 9. No. 3. Mar. 1887.
- Mackinder H. J.* On Thinking Imperially // M. E. Sadler (ed.). Lectures on Empire. London: Privately Printed, 1907.
- Mackinder H. J.* The geographical pivot of history // The Geographical Journal. 1904. 23.
- Mackinder H. J.* The round world and the winning of the peace // Foreign Affairs, 21. 1943.
- Mann O.* Der Dandy. Ein Kulturproblem der Moderne. Heidelberg: Hoof, 1962.
- Marie de France's The Lais. London: Penguin Books, 1986.
- Mayer F.* A History of Educational Thought. Columbus, Ohio: Charles E. Merrill Books, Inc, 1966.
- McCosh J.* The Scottish philosophy, biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton. London: Macmillan and Co, 1875.

- Metzger L.* «Satanic School» // Preminger A., Brogan T. V.F. (eds.). *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- Mill J.* *Elements of Political Economy*. London: Baldwin, Craddock and Joy, 1821.
- Mill J.* *The History of British India*. 3 vols. London: Baldwin, Craddock and Joy, 1818.
- Milton John.* *Paradise Lost*. London: Septimus Prowett, 1827.
- Moore G. E.* *A Defence of Common Sense* // Muirhead J.H. (ed.). *Contemporary British Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1925.
- More H.* *Alazonomastix Philalethes, Observations upon Anthroposophia Theomagica and Anima Magica Abscondita* by Eugenius Philalethes, i.e. Thomas Vaughan. London: T. W. for H. Blunden, 1650.
- More Henry.* *Opera omnia*. 3 vols. London, 1675 – 1679. Facsimile reprint, Hildesheim: Olms, 1966.
- Mutti C.* *Democrazia e talassocrazia. Saggi di analisi geopolitica*. Genova: Effepi. 2014.
- Mystical theology: The Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on De mystica theologia*. P.: Peeters, 2003.
- O'Donovan John* (ed. and tr.). *Annála Rioghachta Éireann. Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters, from the earliest period to the year 1616*. 7 volumes. Dublin: Royal Irish Academy, 1848 – 1851.
- O'Brien Flann.* *An Béal Bocht*. Dublin: An Press, 1941.
- O'Brien Flann.* *The Dalkey Archive*. London: MacGibbon and Kee, 1964.
- Pater W.* *Studies in the History of the Renaissance*. London: Macmillan and Co, 1873.
- Pater W.* *Studies in the History of the Renaissance*.
- Patrides C. A.* (ed.). *The Cambridge Platonists*. London: Arnold, 1969.
- Pearson Ch. H.* *National Life and Character: A Forecast*. Chicago: Macmillan and Co, 1894.
- Pearson K.* *National Life from the Stand-point of Science: An Address Delivered at Newcastle*. London: Adam & Charles Black, 1905.
- Philaletha Illustratus.* *Sive Introitus Apertus Ad Oclclusum Regis Palatium: Novis Quibusdam Animadversionibus Explanatus*. Frankfurt, 1672.
- Pijl Kees van der.* *The Making of an Atlantic Ruling Class*. London: Verso, 1984.
- Pijl Kees van der.* *Transnational Classes and International Relations*. N.Y.: Routledge 1998.
- Portmann A.* *Zoologie und das neue Bild des Menschen*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1956.
- Quigley C.* *The Anglo-American Establishment: From Rhodes to Cliveden*. New York: Books in Focus, 1981.
- Quitslund Jon A.* *Spenser's Supreme Fiction: Platonic Natural Philosophy and The Faerie Queene*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- Rossetti Dante G.* *Ballads and Sonnets*. London: Ellis and White, 1881.
- Rotberg Robert I., Shore Miles F.* *The founder: Cecil Rhodes and the pursuit of power*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

- Rougemont Denis de.* L'amour et l'occident. Paris: Plon, 1939.
- Rougemont Denis de.* Les Mythes de l'Amour. P.: Gallimard, 1972.
- Ruskin J.* Proserpina: Studies of Wayside Flowers, While the Air was Yet Pure Among the Alps, and in the Scotland and England Which My Father Knew. N.Y.: John Wiley & Sons, 1888.
- Ruskin J.* The Queen of the Air. N.Y.: Meynard; Merill & Co, 1893.
- Ruskin J.* The Storm-Cloud of the Nineteenth Century. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- Ruskin J.* Unto This Last and Other Writings. London: Penguin, 1997.
- Russel B.* The Philosophy of Logical Atomism. Minneapolis, Minnesota: Department of Philosophy, University of Minnesota, 1949.
- Russel B.* A History of Western Philosophy. New York: Simon and Schuster; London: George Allen and Unwin, 1961.
- Russel B.* The ABC of Atoms. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1923.
- Russel B.* The ABC of Relativity. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1925.
- Scholem G.* Origins of the Kabbalah. Prinston: Prinston University Press, 1987.
- Shakespeare W.* Venus and Adonis. N.Y.; London: W. W. Norton, 1937.
- Spence Richard B.* Secret Agent 666: Aleister Crowley, British Intelligence and the Occult. Port Townsend, WA: Feral House, 2008.
- Spencer H.* The Man Versus the State. London: Williams and Norgate, 1881.
- Spenser E.* The Faerie Queene. London; New York: Longman, 1977.
- Stead W. T.* The last will and the Testament of Cecil Rhodes with elucidatory notes to wich are added some chapters describing the political and religious ideas of the Testator. London: Reviess of Reviews, 1902.
- Strachey W.* A True Reportory of the Wreck and Redemption of Sir Thomas Gates, Knight // A Voyage to Virginia in 1609. Charlottesville, VA: Univ. Press of Virginia, 1965.
- Swinburne A.Ch.* The Complete Works. London: William Heinemann, 1926.
- Swinburne A.Ch.* The Poems of Algernon Charles Swinburne. 1 vol. London: Chatto & Windus, 1904.
- Swinburne A.Ch.* The Poems of Algernon Charles Swinburne. 2 vol. London: Chatto & Windus, 1904.
- Vaughan Th. (Eugenius Philalethes).* Works. London: Theosophical Publishing House, 1919.
- Vaughan Th.* Anthroposophia Theomagica // Vaughan Th. (Eugenius Philalethes). Works. London: Theosophical Publishing House, 1919.
- Ward L.* Pure Sociology. Honolulu: University Press of Pacific, 2002.
- Ward L., Kidd B.* The control of the Tropics. N.Y.: MacMillan, 1898.
- Wells H. G.* The Open Conspiracy: Blue Prints for a World Revolution. New York: Doubleday; Doran, 1928.
- Wells H. G.* The World of William Clissold. N.Y.: George Doran, 1926.

- Whitehead A.* A Treatise on Universal Algebra. Cambridge: Cambridge University Press, 1898.
- Whitehead A.* An Introduction to Mathematics. London: Williams and Norgate, 1911.
- Whitehead A.* Process and Reality. New York: Macmillan, 1929.
- Whitehead A.* The Axioms of Descriptive Geometry, Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- Whitehead A.* The Axioms of Projective Geometry. Cambridge: Cambridge University Press, 1906.
- Whitehead A.* The Principle of Relativity with Applications to Physical Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Whitehead A., Russel B.* Principia Mathematica. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1910 – 1913.
- Wolf L.* (ed.). Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell. London, 1901.
- Wordsworth W.* Poetical Works. 8 v. London: Macmillan, 1896.
- Wordsworth W.* The Excursion: A Poem. London: Moxon, 1853.
- Wyclif J.* Summa de ente, libri primi tractatus primus et secundus. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- Wyclif J.* Purgans errores circa veritates in communi, Purgans errores circa universalia in communi, De intellectione Dei, and De volucione Dei, in De ente librorum duorum excerpta. London: C. K. Paul & Co. for the Wyclif Society, 1909.
- Wyclif J.* Tractatus de universalibus. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Wyllie Th.* Love Sex Fear Death: The Inside Story of the Process Church of the Final Judgement. Port Townsend: Feral House, 2009.
- Yates F.* Astraea. The imperial theme in the Sixteenth Century. London: Pimlico, 1975.
- Yates F.* La filosofía oculta en la época isabelina. México: Fondo de cultura economica, 1992.
- Yates F.* The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. New York: Routledge, 2001.
- Yates F.* The Rosicrucian Enlightenment. London; Boston: Routledge and Kegan, Paul Ltd, 1972.
- Yates W. B.* A Book of Irish Verses. London: Methuen, 1895.
- Yates W. B.* In the Seven Woods. London: E. Mathews, 1903.
- Yates W. B.* Irish Tales. London: T. Fisher Unwin, 1892.
- Yates W. B.* Where there is nothing. London: A. H. Bullen, 1903.
- Yeats William Butler.* Fairy and Folk Tales of the Irish Peasantry. London: W. Scott, 1888.
- Zimmern A.* The Third British Empire. Oxford: Oxford University Press, 1934.

Summary

The book is devoted to the study of English identity, which the author sees as the product of intense and dramatic dialogue between the Celtic and Germanic thresholds in the context of the Anglo-British civilization. Anglo-British Dasein, according to the author, does not constitute an independent Logos (unlike the German and French logoses), but is a unique, sometimes conflicting, a combination of both Logoses. According to the author, the leading role of England in the development and promotion on a global scale of the paradigm of Modernity is the logical consequence of the internal conflict of Anglo-British civilization, which, at a certain historical stage, formulated a set of basic principles of modernity: nominalism, scientific and materialist worldviews, liberalism, market, individualism, Thalassocracy .

The book continues the series of works, named «Noomahiya», which aim to investigate the relationship of three logoses (Apollo, Dionysus, Cybele) through the history of different civilizations. This paper elaborates on and complements to «Logos of Europe» of «Noomahiya» project.

Содержание

Введение. Англия: родина «современного мира»	3
Часть 1. Англия или Британия?	7
От Британии к Англии: этносы и Государства	9
Британия vs Англия: ключ к дешифровке историчала	9
Концепт Англо-Британии и англо-британская рациональность.....	21
Миф об истоках: титаны и девы	23
Летающий король-философ и слабый король Лейр.....	26
Империя Артура и трехфункциональная структура англо-британского общества	27
Пророчество Мерлина: битва Драконов.....	31
Беовульф: битва с матерью Гренделя.....	33
Англо-Британия в Средние века: две церкви	36
Кельтская церковь: архаика и симфония властей короля Артура.....	36
Англосаксонская миссия: Кентерберри	40
Англосакс Алкуин, Каролингское возрождение и Filioque: Ахен — Второй Рим	42
Норманнское завоевание и Плантагенеты: франко-английская эпоха	46
Вильгельм Завоеватель.....	46
Плантагенеты: Ангевинская Империя	48
Столетняя война: возможность англо-французской державы	51
Алая и Белая розы	52
Тюдоры: к национальному Государству	53
Английская теология	57
Ансельм Кентерберийский — влиятельный теолог из Аосты.....	57
Роберт Гроссетест: эмпиризм и проблема двух ничто	58

Александр Гэльский: знание одного	61
Роджер Бэкон: восхитительный провозвестник Модерна	62
Дунс Скот: панматериальная унивокальность бытия	64
Уильям Оккам: научная картина мира	67
Джон Уиклиф: эссенциальная избранность	70
 Рыцари, дамы и феи англо-британских лэ	76
Бретонские лэ Марии Французской	76
Сэр Орфей и король мертвых	78
Джефри Чосер: истории сословий, героев и дам	79
 Реформация	86
Лолларды: предшественники протестантизма	86
Генрих VIII и остальные Тюдоры: англиканство и Реформация сверху	88
Религиозные реформы Тюдоров и английское Возрождение: ноологический взгляд	91
Пуритане: радикальный кальвинизм	97
Английская пуританская революция	99
 Английская мысль в основании парадигмы Модерна: хартлэнд Локка	107
Английский переход	107
Фрэнсис Бэкон: покорение природы и упразднение эйдосов	110
Томас Гоббс: механический материализм и политика ужаса	113
Джон Локк: либеральный континент влияния	118
Исаак Ньютон: гравитационная Вселенная	123
Деизм и социниане в Англии	125
 Сны накануне Модерна	129
Эдмунд Спенсер: история — дело фей	129
Уильям Шекспир: короли, духи и куклы глобального театра	131
Джон Донн: труп и душа в анатомии мира	142
 Парадигма Йейтс	151
Астрейя и Британская Империя	151
Джон Ди: иероглифическая монада Моря	154
Роберт Флаад: правое сердце	162

Элиас Ашмол: британский химический театр.....	166
Кембриджские платоники: против материализма	167
Рах Britannica: торговая морская Империя	171
Ганноверы: радикальный Модерн	171
Спекулятивное масонство: Град Подземный.....	180
Эмпирическая Империя Карфагена.....	184
Структура колониальных владений Англии	191
Влюбленный в ум и доверяющий чувствам	196
Джордж Беркли: Сэр Духовный.....	196
Энтони Шефтсбери: эстетическая телеология блага	201
Дэвид Юм: сенсуальный скепсис желания	204
Томас Рейд: common sense и реабилитация банального сознания	207
Романтики: боги и титаны на лугах зеленой Англии	210
От «черной алхимии» к «черному романтизму»	210
Джон Мильтон: внутри сознания дьявола.....	212
Джордж Гордон Байрон: гештальт Чайльд Гарольда.....	215
Перси Шелли: Демогоргон и реванш Прометея	216
Джон Китс: плачь, Кибела, плачь!.....	220
Сэмюэл Тэйлор Кольридж: с альбатросом на шее.....	224
Уильям Вордсворт: созерцания естества	226
Уильям Блейк: падение Альбиона и строительство Иерусалима	228
Либерализм: позитивный индивидуальный субъект	235
Либерализм как английская идеология	235
Позитивный английский субъект: sum ergo sum	239
Адам Смит: политическая экономия и абсолютный рост.....	244
Эдмунд Бёрк: либеральный прогресс консерваторов.....	247
Иеремия Бентам: утилитарная деонтология	250
Джон Стюарт Милль: негативная свобода позитивных индивидуумов	253
Герберт Спенсер: либеральная раса господ.....	256
Реализм и ирония.....	262
Уильям Теккерей: либеральная ярмарка	262
Чарльз Диккенс: исчезновение Старой Англии.....	264

Тонкое очарование декаданса: прерафаэлиты, денди, сатанисты	267
Обратная проекция английского декаданса	267
Дендизм: «последний порыв героизма»	269
Джон Рёскин: «готический социализм» и Афина в сердце	273
Уолтер Пейтер: моментальный субъект	277
Прерафаэлиты: лицо Бога смерти	281
Томас де Квинси: великое могущество галлюцинаций	285
Адджернон Суинбёрн: высший пантеизм Триумфальной Матери	300
Оскар Уайльд: любовь как преступление	311
Алистер Кроули: Зверь и его стихи	318
XX век: историал и Империя	324
После смерти Виктории и Оскара: новый горизонт мрака	324
Англосаксонский расизм: оборона или нападение	327
Сэсил Родс и «Общество Избранных»: к Мировому Правительству	338
Фабианское общество: открытый заговор апейротеистов	343
Хэлфорд Макиндер: геополитика Карфагена	346
Английский историал XX века: триумф искривленной миссии	351
Английская позитивность	360
Альфред Уайтхед: философия процесса	360
Джордж Мур: апология позитивной банальности	363
Бертран Рассел: ликвидация риторического	366
Альфред Айер: человек, машина и градуальность перцептивного поведения	372
Джон Остин: реванш риторики	375
Энтони Гидденс: «третий путь» по-английски	378
Империализм, традиция и утопия в английской литературе	382
Смутное зеркало	382
Редьярд Киплинг: вдохновенный расизм	382
Герберт Уэллс: социология инопланетного вторжения	387
Джордж Оруэлл: полисемантическая дистопия	389
Олдос Хаксли: кошмар сбывшейся грезы	391
Джон Толкин: «Черная Страна» телурократии	393
Артур Конан Дойл: прогрессивная «империя мертвых»	395
Гилберт Честертон: вечная молния веры	399
Питер Акройд: последний писатель Англии	404

Британское вторжение	407
Битлз: восковые фигуры сержанта Пеппера	407
Роллинг Стоунз: симпатии к темному	410
Прогрессив: новый британский декаданс	411
Кинг Кримсон: кризис современного мира	412
Ван дер Грааф Дженерейтор: влечение к тотальной аннигиляции	415
Конец британского рока	420
Заключение	423
Кельто-Модерн	423
Дуальная топика английского имажинэра	425
Новые измерения британского империализма	427
Передача Империи и «здорового смысла»	429
Имперский либерализм	431
Логико-математический империализм: компьютер-англичанин	432
Колонизация будущего: фантастический империализм	435
Имперский рок	437
Титаномахия: попытка номер три	438
Часть 2. Кельтский Полюс	441
Кельтский полюс англо-британской цивилизации	443
Уэльс: титаномахия деревьев	445
Валлийские земли в древности	445
Уэльс в сакральной географии	446
Талеисин: валлийский гештальт Орфея	450
Валлийская церковь	456
Англия против Уэльса	458
Оуайн Глендур: новый Артур	460
Красная роза Тюдоров	461
Реформация сверху	463
Евгений Филалет: укрощение ночного Гиганта	465
Генри Воган и Джордж Герберт: друзья Вечности предпочитают возврат	470
Уэльс в Гражданской войне и после нее	472
От эйстедвода к Плайд Кимру	474
Валлийский Dasein и звезды Уэльса	476
Дилон Томас: Сын Волны	477

Шотландия: дрёма титанов	481
Скотты и пикты	481
Мифология: амазонки и фении	484
Государство Альба: Макальпины	489
Начало Данкельдской династии	491
Шотландия в эпоху норманнских завоеваний	491
Дэвид I: Шотландия как европейская держава.....	492
Баллиоли и Брюсы: вассалитет или суверенитет	493
Стюарты в Шотландии: большая геополитика	494
Последняя королева: Мария Стюарт.....	496
Джон Нокс: шотландский триумф кальвинизма.....	498
Эндрю Мелвилл: структурирование Пресвитерианской церкви.....	500
Джон Дьюри: иудео-протестантский фронт «Пятой Империи»	501
Яков VI Стюарт и протестантские бури в Шотландии.....	503
Шотландия в эпоху Английской революции	505
Славная Революция и Уния.....	508
Шотландская философия: бескомпромиссный апофеоз банальности.....	510
Роберт Бёрнс: сердце в горах	512
Вальтер Скотт: поэтика шотландского историчала	513
Роберт Льюис Стивенсон	515
Шотландский национализм: на пути к независимости.....	518
 Ирландия	 521
Настоящее европейской древности	521
Ирландские древности: структура источников.....	524
Партолан: время Начала	525
Люди Немеда: битвы с фоморами	527
Возвращение людей Фир Болга: пятеричное деление Ирландии	528
Племена богини Дану и «сны Кроноса»	529
Гойделы и их этажи.....	533
Запад, Сид и женщины.....	534
Эра святого Патрика	538
Туан мак Кайрилл, Финтан мак Бокра и крещенные лебеди	542
Лучи ирландской церкви	545
Англо-норманны: оккупация и «гэлизация»	548
Завоевание Тюдоров	550
Оливер Кромвель в Ирландии: этнорелигиозная война.....	552
Из-под ига к независимости.....	553
Ирландский национализм	554
Вынужденное молчание культуры.....	558

Уильям Батлер Йейтс: кельтские сумерки	559
Джеймс Джойс: риторический роман кельтской ризомы	567
Сэмюэл Бэкетт: пьеса без актеров.....	572
Фланн О'Брайен: люди-велосипеды	573
Ирландская цивилизация: кельтская архаика	574
Библиография	577
Summary	588

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

**НООМАХИЯ: войны ума.
Англия или Британия?
Морская миссия и позитивный субъект**

Корректор: Супрякова Т.А.,
группа допечатной подготовки изданий:
Амитон Е.А.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.

Подписано в печать 26.06.2015. Формат 60 × 90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 37,5. Тираж 1000 экз. Заказ № 520.

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Марتنевская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано в ОАО «Областная типография «Печатный двор»
адрес: 432049, г. Ульяновск, ул. Пушкарева, 27.

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
факс: +7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

**Издательство
«Академический проект»
предлагает**

книги по философии,
психологии,
истории,
культурологии,
геополитике,
а также учебную
и справочную литературу
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев, колледжей.

Вы можете приобрести книги:
купив их в нашем
интернет-магазине
www.academ-pro.ru,
заказав их по телефону
+7 495 305 3702,
по факсу
+7 495 305 6088
или по электронной почте
info@aproject.ru,
zakaz@aproject.ru.

Просим Вас быть внимательными и указывать
полный почтовый адрес и телефон / факс для обратной связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых книгах, выпущенных в свет
нашим издательством.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
e-mail: **info@aproject.ru**.

**Книги издательства
«Академический проект»**

Дугин А.Г.

«Ноомахия: войны ума. Германский Логос. Человек апофатический»

(639 с.)

В книге дается описание германской идентичности, проявляющей себя в Последней битве истории (Endkampf) через мифы, философию, политику, культуру, науку и мистику. Немецкий Логос открывается как памятник грандиозной Идее, двумя самыми яркими воплощениями которой являются сюжет о финальной битве людей и богов против апокалиптических чудовищ и метафизика апофатического субъекта, лежащего глубже самой внутренней границы души. Эти главные мотивы германского Логоса, по мнению автора, определяют структуру германского историала, характер германской цивилизации и сам немецкий Dasein. При исследовании германского Логоса автор исходит из представления о трех Логосах (Аполлона, Диониса, Кибелы), что делает эту работу органической частью раздела «Логос Европы» цикла «Ноомахии».

**Книги издательства
«Академический проект»**

Дугин А.Г.

**«Ноомахия: войны ума. Французский Логос.
Орфей и Мелюзина»**

(439 с.)

Книга представляет собой описание французской идентичности, исследует различные стороны французского и, шире, кельтского Dasein'a, проявляющихся в мифологии, истории, философии, культуре и мистике.

Франция и Германия с эпохи Средневековья выступают как два главных полюса диалектического становления европейской цивилизации, предопределяя историческую, политическую и культурную семантику наиболее важных процессов в истории Западной Европы в течение последних полутора тысяч лет.

В исследовании структуры французского Логоса автор приходит к выводу, что его главными составляющими являются две фундаментальные фигуры (гештальта) — Певца-посвященного Орфея и полуженщины-полудракона феи Мелюзины.

К гештальту Мелюзины сводится, согласно автору, парадигма Нового времени в ее мифологических и культурных корнях.

Книга продолжает серию работ проекта «Ноомахия» по изучению трех Логосов (Аполлона, Диониса, Кибелы) и их проявлений в истории цивилизаций, развивая тематику «Логоса Европы».



ISBN 978-5-8291-1795-5



Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела

Логос Европы; средиземноморская цивилизация во времени и пространстве

- Германский Логос: Человек апофатический
- Французский Логос: Орфей и Мелюзина
- Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект
- Латинский Логос: Солнце Империи

Цивилизации границ: Россия, американская цивилизация, семиты и их цивилизация, арабский Логос, туранский Логос. По ту сторону Запада.

Индоевропейские цивилизации: Иран, Индия. По ту сторону Запада.

Китай, Япония, Африка, Океания

Ноомахия — сражение в сфере идеального. Автор представляет человечество как ансамбль цивилизационных парадигм, ведущих между собой непрерывный диалог (борьба, понимание, солидарность, оппозиционность, война) на протяжении всей мировой истории. Панорама современного человечества предстает во всем многообразии философских Логосов, типов рациональностей и мифологических матриц.

Книга посвящена исследованию английской идентичности, которую автор рассматривает как продукт интенсивного и драматического диалога между кельтским и германским началами в контексте англо-британской цивилизации. Англо-британский *Dasein*, согласно автору, не конституирует самостоятельного Логоса (в отличие от немецкого и французского Логосов), но представляет собой уникальное, подчас конфликтное сочетание того и другого. Согласно автору, ведущая роль Англии в выработке и продвижении в планетарном масштабе парадигмы Нового времени является логическим следствием внутренней конфликтности англо-британской цивилизации, на определенном этапе сформулировавшей набор главных принципов Модерна: номинализм, научно-материалистическая картина мира, либерализм, рынок, индивидуализм, талассократия. Книга продолжает серию работ «Ноомахия», которая ставит своей целью исследовать соотношение трех Логосов (Аполлона, Диониса, Кибелы) сквозь историю различных цивилизаций. Эта работа конкретизирует и дополняет второй раздел («Логос Европы») проекта «Ноомахия».

