НООМАХИЯ
войны ума

ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА
СЛАВЯНСКИЙ ЛОГОС
БАЛКАНСКАЯ НАВЬ
И САРМАТСКИЙ СТИЛЬ

«Академический проект»
Москва, 2018

УДК 1/14; 008
ББК 87;71
Д 80

Рецензенты:
В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;
Э.А. Попов, доктор философских наук

Научный редактор:
Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук

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

Дугин А.Г.
Д 80 Ноомахия: войны ума. Восточная Европа. Славянский Логос: балканская Навь и сарматский стиль. — М.: Академический проект, 2018. — 668 с.

ISBN 978-5-8291-2293-5

Славянские народы начиная с V – VI вв. по Р.Х. играли решающую роль в пространстве Восточной Европы. В настоящем томе «Ноомахии» рассматривается славянский горизонт Восточной Европы, который автор именует «Великой Славянией». Речь идет не о конкретной политии, но о внутреннем единстве славянского Dasein'а, языка, этносоциологической структуры с преобладанием оседлого земледельческого населения и аллогенной надстройкой правящей воинственной элиты как косвенным следом сарматского, туранского или германского влияния. Александр Дугин считает, что, несмотря на мощное воздействие на славянский горизонт Восточной Европы ряда неславянских народов и могущественных цивилизационных полюсов — Византии, Рима, Германии, Франции, Англии, России, Османской империи, мозаика западно- и югославянских народов, представляющая собой очаги смешанных и самостоятельных культур и религий, сможет в будущем сложиться в многогранное и полноценное цивилизационное единство.

Книга предназначена для всех интересующихся историей, культурологией, философией, метафизикой, политикой, политологией, этносоциологией, международными отношениями, философией истории и геополитикой.

УДК 1/14; 008
ББК 87; 71

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

ISBN 978-5-8291-2293-5

Часть 1. Цивилизация Богини и крестьянская ойкумена Европы

Глава 1. Восточная Европа как геософский концепт

Особенности восточноевропейского пространства: фронтир цивилизаций

Пространство Восточной Европы представляет собой *фронтир* между двумя цивилизациями — западноевропейской и русской. Эта территория представляет собой мозаику нескольких народов и религий и никогда в истории не была объединена геополитически. Именно это содержание и вкладывается в термин «фронтир», то есть пограничная зона, по обе стороны которой находятся довольно строго определенные культурные пространства, в то время как сама она представляет *переходную область*, где перемешаны между собой элементы обеих соседних цивилизаций, а также вполне могут найтись и самостоятельные очаги культур, не относящиеся ни к одной из них. Эта структура Восточной Европы с самого начала исключает *наличие самобытного Логоса*, поскольку речь идет о зоне, где друг на друга накладываются разнообразные влияния, не вылившиеся в синтез и поэтому не получившие однозначного политического и геополитического воплощения в истории. Это, однако, отнюдь не означает, что такого синтеза и такого объединения вообще не может быть, поскольку мы неоднократно видим в исследованиях «Ноомахии», что наложение двух или нескольких культур друг на друга вполне может порождать самобытные и оригинальные цивилизации с совершенно автономным и уникальным Логосом. Поэтому отсутствие однозначной цивилизационной идентичности, которая была бы общей для народов Восточной Европы, еще не означает, что такая идентичность не может сложиться в будущем или что ее не существовало в далеком прошлом, хотя об этом и не сохранилось свидетельств. Наше исследование пространства Восточной Европы должно показать, насколько формирование такого цивилизационного единства вероятно и есть ли у него экзистенциальные предпосылки. Если восточноевропейского Логоса нет, то вопрос о том, *есть ли восточноевропейский Dasein*, является более сложным и открытым. Это мы и попытаемся выяснить, разбирая культуры различных восточноевропейских народов.

Зону Восточной Европы можно сравнить с той зоной Западной Европы, которая разделяет и одновременно соединяет кельтский и германский миры, что соответствует Срединному королевству — имперскому наследию Лотаря I (795 – 855) в каролингский период, следующий за смертью Людовика Благочестивого (778 – 840)[1]. Но если зона от Нидерландов на севере до Северной Италии на юге представляет собой фронтир между кельтским западом[2] и германским востоком Западной Европы, где обе идентичности не просто перемешаны между собой, но отражают единый общеевропейский культурный тип, ярче всего представленный в Швейцарии и продолжающий наследие франков и римско-германский стиль, составлявший основу европейского Средневековья, то в случае Восточной Европы картина более сложная.

С одной стороны, ее можно рассматривать как фронтир между Западной Европой в целом (в этом случае мы можем говорить о кельтско-германском единстве под эгидой римской (латинской) традиции[3]) и русско-евразийской цивилизацией. И хотя такая функция становится ярко выраженной по мере подъема Московской Руси, преемствующей одновременно две традиции — павшей в 1453 году Византии и распавшейся приблизительно в то же самое время Золотой Орды, — история древнейших периодов Евразии показывает, что Восточная Европа была цивилизационным фронтиром и намного раньше — в течение нескольких тысячелетий до Р.Х., поскольку именно здесь проходила *граница между кочевой индоевропейской патриархальной цивилизацией Турана и матриархальной цивилизацией Старой Европы*[4]. Согласно Марии Гимбутас (1921 – 1994), крупнейшей фигуре среди исследователей европейской древности, граница между двумя мирами — староевропейским и туранским (индоевропейским) проходила *по Днепру*, правобережье которого представляло собой начало Старой Европы, а левобережье — самую западную оконечность Великой Степи[5]. Так как экспансия носителей туранского патриархата с определенного времени стала волнообраз-

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017; *Он же.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.

[5] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.

но пересекать границу Днепра, то к западу от левобережья стала складываться смешанная культура на основании матриархальной Трипольской (или иначе Кукутени) и туранской Ямной. Таким образом, Восточная Европа была фронтиром в более глубоком и древнем смысле, нежели в поздние века, где мы видим в ней пограничную зону между католическим (латинским) кельтско-германским Западом и русско-православным Востоком. Следовательно, эта функция цивилизационного фронтира имеет глубочайшие корни и отражает геософские соответствия, уходящие в глубь тысячелетий.

С другой стороны, если мы возьмем эпохи, предшествующие вторжениям индоевропейцев Турана, то мы увидим, что южные области Восточной Европы — прежде всего Балканы и прилегающие к ним территории — были древнейшим форпостом анатолийской цивилизации Великой Матери[1]. Здесь с VII тысячелетия до Р.Х. складываются очаги развитых аграрных обществ, начиная с культуры Сескло в Северной Греции и далее на север — Старчево (Криш), Караново, культура линейно-ленточной керамики, вплоть до культуры Бюкк (к западу) и Буго-Днестровской культуры (к востоку). Это значит, что южная область Восточной Европы была *колыбелью старо-европейской цивилизации*, откуда она распространялась к западу и к северу. Этот древнейший плацдарм матриархата был *первым* среди всех остальных центров Старой Европы, столкнувшимся с волной *индоевропейской андрократии Турана*. Этот аспект *эпицентра* палеоевропейского матриархата накладывается на другой — и как мы видим, более поздний — аспект Восточной Европы — как цивилизационного *фронтира*.

В эпохи после распространения христианства мы видим, что Восточная Европа становится пограничной зоной в еще одном смысле — здесь пролегает граница между западным и восточным христианством, между католической ойкуменой и территорией православия. Европейский дуализм Греции[2] и Рима[3] аффектирует Восточную Европу таким образом, что делит ее территорию на две части — южную (юго-восточную), где как и в России, преобладает православие, и северную, где утвердилось католичество. Таким образом, Восточная Европа содержит в своей структуре два полюса притяжения — греко-русский (православный) и латинский (германо-католический).

И наконец, в этническом смысле мы встречаем в Восточной Европе несколько полюсов:

---

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

- прежде всего славяне, которые преобладают в этой области, и это сближает Восточную Европу с восточнославянской Россией на востоке;
- близкие к славянам балты, обладающие, однако, целым рядом отличительных культурных признаков;
- финно-угры (венгры) в центральных областях как носители туранско-алтайской идентичности[1];
- романизированные фракийцы (валахи и молдаване);
- албанцы, потомки иллирийцев, занимающие западные области Балкан (Эпир).

Кроме того, в относительном рассеянии на территории Восточной Европы живет еще два народа — евреи-ашкенази и цыгане. Евреи традиционно говорят на языке идиш, относящемся к германским языкам, но представляют собой ветвь западных семитов или, по другой версии, потомков иудаизированного (тюркско-иранского) народа хазар[2]. Цыгане же — кочевой народ, происходящий из Индии, также говорящий на индоевропейском языке. Кроме того, в Венгрии мы встречаем следы еще нескольких народов, некогда живших в Восточной Европе — ясов, потомков аланов (сарматов), кунов (потомков тюркских кочевников) и секеев, о происхождении которых ведутся до сих пор споры. В настоящее время все они говорят на венгерском языке.

Все эти народы, кроме венгров и евреев (а также кунов и секеев[3]), относятся к индоевропейским, а следовательно, являются составной *частью индоевропейской цивилизации* со всеми свойственными ей отличительными чертами — патриархатом, вертикальностью, трехфункциональной социополитической системой, ураноцентризмом, андрократией и т. д., а географическая близость к Турану, где находилась прародина индоевропейцев, только еще более подчеркивает эту идентичность[4]. В отдельном томе «Ноомахии»[5] мы выяснили, что алтайские народы являются прямыми наследниками индоевропейской цивилизации, воспринявшими от нее все основные установки, и поэтому несмотря на лингвистическое отличие, венгры (как и другие

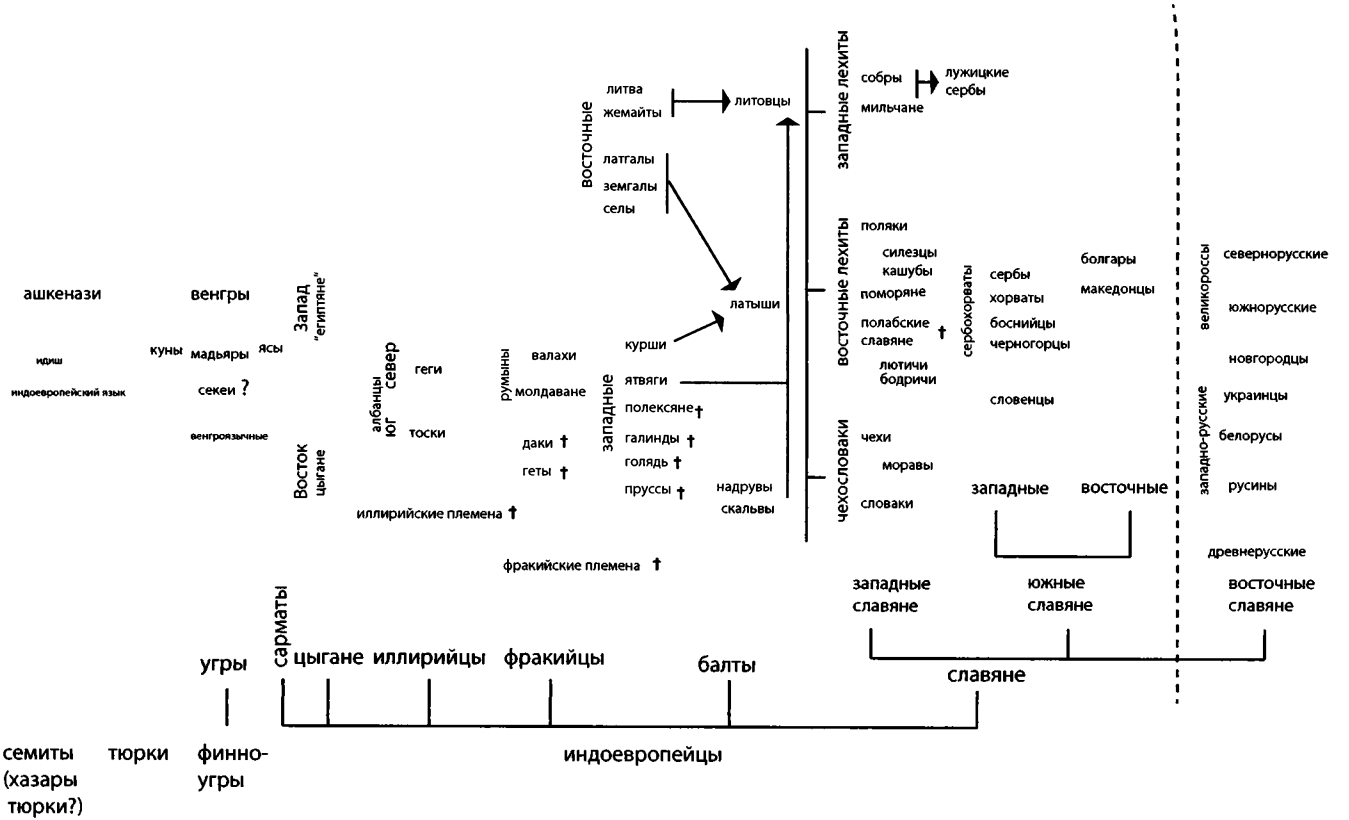
[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин. М.: Академический проект, 2018.

[3] Некоторые авторы видят в секеях прямых потомков гуннов, авар, тюрок, германцев или хазар — каваров, три племени которых стали частью межплеменного союза при переселении первых мадьяр в Трансильванию и Паннонию.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[5] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.



Народы Восточной Европы

финно-угры, а также тюрки) относятся к тому же типу цивилизации, что и индоевропейцы. Таким образом, с этносоциологической точки зрения[1], *народы Восточной Европы входят в индоевропейскую ойкумену* и принадлежат к широкой зоне евразийского материка, где кочевые андрократические народы Турана переходили к оседлости, создавая *смешанный тип культур* — с гомологичной морфологией на всем пространстве от Англии[2], Франции[3], Германии[4], Испании[5] и Италии[6] до Греции[7], Анатолии[8], Ирана[9], Афганистана[10] и Индии[11]. В культуре народов Восточной Европы мы имеем дело с одним из подвидов индоевропейской (туранской) цивилизации, обладающей целым рядом особенностей, общую структуру которых мы и рассмотрим в двух томах «Ноомахии» — настоящем, где в центре внимания будут культуры славянских народов, и следующем, посвященном остальным — неславянским — культурам[12].

Восточная Европа и славяне

Славяне являются одним из главных народов Восточной Европы. Однако историческое и цивилизационное различие заставляет нас проводить черту *внутри* славянского мира. Эта черта отделяет территории России, также населенной преимущественно (восточными) славянами, от славянства Восточной Европы. Эта черта едва заметна в области лингвистики, так как у всех славянских языков общий исток и общее происхождение, и более того, церковно-славянский язык, сохраняющийся в литургическом обращении у болгар, сербов, русских, украинцев и белорусов, является общим и составленным на основании южноболгарского диалекта в IX веке Кириллом (827–869)

---

[1] *Дугин А.Г.* Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.

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

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[5] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

[6] Там же.

[7] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. *Он же.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

[8] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[9] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.

[10] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[11] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.

[12] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

и Мефодием (815—885), признанными в православной церкви святыми («учители словенские)». Тем не менее исторически четкая грань может быть проведена между южными и западными славянами, с одной стороны, относящимися к Восточной Европе, и восточными славянами (предками русских, украинцев и белорусов), с другой, представлявшими собой отдельный северо-восточный полюс православной ойкумены. Позднее в ходе исторических трансформаций геополитической и религиозной карты Восточной Европы цивилизационная граница пролегла между великороссами, оказавшимися под приоритетным влиянием монголов Золотой Орды (алтайская версия туранской кочевой Империи), и западнорусскими областями, интегрированными под балтийским владычеством в католическое пространство Восточной Европы с польской (западнославянской) доминацией. Это сдвинуло внутреннюю границу между западными и восточными славянами к западу, создав еще один внутрислявянский фронтир с двойной идентичностью — отчасти русской (восточнославянской) и православной, а отчасти западнославянской (польской) и католической. К такому смешанному типу относится население Западной Украины (за исключением русинов, у которых преобладает как раз русская — православная — идентичность) и небольшая часть населения Западной Беларуси. В религиозном смысле ярче всего эту идентичность отражает униатство, основанное на сохранении восточного обряда и литургического церковно-славянского языка в сочетании с признанием верховенства Папы Римского и заимствованием многочисленных элементов католической теологии.

С поправкой на этот сегмент восточных славян можно обобщенно представить все славянское пространство состоящим из трех зон:

1) восточнославянской (современные государства Россия, Украина и Беларусь);
2) западнославянской (католические Польша и Словакия, протестантско-католическая Чехия);
3) южнославянские (православные Болгария, Македония, Сербия, Черногория, католические Хорватия, Словения).

Все современные восточнославянские языки (русский, украинский, белорусский и русинский) возникли на основании *древнерусского языка*, преобладавшего в Киевской Руси, первом достоверно зафиксированном в хрониках восточнославянского государства. Отдельной ветвью был, вероятно, древний новгородский язык, распространенный на русском Севере. Украинский и белорусский языки подчас объединяются в западнорусский, а в русском языке выделяют две ветви — южнорусский и северорусский. В лингвистическом смысле территория восточнославянских языков исторически

Территория расселения славян в Восточной Европе

постоянно расширялась, пока не достигла географических границ северо-восточной Евразии, утвердившись в качестве *основного языка современного Турана*. Этот факт имеет огромное символическое значение, так как в нем мы видим *возвращение индоевропейского Dasein'а на свою исконную территорию древней индоевропейской прародины*. Русские, осуществившие под своим началом интеграцию Турана после падения монгольской государственности, вступили во владение древнейшим индоевропейским наследством, полюсом которого являлся центр Великой Степи, приблизительно локализуемый на территориях распространения Синташской культуры[1]. Но этот восточнославянский полюс, охватывающий пространство всей северо-восточной Евразии, мы можем рассматривать как особую — *русско-евразийскую* — цивилизацию, чему посвящен отдельный том «Ноомахии». Поэтому в данном случае мы можем принять традиционную модель районирования евразийского материка и *исключить* из Восточной Европы русских, по крайней мере тех русских (включая украинцев и белорусов), которые отождествляют свою идентичность с туранским полюсом православия, с Москвой и великорусским историалом. Те же из восточных славян, кто осознает свое цивилизационное единство с католичеством и польско-литовским историалом, напротив, могут быть *включены* в Восточную Европу, хотя этнически, лингвистически и психологически они отличаются от русских весьма незначительно.

С учетом таких уточнений мы можем вынести русских (восточных славян) из Восточной Европы, чтобы рассмотреть их отдельно, хотя это разграничение стало по-настоящему очевидно лишь к концу XIV века, а дистрибуция идентичностей и геополитических ролей в ходе соперничества Польско-Литовской Руси с Московией оставалась открытой еще дольше — вплоть до XVII века. В период Киевской Руси, когда восточнославянское единство еще только складывалось, между восточными славянами и Восточной Европой того времени четкой границы провести невозможно, и в этот период Древняя Русь была частью восточноевропейского славянского мира, где строгих границ между этническими и религиозными полюсами еще не существовало. Лишь по мере углубления противоречий между Византией и Римом эти цивилизационные особенности начинают давать о себе знать, и граница между Русью (восточными славянами) и Восточной Европой начинается оформляться исторически. Это следует учитывать при рассмотрении историала восточноевропейских народов. На раннем же этапе все славяне (и западные, и восточные, и южные) были

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

важнейшей силой Восточной Европы, сыгравшей в ее становлении и ее историале ключевую роль.

К западнославянским народам относятся современные поляки, чехи и словаки, а также маленькие группы лужицких сербов. Они представляют собой наследников трех языковых групп западнославянского праязыка — лехитской, лужицкой и чешско-словацкой. Западные славяне, изначально населявшие территории к северу от Карпатских гор, к середине I тысячелетия по Р.Х. заселили огромные территории вплоть до Балтийского моря на севере и нижнего и среднего течения Эльбы на западе. Самой большой зоной распространения стала область лехитских языков, делившихся на две ветви — западнолехитские (к которым относится современный кашубский язык, а также мертвые языки — в частности, полабский и ряд поморских) и восточнолехитские, которые представлены польским. Различные польские племена — мазовшане, силезцы и т. д. — населяли территории современной Польши и Юго-Восточной Германии. Среди других лехитских племенных союзов известны полабские племена бодричей и лютичей, которые жили на южном побережье Балтийского моря — бодричи западнее, лютичи восточнее. Еще восточнее находились кашубы.

В состав полабских славян входили также лужичане. Они жили на крайнем западе славянского пространства. На лужицких языках до настоящего времени говорят небольшие славянские общины в Германии — лужичане или лужицкие сербы. Самоназвание «сербы» может восходить к общему с южнославянским народом сербов, которые пришли на Балканы как раз с территории Белой Сербии, отождествляемой чаще всего с лужицкой землей и областью расселения самых западных из лехитских племен. Но в лингвистическом смысле современные лужицкие сербы относятся к западнославянской (лужицкой), а не южнославянской (как сами сербы) — ветви языков. Германцы, которые постепенно заняли западнославянские области, называли лужичан терминами Sorben («сорбы») и Wenden («венды»).

Чехи и словаки являются потомками третьей группы западнославянских народов, населявших южные области этой зоны — к югу от лехитов. Чехи расселились в Моравии (к западу), словаки — к востоку (Нитрия). Чехи, словаки, лужицкие сербы, а также словенцы в VII веке создали первое славянское государство Само, территория которого включала современные Чехию, Словакию, Австрию и Словению, а также северо-запад Венгрии и юго-восток Германии. Государство просуществовало недолго и распалось вскоре после смерти его основателя — Само (? — 658), который был избран предводителем

славян в их восстании против аварской знати. Государство Само выдержало атаки франков, но позднее было разбито аварами.

На западных славян решающее влияние оказало католичество и его носители — германские племена, которые были проводниками Рима на севере Восточной Европы. Так лехиты, чехи и словаки были обращены в католичество, а позднее под влиянием германской реформации чехи и часть лужичан (а также небольшой процент поляков) перешли в протестантизм. Следует обратить внимание, что на первых этапах протестантской реформы некоторые славяне (прежде всего чехи) увидели в антикатолических тенденциях возможность для утверждения собственной славянской идентичности, отличной от германцев. Более того, у истоков Реформации и даже до ее начала среди славян были распространены религиозные учения (часто созвучные богомилам), в которых критика Ватикана сочеталась со стремлением возрождения особой славянской духовной традиции, подавленной германцами и латинянами. Ярким примером этого являются гуситы. Поэтому протестантизм не просто распространялся от немцев к чехам (и отчасти к полякам, где он, однако, не укоренился), но и у самих его истоков мы можем распознать определенные славянские влияния.

К южнославянским народам относятся восточные — болгары и македонцы, и западные — сербы, хорваты, боснийцы, черногорцы и словенцы. Болгары и македонцы жили на территории Фракии, где до их прихода доминировали фракийские племена, родственные дакам и гетам — предкам современных румын. Болгария и Румыния, а также ряд прилегающих к ним земель образуют пространство Древней Фракии[1], игравшей важную роль в античной геополитике, представляя собой туранский фактор, подвергшийся, однако, существенному матриархальному влиянию — ведь, как мы видели, территории Восточных Балкан были главным центром древнейшей матриархальной культуры. Славяне-болгары заселили южную область Фракии, ассимилировав более древнее — также индоевропейское — население. Славяне стали постепенно важнейшей частью Аварского каганата (где правящим классом были представители алтайских народов), а первое болгарское государство было основано также алтайцами — выходцами из Великой Болгарии (вероятно тюрками, смешанными с индоевропейцами Турана). Постепенно первоначальная тюркоязычная элита (называемая иногда протоболгарами) славянизировалась, и Болгария стала одной из первых славянских политий, игравшей важную самостоятельную роль в геополитике Балкан и Восточной Европы в целом. Болгары приняли от Византии православие, что пре-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

допределило их религиозную — византийскую и поствизантийскую — идентичность. Вместе с тем на болгарскую культуру оказало огромное влияние гетеродоксальное учение богомилов, сложившееся на основании гностических и манихейских представлений у армян Анатолии. В богомильстве нашли свое выражение многие дохристианские представления фракийцев и собственно славян.

Западная ветвь южнославянских народов состоит из племен, говорящих на двух родственных языках — словенском и сербохорватском. Словенцы были потомками южных славян, которые основали в VII веке по Р.Х. первую славянскую политию — государство Само. После распада Само на его территории сложилось славянское политическое образование Карантания, включавшее в себя территории современных Каринтии и Штирии (Австрия) и Словении.

Особая судьба была у сербохорватских народов, по которым прошли линии цивилизационного раскола. Хорваты, чрезвычайно близкие к сербам по языку и культуре, изначально были, вероятно, отдельным славянским народом, пришедшим на территорию современной Хорватии из Прикарпатья (Белая Хорватия). Они были воинственными и агрессивными, как сербы. Возможно, в этногенезе хорватов, как и в этногенезе западноукраинских славян Галиции и Волыни (а также Польши), принимали участие сарматские племена. По одной из гипотез, хорваты были ославяненными сарматами, пришедшими на Балканы из Причерноморских степей[1]. Сильное сарматское влияние мы встретим и у лехитов, и у западных славян в целом.

Одним из первых князей хорватов, правившим территорией Далматии, был Борна, вассал Франкской Империи. Другой его современник, хорватский князь Людевит, был князем Паннонской Хорватии.

Борне наследовал Мислав, а тому Трпимир I (? — 864), основатель хорватской династии Трпимировичей.

Если сербы, как и болгары, приняли православие и стали частью византийского, а позднее поствизантийского мира, то хорваты оказались под преимущественным влиянием католицизма. Так, к этническим особенностям добавились религиозные, что привнесло в сербское культурное пространство внутреннюю оппозицию — в силу языковой близости сербы считали хорватов «сербами, принявшими католицизм», тогда как сами хорваты всячески подчеркивали свою самобытность и свое древнее происхождение.

Первой политией сербов было Сербское княжество, основанное сербским князем Вишеславом (? — 814). Сын Вишеслава Радослав (? — 822) был современником хорватского князя Паннонии Людеви-

[1] *Curta F.* The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500 – 700. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

та. Сербы оставались верными православию на всем протяжении своей истории, и это во многом предопределило их идентичность в сравнении с католиками (в том числе славянами).

Частью сербского народа были черногорцы, сложившиеся как несколько обособленная общность в силу проживания в горной местности. При том что они сохраняли ряд этнических и культурных особенностей, черногорцы так же как и остальные сербы являются носителями строго православной идентичности.

Боснийцы, также говорящие на сербохорватском языке, представляют собой несколько более позднее образование. Первые правители Боснии — баны — появились в X веке. Территория этой политии была попеременно под властью то Византии, то Венгерского королевства. Это предопределило в Боснии наличие как православных, так и католиков. Упорядочивание церковной иерархии в XI веке поставило Боснию под контроль католической Барской архиепископии. В XII веке при бане Кулине (1163 – 1204), сыне бана Борича (1125 – 1167), в Боснии была создана Боснийская церковь, основанная на учении богомилов.

Позднее, когда Балканы оказались под властью Османской Империи, часть боснийцев приняла ислам, что привело к формированию особой славянско-исламской идентичности, и отчасти противопоставило боснийцев, воспринявших ряд турецких культурных черт, остальным сербам, а также католикам-хорватам (которые в Боснии частично были действительно обращенными в католичество сербами). Так в общем сербохорватском поле сложилось три идентичности — православная сербская (включая черногорцев), католическая хорватская и исламская боснийская.

В целом славяне составляют подавляющее большинство населения Восточной Европы — западные славяне преобладают на севере, южные — на Балканах.

Другие народы Восточной Европы (румыны, венгры, балты, албанцы)

Пространство расселения западных и южных славян в Восточной Европе рассекают два народа — румыны и венгры. Румыны занимают область Северной Фракии — вплоть до Бессарабии. Восточных румын принято называть молдаванами, по названию Молдавского княжества. Румыны были частью византийского и поствизантийского пространства, поэтому относятся к культурному пространству православных Балкан наряду с православными славянами — болгарами и сербами. Поскольку восточные славяне также входят в эту зону,

а граница между Россией и Восточной Европой окончательно оформилась довольно поздно, румынский народ можно считать интегральной частью единого православного континуума, простирающегося от Балкан (Сербия, Черногория, Болгария) до территории Киевской Руси, и позднее Московского царства и современной России. Отличительной чертой румын, однако, является романский язык, основанный на римском диалекте с небольшим вкраплением славянских корней, и фракийская доминанта в этногенезе. Предков современных румын византийские хроники называли влахами или вольками, но в строгом смысле слова это название относится к кельтскому племени, вторгшемуся на Балканы в III веке до Р.Х. Позднее вольками германцы стали называть кельтов вообще, а еще позднее все народы, говорящие на латинских языках — валлонцы, уэльсцы и т. д.[1]

Венгры занимают территорию к западу от Румынии, представляющую собой эксклав Великой Степи. Венгерский язык относится к финно-угорским, и предки венгров пришли в Восточную Европу с территории Турана. Как и другие финно-угорские народы, они являются носителями туранской культуры, которую урало-алтайцы унаследовали от воинственной кочевой индоевропейской цивилизации[2]. На территорию Трансильвании первые представители этого народа пришли в конце IX века и сменили предшествующую военно-политическую элиту других выходцев из Турана — авар. Затем они подчинили область Паннонии и Восточной Австрии, покорив своей власти славян, влахов и оставшиеся группы авар.

Венгерский король Иштван I Святой (ок. 975 — 1038) принимает католичество, и этот выбор определяет дальнейшую судьбу венгерского народа и государства. В XII веке венгры устанавливают власть над Хорватией.

Несмотря на то что венгры являются также католиками, как и поляки, между двумя народами Восточной Европы разворачивается соперничество. Венгры больше внимания уделяют южным областям и западным соседям, поляки — северным и восточным. Усиление венгерского полюса католической гегемонии в Восточной Европе развертывается вдоль юго-западного вектора, польского — вдоль северовосточного. Так, венгерская идентичность складывается в диалоге с германцами (с которыми мир и союз преобладает над противостоянием) и балканскими народами (хорватами, румынами), а польская — в диалоге с балтами и восточными славянами и в противостоянии германцам (особенно Тевтонскому ордену). Впрочем, подчас

[1] В старонемецком территории Франции и Италии назывались Welchland. См.: *Kruta V.* Celts: History and Civilization. L.: Hachette Illustrated, 2004.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

венгры и поляки действуют заодно и даже на время объединяются под одной короной.

Балты представляют собой особое культурное явление[1]. Часто их выносят в отдельную балтийскую цивилизацию, не включая в пространство Восточной Европы или сближая со Скандинавскими странами. С одной стороны, в древности балты были тесно связаны со славянским культурным кругом, разделяя общий цивилизационный уклад. Так же как и славяне, балты были преимущественно земледельческим народом, до некоторой степени интегрированным в ранние западноевразийские политии с доминацией туранского (прежде всего сарматского) элемента. Различные балтийские племена тесно переплетались с восточнославянскими и западнославянскими. Балты дольше славян сохраняли верность своим дохристианским представлениям и воспринимали христианство уже после христианизации славян — православие от русских и католичество от поляков.

Литовцы с середины XIII века стали важнейшей геополитической силой, постепенно распространившей свою власть на Западную Русь. В конце XIV века Литва вступила в личную унию с Польшей, что привело ее к интеграции в католический мир. С этого времени литовцы оказались под преимущественным польским влиянием, под которое подпали и восточнославянские народы, ранее интегрированные в Литву. Таким образом, с XIV века польско-литовское пространство можно считать одной из зон Восточной Европы, органически продолжающей польский (то есть восточнолехитский) континуум. Часть западнорусских обществ также оказалась под влиянием этой специфической идентичности.

Другая часть балтов — латыши, а ранее пруссы, жившие к западу от остальных балтийских народов, на территории современной Пруссии — оказалась под властью Тевтонского ордена, который насаждал в этих землях католицизм и германское владычество. При этом жестокость германских рыцарей была столь велика, что их правление в Пруссии привело к полному истреблению народа пруссов, упорно отказывавшегося принимать христианство и одновременно власть германских завоевателей. Территории же Латвии оказались во власти Ливонского ордена, слившегося с Тевтонским. Однако в отличие от пруссов латыши как народ сохранились и не были полностью ассимилированы немцами. Позднее в ходе Реформации магистры Тевтонского ордена приняли протестантизм, что положило начало протестантской Пруссии. Реформация коснулась и Ливонии, где протестантизм укоренился среди латышей и финно-угорского народа

[1] *Гимбутас М.* Балты. Люди янтарного моря. М.: Центрполиграф, 2004.

эстонцев. Под влиянием скандинавских протестантов он распространился и среди родственных эстам финнов.

Таким образом, если литовцы стали частью польско-католического пространства Восточной Европы, то родственные им латыши в силу исторических причин стали частью германо-протестантского пространства, культурно и геополитически относящегося, скорее к Скандинавии и Пруссии, то есть к германскому миру, чем к Восточной Европе.

Отдельный случай представляют собой албанцы, живущие на территории греческого Эпира в западной области Балкан. Происхождение этого народа загадочно, так как о нем практически не сохранилось никаких исторических сведений. Язык, на котором говорят албанцы, принадлежит к индоевропейской семье, а так как до албанцев эти земли населяли иллирийцы — индоевропейский народ, родственный древнейшим обитателям Италии — то можно предположить, что албанцы являются их потомками. Возможно, на их этногенез повлияли также фракийцы. Первой албанской политией, о которой сохранились свидетельства, было княжество Арбанон, которое упоминается в XI веке. В конце XI века им правил король Прогон, сделавший столицей город Круя и основавший династию, просуществовавшую до начала XIII века.

Отдельно следует упомянуть также восточноевропейских евреев и цыган, которые представляют собой этнические меньшинства среди восточноевропейских народов и которые являются носителями самобытных культур. Евреи в большинстве своем исповедуют иудаизм, а цыгане, хотя и приняли христианство, в то же время сохраняют с своей культуре следы древних верований и обычаев, требующих особого изучения.

Если собрать все эти предварительные соображения в единую картину, мы получим мозаичную карту Восточной Европы, где разнородные культурные, этнические, исторические и религиозные зоны накладываются друг на друга в довольно комплексной конфигурации.

В данном томе мы рассмотрим лишь славянские народы и государства Восточной Европы, а всем остальным посвящен отдельный том «Ноомахии»[1]. Но поскольку мы затронем и древнейшие пласты восточноевропейской культуры, предваряющие на несколько тысячелетий приход славян в эти области, то нам придется постоянно сталкиваться с общими для славян и неславян культурными формами, которые и составляют структуру восточноевропейской цивилизации в целом — и как фронтира, и как цельного континуума, обнаружива-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

ющего свою морфологию тем нагляднее, чем глубже мы погружаемся в восточноевропейскую древность и чем ближе оказываемся к балканской цивилизации Великой Матери.

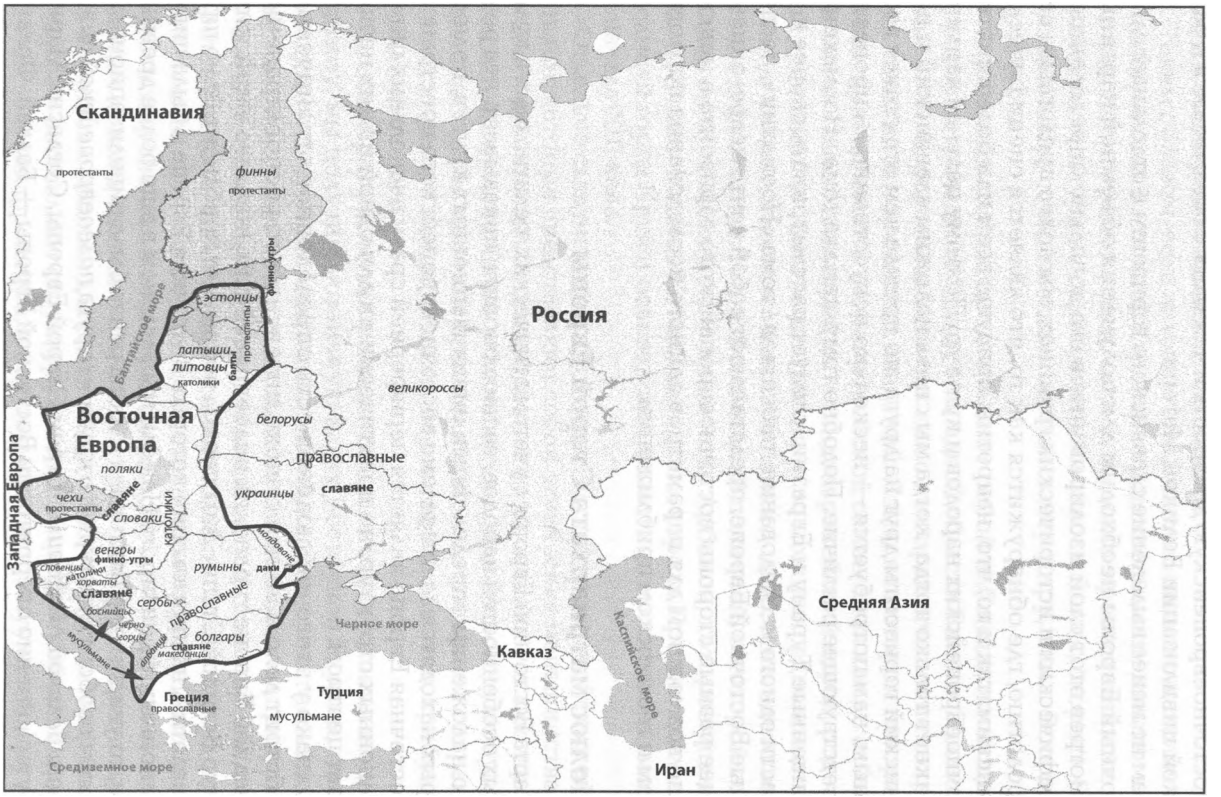
Тем не менее выделение славянского горизонта в отдельный слой Восточный Европы необходим для получения объемной картины. Рассмотрев этот слой изолированно в его довольно определенных географических и исторических границах, мы яснее представим его морфологию, где обнаружится как то, что является специфически славянским, так и то, что, напротив, присуще всем или большинству восточноевропейских народов и культур. Поэтому цельная картина возникнет только тогда, когда мы снова наложим славянский и неславянский горизонты друг на друга, но прежде чем это станет возможным, нам потребуется — несколько искусственно — провести соответствующее различие. Подобно тому, как два тома «Ноомахии», посвященные Турану и Евразии, следует рассматривать скорее как две части одного исследования, также и два тома «Ноомахии», посвященные Восточной Европе, представляют собой нечто целое, описывающее разные стороны восточноевропейского горизонта в максимально возможном для параметров данного исследования ноологическом и геософском приближении.

Полюс матриархата Старой Европы

Карта Восточной Европы с учетом этнических, религиозных и культурных особенностей народов, ее населяющих, показывает, что речь идет о наложении определенных цивилизационных кругов, полюса которых находятся *за пределами* восточноевропейского пространства. Восточная Европа является периферией сразу нескольких цивилизационных структур, но практически ни для одной из них не выступает центром.

Однако у этого наблюдения есть определенное ограничение: так обстоит дело начиная с эпохи интенсивного распространения в Западной Европе туранских индоевропейских (позднее алтайских) культур Великой Степи. Этот период покрывает приблизительно пять тысячелетий, на протяжении которых Восточная Европа и была цивилизационным фронтиром. Но если мы заглянем в еще более древние эпохи, то увидим, что Восточная Европа ранее была цивилизационным полюсом особого культурного круга — круга *палеоевропейской цивилизации Великой Матери*, центром Старой Европы. Согласно Марии Гимбутас[1], именно с территории Восточной Европы — Балкан, Фракии

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы.

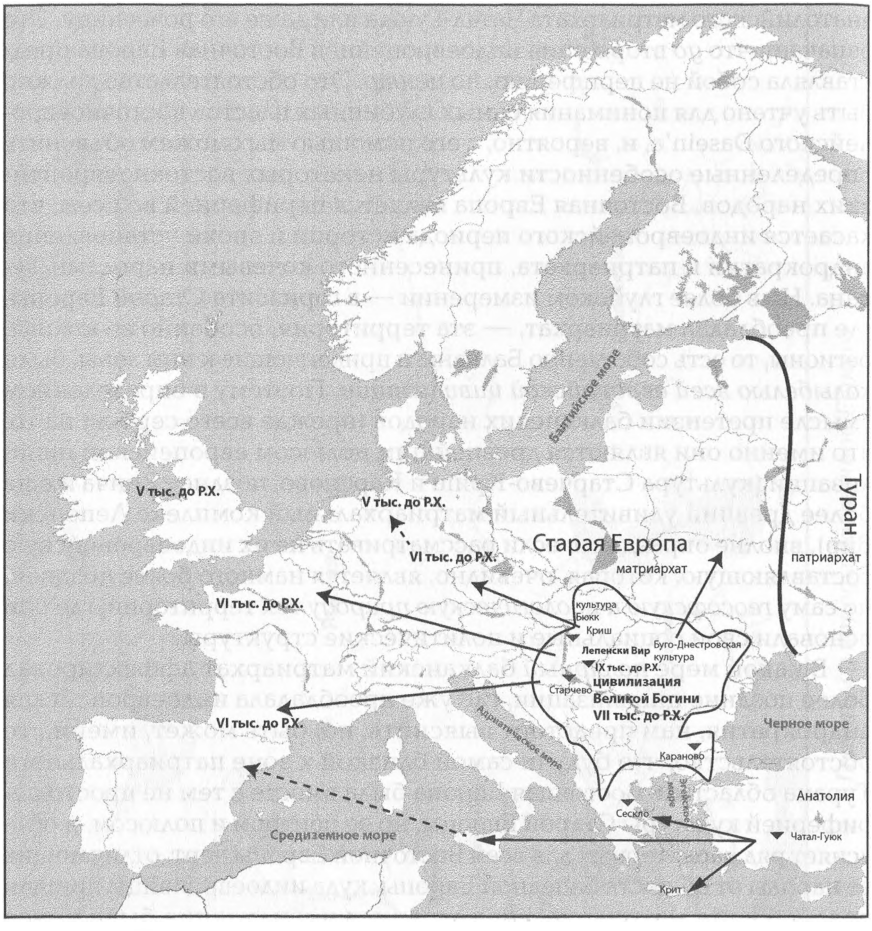


Границы и народы Восточной Европы

и Трансильвании — и начинается распространение в европейском пространстве матриархата, земледелия, утонченной оседлой культуры, представляющей собой первую производную от еще более древнего анатолийского матриархата Чатал-Гуюка или даже его ровесницу. Это означает, что *до* вторжения индоевропейцев Восточная Европа представляла собой не периферию, но *центр*. Это обстоятельство должно быть учтено для понимания самых глубинных пластов восточноевропейского Dasein'а, и, вероятно, с его помощью мы сможем объяснить определенные особенности культуры некоторых восточноевропейских народов. Восточная Европа является периферией во всем, что касается индоевропейского периода истории и эпохи установления андрократии и патриархата, принесенного кочевыми народами Турана. Но в более глубоком измерении — в горизонте Старой Европы, где преобладал матриархат, — эта территория, особенно ее южные регионы, то есть собственно Балканы и прилегающие к ним зоны, были *колыбелью всей европейской цивилизации*. Поэтому в определенном смысле претензии балканских народов (прежде всего сербов) на то, что именно они являются древнейшим полюсом европейской цивилизации (культура Старчево-Криш и Караново, позднее Винча и еще более древний удивительный матриархальный комплекс Лепенски Вир), вполне оправданы, если рассматривать не их индоевропейскую составляющую, которая, очевидно, является намного более поздней, но саму *геософскую и ноологическую природу* тех территорий, где они основали свои социальные и политические структуры.

В какой мере *полярный* балканский матриархат аффектировал более поздние цивилизации, где уже преобладала индоевропейская андрократия, нам предстоит выяснить, но, быть может, именно то обстоятельство, что будучи самой близкой к зоне патриархального Турана областью, Восточная Европа была вместе с тем не просто периферией культуры Старой Европы, но ее центром и полюсом, и объясняет ряд характерных для всей Восточной Европы черт, отличающих ее народы от обществ Западной Европы, куда индоевропейцы пришли позднее и где матриархальная аграрная цивилизация была менее укоренена и представлена в менее концентрированном виде. Иными словами, следует принять за гипотезу, что Восточная Европа играла в индоевропейской цивилизации роль *аналогичную Анатолии* с ее чрезвычайно устойчивой традицией глубинного матриархата (полюс Логоса Кибелы), трансформируя в гинекократическом ключе даже самые яркие и интенсивные ураноцентричные культуры, религии и политические системы[1].

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.



Полюс культуры Великой Матери в Старой Европе

Восточная Европа как периферия Турана, Греции, Рима, Османской Империи, Западной Европы, России

В других ракурсах, кроме горизонта Старой Европы, Восточная Европа выступала как периферия, следовательно, для понимания ее культур следует обратиться к иным, более масштабным цивилизациям, где и находились соответствующие полюса. Поэтому для корректного понимания восточноевропейской идентичности нам придется обращаться к Логосам соседних народов.

Уже с III тысячелетия до Р.Х. Восточная Европа становится *периферией Турана*. Это измерение рассматривается в отдельном томе «Ноомахии» — «Логос Турана»[1]. Там достаточно подробно описывается процесс наложения индоевропейского патриархата и неразрывно связанной с ним трехфункциональной модели организации религии и общества на матриархальные аграрные культуры Старой Европы. В этом смысле Восточная Европа в целом — от Балтики до Балкан — является зоной пересечения кочевого туранского патриархата Великой Степи с оседлым матриархатом, что ведет к появлению строго стратифицированных обществ и интеграции древнего населения Восточной Европы в область третьей функции индоевропейской системы — в социальный сектор крестьянства и религиозный сегмент, сопряженный с хтоническими божествами плодородия, телесности и пантеоном женских божеств. Таким образом, Восточная Европа как периферия Турана, с одной стороны, является восприемницей вертикальных иерархий, представленных индоевропейским (шире, туранским) сословием священных королей, жрецов и воинов, а с другой, включает палеоевропейскую идентичность в область *крестьянского космоса*, социального, мифологического, ритуального и даже психологического, отражающего древнейший пласт восточноевропейского Dasein'а. В этом смысле Восточную Европу можно функционально соотнести с другими областями Евразии, где туранская андрократия накладывается на архаические общества Великой Матери. Здесь рассмотрение народов и культур Восточной Евразии может оказаться чрезвычайно полезным для морфологического сравнения[2].

Второе значение периферии Восточная Европа получает как часть пространства, лежащего *к северу* от основных центров средиземноморской цивилизации — прежде всего Греции и позднее Рима. Народы, населявшие Балканские горы, Иллирию и Фракию, то есть

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

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

области, расположенные к северу от них самих, греки считали «варварами», то есть не обладающими самобытной культурой и социально-политической организацией. Такой взгляд отражал классический этноцентризм. Но вместе с тем в глазах греков это были не просто «варвары», но «варвары, находящиеся под решающим влиянием именно греческой культуры», то есть своего рода «недогреки». И действительно, на самих фракийцев и иллирийцев греческая цивилизация оказала существенное — подчас решающее — влияние. Многие фракийские племена были необратимо эллинизированы, приняли греческие традиции — язык, религию, мифологию, обычаи и т. д. Поэтому в определенном смысле пространство Балкан можно считать *периферией Греции*, а следовательно, эллинской и позднее эллинистической цивилизации. Греческие влияния уходят в глубь тысячелетий, поэтому и многие аспекты восточноевропейских культур останутся непонятными без их соотнесения с греческой парадигмой и, соответственно, с греческим историалом. В этом случае нам необходимо будет обращаться к двум томам «Ноомахии», посвященным эллинскому Логосу, эллинизму и Византии, где мы рассматриваем структуру нологии и геософию Греции[1].

Почти то же самое относится к Риму, который в имперскую эпоху столкнулся с народами, живущими к северу от Италии, так же как и в случае греков причисляемых римлянами к «варварам»[2]. Для римлян народы Восточной Европы ничем принципиально не отличались от народов Европы Западной — кельтов и германцев, и после завоевания включались в состав Империи в качестве провинций, на которые римляне делили вновь завоеванные пространства.

Римским наследием являются политические границы восточноевропейских провинций (Иллирия, Дакия, Мёзия, Фракия и т. д.), повлиявшие на более поздние государства, и романизация некоторых балканских народов — прежде всего влахов (предков современных румын и молдаван), чей язык относится к восточнороманским и берет свое начало с эпохи завоевания римлянами Дакии.

После христианизации Римской Империи греческие и римские элементы оказались неразрывно связанными, и вследствие этого культурное пространство Восточной Европы оказалось включенным в *христианскую ойкумену* — как в религиозном, так и в политическом смысле. Отсюда христианизация народов Восточной Европы, отчасти продолжающая собой эллинизм и опирающаяся на него.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины; *Он же*. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

По мере отдаления Византии от Рима и оформления нарастающих между ними противоречий этот процесс отразился и на народах Восточной Европы: часть из них оказалась под приоритетным влиянием Византии (болгары, сербы, македонцы, черногорцы, восточные славяне, представляющие собой отдельную цивилизацию влахи и молдаване), а часть последовала за Римом, приняв католичество (чехи, венгры, поляки, хорваты, словенцы, словаки, позднее литовцы). Таким образом, Восточная Европа может рассматриваться как пространство, где *периферия православия* (центр в Византии — позднее в России) накладывается на *периферию католичества* (центр в Риме и Германской Империи). Очевидно, что полюса культур в случае обеих ветвей христианства — западного и восточного — находятся *вне* самой Восточной Европы, и для анализа религиозной идентичности восточноевропейских народов необходимо обращаться к центрам христианства — Византии и Риму.

В период Османской Империи южные области Восточной Европы — территория Балкан от Албании и Сербии на востоке и до Болгарии и Румынии на западе (включая некоторые зоны Хорватии и Венгрии) — оказываются либо под властью, либо в вассальной зависимости от турок, что, в свою очередь, влияет на идентичность восточноевропейских народов. В некоторых случаях результатом становится исламизация — боснийцев в Сербии, албанцев и отдельных групп в других балканских странах, а также проникновение турецких и исламских культурных и политических институтов и структур в балканские общества. Теперь Восточная Европа — в южной части — становится *периферией Османской Империи*, а следовательно, ряд семантических элементов восточноевропейских обществ могут быть корректно интерпретированы только через обращение к идентичности османских турок. Это отсылает нас снова к полюсу, который расположен *вне* территории самой Восточной Европы[1].

В эпоху османского господства на Балканах широкое распространение получает система суфийских тарикатов, которые в силу своей догматической гибкости становятся открытыми для местных балканских традиций, религиозных представлений и практик. Так, *балканский суфизм* насыщается элементами христианства, в том числе и гностических ересей (таких как богомильство) и даже дохристианских традиций. Кроме того, широко распространяется в Османской Империи орден Бекташи (янычаров), возводящий свое происхождение к величайшему суфийскому учителю самой первой эпохи османско-

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

го присутствия в Анатолии Хаджи Бекташу Вали (? — 1270)[1]. В состав янычаров набирались юноши только из христианских семей (по крайней мере, не из числа турок), чтобы не допустить в правящую элиту Высокой Порты носителей клановых интересов, связанных с родами и сословиями. Доктрины и ритуалы янычаров, а также близких к ним доктринально и организационно алевитов, совмещали в себе исламский суфизм иранского толка с эсхатологическим шиизмом, а также ряд элементов христианства, гностицизма и экстатических практик, выдающих свое эллинистическое — подчас дионисийское — происхождение. Таким образом, янычары и алевиты также стали носителями балканской идентичности в ее особом суфийском выражении, довольно далеком от экзотерической версии захиритского ислама[2].

В более поздние эпохи в Восточной Европе начинает нарастать влияние Западной Европы. Западноевропейские страны начинают оказывать народам Балкан помощь в их стремлении освободиться от турок, и вместе с этим в балканские общества проникают идеи европейского Просвещения, и в частности, институты масонства, ставшие организационной основой балканского национализма и национально-освободительной борьбы против турок. Параллельно в северных областях Восточной Европы развертывается ожесточенное противостояние между православной Россией и католико-протестантским Западом, что ведет к постепенному росту западноевропейских влияний на эту область. Так, Восточная Европа и на юге через помощь антиосманскому национализму и на севере через влияние католиков и протестантов оказывается *периферией Западной Европы*, где наиболее влиятельными центрами выступают Германия[3], Франция[4] и Англия[5]. Несмотря на то что немецкие политии расположены вплотную к восточноевропейским территориям и подчас включают их (в частности, Венгрия, Чехия, Моравия, Словакия и Словения были в составе Империи Габсбургов), народы и страны Восточной Европы (прежде всего Польша) привлекли внимание и таких держав, как Англия и Франция, стремившихся использовать их в своем геополитическом противостоянии Австрии и Германии, с одной стороны, и России, с другой. Так Восточная Европа в XIX веке постепенно превращается в глазах Англии и Франции, выступающих как авангард модернизации всего

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

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

[5] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

европейского пространства, в «санитарный кордон» и зону повышенного внимания, что приводит к интенсивному распространению здесь тех же институтов модернизации и национализма — прежде всего сети масонских лож, ориентированных на Лондон и Париж.

Раздел Польши в XVIII веке становится результатом геополитической борьбы за северное пространство Восточной Европы: Россия, выступающая как оплот Православия и евразийская Империя, стремится расширить свое влияние к западу (отсюда и аннексия Финляндии и Польши, и помощь, со своей стороны, балканским народам в их борьбе с турками), но западноевропейские державы жестко противостоят ей, стремясь, напротив, установить свой контроль над «санитарным кордоном». В XIX веке на основании более ранних версий (разработанных прежде всего хорватскими мыслителями, а позднее болгарами и чехами) складывается идеологическое оформление русской стратегии в форме панславизма, смысл которой сводится к призыву восточноевропейских народов (прежде всего славян — как южных, так и западных) объединиться под эгидой Российской Империи, самого могущественного государства восточных славян. Таким образом, Восточная Европа мыслится еще и как *периферия России*.

В XX веке аналогичная геополитическая картина складывается по результатам Второй мировой войны, когда страны Восточной Европы оказываются под властью СССР и интегрируются в социалистический лагерь. Теперь они становятся «*советской периферией*» или поясом безопасности, который СССР создает перед лицом «капиталистического лагеря», представленного США[1] и Западной Европой. И снова эта зона превращается в «санитарный кордон».

После краха СССР в 1991 году советское влияние сходит на нет, но культурно и стратегически оно восполняется западноевропейским. На сей раз Восточная Европа становится *периферией либерального мира* и стратегического пространства НАТО.

Если сложить это воедино, то мы видим, что будучи периферией *разных* цивилизаций, культурных кругов и экзистенциальных горизонтов, Восточная Европа тем не менее неизменно остается именно *периферией*, то есть всякий раз — кроме палеоевропейской цивилизации Великой Богини, где она является центром — полюс, оказывающий на народы этого региона решающее влияние, расположен *экстерриториально* и находится за пределами самого этого пространства.

Такая констатация может служить предварительной *геософской формулой*, которую мы будем верифицировать и уточнять в дальней-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.

шем: *Восточная Европа является периферией всего, кроме цивилизации Великой Матери, в отношении которой она является, напротив, центром*. Таким образом, мы имеем дело с полюсом, утратившим это значение уже пять тысячелетий тому назад. И хотя эта хронология указывает на то, что в течение столь длительного времени мы едва ли можем рассчитывать на целостное сохранение структур, ранее предопределявших *центральность* балтийско-балканского пространства, пример удивительной устойчивости матриархальных влияний в Анатолии, способных реинтерпретировать в ключе гинекократической герменевтики устойчивые и метафизически изощренные индоевропейские цивилизации от хеттской до эллинской и фригийской, убеждает нас, что это тем не менее вполне возможно.

Глава 2. Матриархальный полюс Восточной Европы

Кровавые горы Тифона

Восточная Европа включает в себя три зоны, которые мы можем рассматривать по отдельности, несмотря на то что они представляют собой этнокультурный континуум, внутренние границы которого весьма условны. Тем не менее мы можем выделить отдельно:

- балканский регион (юг), включающий в себя Албанию и Далмацию на западе, Сербию и Хорватию в центре и Болгарию (Фракия) и Румыния (Дакия и Мёзия) на востоке;
- центральный регион, к которому относятся Чехия, Моравия, Словакия и Венгрия;
- балтийский регион (север), включающий в себя Прибалтику и Польшу и соответствующий территории Польско-Литовского королевства.

Все три пространства объединены весомым присутствием славян — южных (Балканы) и западных (Балтика и центральные области), но мы встречаем и неславянские народы — албанцев и румын на юге, венгров — в центральных областях, литовцев и латышей в Прибалтике.

С точки зрения Старой Европы все эти зоны были ее частью, но функции главного полюса выполнял *регион Балкан*, где и обнаруживаются пласты культур, определявших саму парадигму древнейшей восточноевропейской и, шире, палеоевропейской цивилизации. Поэтому начать рассмотрение геософии Восточной Европы логично с Балкан.

Само название «Балканы» восходит к османскому «balkan», означающему «горная гряда». Это турецкое слово, в свою очередь, может иметь иранское происхождение — от balā-khāna, «высокий дом» или от bālk, «болото», что указывает на болотистую почву балканских лесов, покрывающих горные склоны.

Греки называли страну, лежащую к северу и северо-востоку от Греции, «Фракией», а сами балканские горы — «горами Гема» (Αἷμος). Балканский полуостров греки называли «Гемским полу-

островом» (Χερσόνησος τοῦ Αἵμου). Согласно греческому мифу, Гем был фракийским царем и мужем Родопы (Ῥοδόπη), которая была вместе с тем его сестрой. Миф говорит, что Гем и Родопа возгордились и стали называть себя «Зевсом» и «Герой». В ответ на это ревнивые боги превратили царя Гема и царицу Родопу в горные хребты.

Вместе с тем другой миф связывает Гемские горы с поединком Зевса с Тифоном. Зевс, сражаясь с хтоническим чудовищем[1] Тифоном (Τυφῶν), загнал его во Фракию, где Тифон начал бросать в Зевса горы и скалы. Но Зевс отражал их божественными молниями, и горы падали на самого Тифона. Тем самым Зевс нанес Тифону неизлечимую рану, а сам Тифон истек кровью. Миф поясняет, что Гемские горы названы так в честь этого события, сближая слово Αἷμος с αἷμα, то есть кровь. В этом случае Балканы названы «Кровавыми горами», причем кровь, о которой идет речь, есть кровь (ихор — ἰχώρ) хтонического змеевидного чудовища-богоборца.

С точки зрения сакральной географии, чрезвычайно важно, что Балканы (Фракия) выступают в этом мифе как *место поединка Зевса с Тифоном*. В греческой традиции этот же сюжет локализуется и в другой области — в Сирии, недалеко от древнейшего западносемитского культурного и религиозного центра Угарит[2]. Речь идет о горе Касий (Κάσιος), считавшейся священной у хеттов и семитов. Хетты называли эту гору Хаззи, откуда, вероятно, и греческое Касий. При этом сами хетты восприняли эту традицию от хурритов, которые были дохеттским народом Анатолии, сохранившим целый ряд культурных элементов преобладавшей там цивилизации Великой Матери. Хетты считали Хаззу (Касий) горой бога Грозы Тешуба. Семитам гора Касий была известна как Цафон, Сапан или Сапану (от слова «север»). Она также считалась священной. На ее вершине находилась столица богов и трон высшего из них — Старого Бога Илу. С горой Цафон связан миф о восстании Ва'ала, который сверг Бога Отца (Илу) с помощью своей сестры-жены Анат и занял его место[3]. Бог Грозы не был носителем хтонических титанических черт у хеттов, но явно наделен ими у семитов, и мы можем предположить, что так же дело обстояло и у хурритов.

---

[1] Тифон изображается стоглавым существом с человеческим торсом и змеиными конечностями. *Ogden D.* Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds. Oxford: Oxford University Press, 2013.

[2] Последняя часть поединка проходила на Сицилии, где Зевс окончательно победил противника, сбросив в Тартар. Выбросы вулкана Этны являются следами гнева Тифона, заваленного этой горой.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Ураноцентричные греки истолковали этот ближневосточный миф в богоборческом ключе, приравняв Ва'ала к хтоническому чудовищу Тифону, сыну Тартара и Геи, и встав однозначно на сторону светлого Бога Отца — Зевса[1]. Однако двусмысленность сохраняется в истории про битву Тифона с Зевсом и у греков, где описывается эпизод временной *победы* Тифона над Зевсом, которому Тифон подрезал сухожилия на руках и ногах и которого бросил в пещере Корикос.

Показательно, что гора Цафон или гора Ва'ала означает «север», а Балканы, «Гемские горы», отмечают собой *северную* границу эллинского горизонта, за пределом которой начинается Фракия — другая территория, другой горизонт. Еще один эпизод битвы разыгрывается на Кавказе, что является северной границей для двух других горизонтов — анатолийского и иранского.

Поединок Зевса с Тифоном описывает фундаментальный эпизод парадигмальной битвы небесных и хтонических сил за власть во Вселенной, то есть центральный элемент Ноомахии, сражение Логоса Аполлона с Логосом Кибелы. Тифон иногда интерпретируется как партеногенетическое порождение Геры, которая была возмущена рождением Афины из головы Зевса. В ответ на это она ударила по земле рукой и зачала Тифона, единственного существа, способного свергнуть Зевса с Небес[2]. В другой версии Тифон называется «предводителем гигантов» в эпоху гигантомахии.

В Библии у пророка Исайи (гл. 14) проклятие Ассирии содержит в себе обращение к древнесемитскому образу Хиллель Бен-Шахар — הֵילֵל בֶּן־שָׁחַר, «Сияющий Сын Зари», который напрямую связывается с горой Цафон (זָפוֹן)[3].

---

[1] *Watkins C.* How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics. Oxford: Oxford University Press, 1995.

[2] В другой версии, известной через традицию орфиков, Гея, будучи опечаленной тем, что Зевс истребил титанов, решила отомстить и оклеветала Зевса в глазах Геры. Тогда Гера отправилась к Крону, вождю титанов, низвергнутых Зевсом, и тот дал ей два яйца, смазанных его собственным семенем, которые велел закопать, чтобы из них появилось существо необычайной силы, способное победить Зевса и захватить власть над миром. Рождение из яйца (и/или от семени титана) является типичной символической деталью матриархальной мифологии. В преданиях восточноевропейских народов можно встретить отголоски этого мифа в сюжетах об искусственном выращивании хтонического духа — лидерца у венгров, каукаса и айтварса у литовцев, спиридуша у румын и т. д. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[3] *Page Hugh R.* The Myth of Cosmic Rebellion: A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature. Leiden: Brill, 1996; *Shipp R.M.* Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14: 4b-21. Leiden: Brill, 2003.

12. Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы.	12. Quomodo cecidisti de cælo, Lucifer, qui mane oriebaris? corruisti in terram, qui vulnerabas gentes?	12.πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος ὁ πρωὶ ἀνατέλλων συνετρίβη εἰς τὴν γῆν ὁ ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη
13. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера;	13. Qui dicebas in corde tuo: In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum; sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis;	13. σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν ἄστρων τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου καθιῶ ἐν ὄρει ὑψηλῷ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν
14. взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему»[1].	14. ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo?	14.ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ

Если соединить эти фрагменты воедино, мы видим, что речь идет о парадигмальном сюжете, отражающем ожесточенное столкновение древнего средиземноморского матриархата с патриархатом, поскольку и в Анатолии, куда часто помещаются действия битвы Зевса с Тифоном, и в Сирии, и в Сицилии (населенной «людьми моря») и на Балканах находятся центры цивилизации Великой Матери и, соответственно, хтонического титанизма[2]. Индоевропейские андрократические общества столкнулись с этой гинекократической цивилизацией, и наиболее напряженной борьба была, скорее всего, в тех центрах, где находились древнейшие центры матриархального культа. Балканы как «кровавые горы» раненного Тифона в таком случае также могут выступать знаком того, что в этой области и находились древние очаги матриархата, а в условиях гор и относительной удаленности от центров эллинской цивилизации элементы этой традиции могли сохраниться в относительной целостности вплоть до поздних времен. С этим можно связать и определенные гинекократические особенности фракийской цивилизации[3], а также локализацию появления культа Диониса и Орфея, считавшихся у греков выходцами из «Гемских гор». Дионис как гештальт появляется на пересечении Логоса Аполлона (кочевые андрократические культуры) и Логоса Кибелы (аграрная матриархальная цивилизация), но именно такой

[1] Исайя. Гл. 14. 12 – 14.

[2] Показательно, что «гору Люцифера», о которой речь идет у Исайи, иногда отождествляют с Карпатами и более точно с горным хребтом рядом с первой столицей Валахии Куртя де Арджеш. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

зоной с III тысячелетия до Р.Х. и была Восточная Европа. Во всех областях, связанных с географией битвы Зевса с Тифоном, мы встречаем области цивилизационного конфликта культуры Отца и культуры Матери, при том, что Великая Мать посылает на битву с Отцом своего партеногенетически зачатого[1] хтонического Сына, Титана, Дракона, Змея.

Символическая связь Балкан с Тифоном и его кровью может служить подтверждением геософской идентичности балканского горизонта как древнейшего полюса культуры Великой Матери.

Лепенски Вир: города кроманьонцев

Самым древним памятником цивилизации балканского региона можно считать открытые в 60-х годах XX века сербским археологом Драгославом Срейовичем (1931 — 1996) останки мезолитического поселения в районе сербского местечка Лепенски Вир на берегу Дуная[2]. Древнейшие слои открытого памятника датируются IX тысячелетием до Р.Х., что делает его не только ровесником древнейших памятников Анатолии — таких как Чатал-Гуюк и Хаджилар, но возможно и предшествующим им. Окончательное определение хронологических пластов Лепенски Вир является по сей день предметом горячих споров, но все согласны в одном: эта культура на целые тысячелетия предшествует культуре Старчево-Криш, ранее считавшейся самой древней в Восточной Европе. Это обстоятельство заставляет пересмотреть идею Гимбутас о том, что матриархат проникает на Балканы из Анатолии, хотя отсутствие преемственности между цивилизацией Лепенски Вир и культурой Старчево, которая, в свою очередь, вероятно, связана с культурой Сескло и Чатал-Гуюка, позволяет принять модель Гимбутас, но в то же время зафиксировать Лепенски Вир как самостоятельный и оригинальный палеоевропейский цивилизационный полюс, не сводимый к анатолийскому. Значение этого полюса настолько велико, что многие историки отказывались верить в датировки археологов, предполагая какую-то ошибку[3]. Лепенски Вир меняет представление о культуре мезолита в Европе, которая считалась представленной исключительно небольшими подвижными общинами охотников и собирателей, живших в пещерах или в естественных укрытиях. Кроме того, историки полагали, что

[1] Рождение Геей Тифона от Тартара относится к этому же циклу гипохтонических зачатий.

[2] *Srejović D.* Europe's first monumental sculpture: new discoveries at Lepenski Vir. L.: Thames and Hudson, 1972.

[3] *Ристић П.* Истина Лепенског Вира. Београд: Пешић и синови, 2011.

кроманьонцы в тот период населяли атлантическое побережье Испании, а в глубине европейского континента появились гораздо позднее. Лепенски Вир опровергал эти представления, показывая, что на территории Восточной Европы на берегу Дуная (современный национальный парк Джердап) на границе современных Сербии и Румынии в IX тысячелетии до Р.Х. существовала развитая городская культура, включающая в себя:

1) обширные и тщательно спланированные поселения с четко выраженной геометрической планировкой;
2) строительство однотипных угловатых трапециедальных жилищ, обращенных открытой частью к реке — с ровными полами, заделанными красной глиной, с символической организацией внутреннего пространства — с очагом, жертвенником и захоронениями предков;
3) изготовление самых крупных для той эпохи в масштабе всех известных исторических памятников сакральных каменных статуй (до 60 см в высоту), представляющих изысканные изображения женских божеств с рыбьими чертами;
4) социальную организацию, необходимую для строительства и поддержания порядка в обществах такого рода.

Все признаки культуры Лепенски Вир указывали на доминирование культа Великой Богини, связанной с символизмом рыбы, змеи и птицы, что является отличительными признаками гештальта Кибелы.

Лепенски Вир может считаться древнейшим центром Старой Европы, где распространение матриархата шло с территории Балкан, что совпадает с гипотезой Гимбутас, но отодвигает даты намного глубже в архаику и исходит из того, что эта матриархальная культура была полностью автохтонной для местного кроманьонского населения, а носители средиземноморского грациального фенотипа из Греции и Анатолии были лишь следующей волной, а не источником цивилизации Великой Богини. В этом случае центральность Восточной Европы для цивилизации Кибелы еще более подтверждается, причем вопрос, откуда пришли носители культуры Лепенски Вир, остается без ответа — в настоящее время именно этот исторический памятник является самым древним в Европе свидетельством развитой городской оседлой культуры, причем его аналоги в других областях Средиземноморья — включая даже древнейшие центры Анатолии — либо не могут быть признаны более ранними, либо не имеют с ней генетической связи, даже если и относятся к этому же типу.

Таким образом, Лепенски Вир, культуру речных водоворотов и сакральных гештальтов человека-рыбы (а также человека-птицы), можно считать истоком Старой Европы, ее фундаментальным *полюсом*.

Первый период восточноевропейского матриархата: Старчево–Караново

Мария Гимбутас, описывая древнейшие этапы проникновения на Балканы матриархальной культуры из Анатолии через Северную Грецию (культура Сескло), прослеживает ее фазы и основные центры, хотя и без учета Лепенски Вир. Она упоминает об этом поселении, но считает его стоянкой охотников и собирателей, не допуская самой возможности существования у кроманьонцев городской культуры. Тем не менее с добавлением необъяснимого явления Лепенски Вир остальная реконструкция Гимбутас представляется вполне логичной и обоснованной.

Первые поселения носителей матриархально-земледельческой культуры, по Гимбутас, возникают на Балканах — в Центральной Македонии — в последние века VII тысячелетия до Р.Х. Они приходят с юга — из Анатолии и Северной Греции (Сескло). Одним из первых слоев культуры Старчево-Криш являются поселения, относящиеся к слою Анза I[1]. Гимбутас пишет:

> Хотя иммигранты и принесли с собой хозяйственный уклад, практически идентичный тому, который существовал в неолитической Греции, его необходимо было приспособить к лесной, умеренно-влажной климатической зоне, где основными способами добывания пищи были охота и рыболовство. Большое количество гарпунов из оленьего рога, глиняных грузил для сетей, рыбьих костей и толстый слой речных раковин, которые находят в этих поселениях, сравнимы с высоким процентом обнаруживаемых там же костей диких животных — оленей, косуль, туров, кабанов, медведей, рысей, лис, барсуков и разных птиц.
>
> Основными видами одомашненных животных по-прежнему оставались козы и овцы, хотя, как показало изучение нескольких поселений в Южной Венгрии, здешние жители делали попытки разводить и крупный рогатый скот[2].

Однако если снова вспомнить Лепенски Вир, то описанные Гимбутас трансформации средиземноморской культуры приобретают совершенно иное значение: речь идет не о спонтанной адаптации аграрного типа общества, сложившегося в Северной Греции, к новым условиям, но о влиянии еще одной культурной формы на автохтонную и еще более древнюю культуру, где рыбная ловля (символизм бога-

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 35.

[2] Там же.

рыбы) и охота были частью особой цивилизации, имевшей не только оседло-аграрные, но даже городские центры. Таким образом, смешение с кроманьонцами, упоминаемое Гимбутас, было не просто остановкой аграрной экспансии, но *содержательным диалогом двух матриархальных культур* — средиземноморской, представленной грациальным типом, и загадочной городской матриархальной культуры Великой Матери-Рыбы, представленной кроманьонцами Лепенски Вир.

В то же время (конец VII тысячелетия до Р.Х.), как и культура Старчево-Криш, к востоку от нее на территории Болгарии складывается аналогичная, но при этом самобытная культура Караново. Она также имеет все признаки матриархата. Гимбутас пишет о ней:

> По видам и стилю статуэтки из поселений культуры Караново обнаруживают типологическое сходство с изделиями культур Сескло и Старчево. Хорошо представлены терракотовые изображения Богини-птицы с клювообразным носом и выступающими яйцевидными ягодицами; беременные богини, держащие одну руку на животе; столбообразные обнаженные фигуры (бабы) с огромным лобковым треугольником и зооморфные статуэтки. Обнаженные женские фигурки часто вырезаны из белого мрамора, что свидетельствует о наличии у здешнего населения торговых связей с Эгейскими островами. Изображения женских божеств были преобладающими на столь обширной географической территории, что это должно указывать на существование сложной и последовательной системы религиозного поклонения многоликой богине[1].

Наследницей культуры Старчево является культура линейно-ленточной керамики, которая в VI тысячелетии до Р.Х. начинает распространяться в Центральной Европе и постепенно достигает территории Франции. Носителями культуры линейно-ленточной керамики были представители средиземноморского грациального фенотипа, что полностью укладывается в теорию происхождения земледельческой цивилизации Старой Европы из Анатолии. Но фактор Лепенски Вир снова вносит свои коррективы. Хотя на территории Центральной и Западной Европы мы не встречаем больше аналогичных речных поселений городского типа с кроманьонцами как преобладающим населением, мы не можем заведомо отрицать возможности существования аналогичных центров и в других местах, что объяснило бы секвенцию палеоевропейских культурных форм не только адаптаци-

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 42 – 46.

ей к новым условиям, но и перекрестными влияниями. Однако это является чисто теоретическим предположением, не имеющим в настоящее время достоверных археологических подтверждений.

Гимбутас обращает внимание на три временных периода, выделяемых в ходе распространения культуры линейно-ленточной керамики

> По своим типологическим характеристикам культура линейно-ленточной керамики делится на три основных периода: ранний — вторая половина VI тысячелетия до Р.Х. — с орнаментом из спиралей, меандров и шевронов; средний — конец VI — начало V тысячелетия до Р.Х. — появляется «нотная» роспись; поздний, с середины V тысячелетия до Р.Х., ассоциирующийся с накольчатым орнаментом.
>
> Максимальное распространение культура линейно-ленточной керамики получила на среднем этапе развития. Если говорить о восточных областях, то поселения средней фазы имелись к северу от Карпатских гор, в долинах Днестра, Сирета, Прута и Буга (Северовосточная Румыния) и даже в районе Нижнего Дуная. Осевшие в этих областях носители культуры линейно-ленточной керамики оказали существенное влияние на дальнейшее развитие Румынии и Западной Украины, где, по всей видимости, она слилась с Буго-Днестровской культурой. В Молдавии и на Западной Украине культура линейно-ленточной керамики легла в основу Кукутенской (Трипольской) культуры.[1]

Таким образом, культура линейно-ленточной керамики уже вплотную подходит к тому периоду в истории Восточной Европы, когда произошли первые контакты с патриархальными обществами Турана. К этому же типу относится культура Бюкк (Венгрия), самым древним слоем которой является Сатмар и Буго-Днестровская культура.

Второй период восточноевропейского матриархата

На следующем этапе в истории Восточной Европы складываются те культуры, с которыми столкнутся первые волны индоевропейцев. Гимбутас перечисляет их.

1) Данило-Хварская культура (побережье Адриатики);
2) Бутмир (Босния);
3) Винча (Центральные Балканы);
4) Тиса (бассейн реки Тиса);

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 52–53.

5) Лендель (Среднедунайский бассейн и север Центральной Европы);
6) Боян (Нижнедунайский бассейн);
7) Хаманджия (Черноморское побережье);
8) Караново (Фракия и Восточная Македония);
9) Петрешти (Трансильвания);
10) Кукутени или Триполье (Молдавия и Западная Украина);
11) Днепро-Донецкая (Украина)[1].

Данило-Хварская культура, открытая на территории Далмации, отличалась сочетанием земледелия с мореплаванием, что позволяло развивать торговлю с другим берегом Адриатики и осваивать многочисленные острова, которые также входили в зону ее влияния. Здесь развивалась зигзагообразная керамика, затронувшая стилистически также соседние культуры — Бутмир и Лендель.

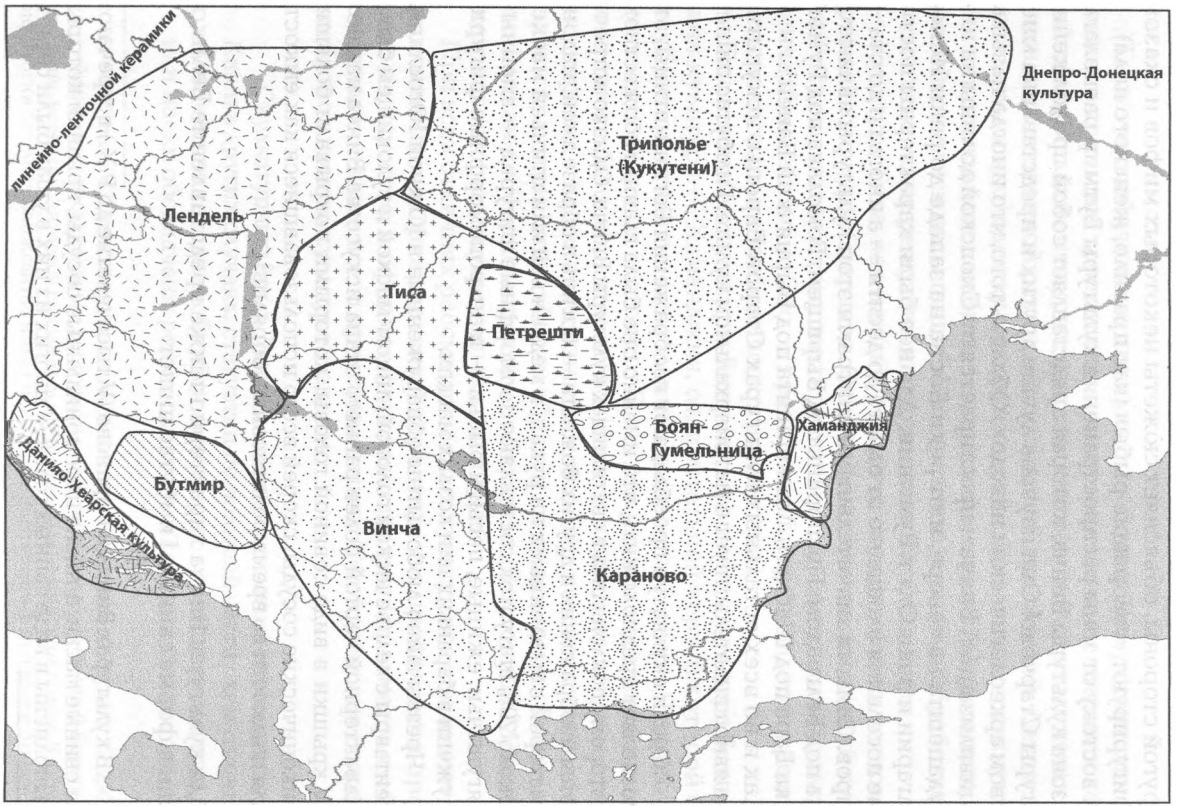
В культуре Бутмир сложилась традиция украшения керамических сосудов спиралями, что повлияло на художественный стиль многих народов Старой Европы, став своего рода отличительным признаком изысканной и утонченной цивилизации Великой Богини. Поселения культуры Бутмир располагались вдоль рек и часто сохранялись на одном и том же месте на протяжении целого тысячелетия. Эта же черта присуща городам и селениям культур Винча и Тиса. Основным занятием было земледелие. Архитектура культуры Бутмир наследовала древние традиции культуры Старчево — прямоугольные дома с деревянными стенами, обмазанными глиной. Полы также были глиняными.

О религии Данило-Хварской культуры, а также культуры Бутмир почти никаких сведений не осталось. Однако терракотовые статуэтки, обнаруженные в нескольких святилищах, представляют собой преимущественно женские изображения часто без рта и ушей и с птичьими клювами. Отсутствие рта у женских статуэток отличает те пласты матриархальной культуры, которую Гимбутас связывает с Анатолией. С этим контрастируют изображения более древней — возможно примордиальной — культуры Лепенски Вир, где рот у богинь присутствует, но при этом стилизован под рот рыбы.

Рот и уши (а также глаза) у многих народов считались теми отверстиями, через которые входит (и выходит) дух жизни. Различные операции с искусственным закрытием этих отверстий в ритуале погребения или в практиках обращения с теми покойниками, кого подозревали в колдовстве или вампиризме[2], отражают архаичные представления об опасности оживления в некоторых случаях тела втор-

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 64.

[2] Прокалывание ушей и глазниц «вампиров» железными стержнями (у цыган), помещение на глаза железных или медных монет и т. д.



Матриархальные культуры Восточной Европы. Вторая фаза (V тыс. до Р.Х.)

гшимися духами. Наличие у фигур Лепенски Вир рыбьего рта, с одной стороны, подчеркивает немоту богини (рот рыбы не издает звуков), а с другой стороны, объясняет сюжеты некоторых мифов и сказок, где фигурируют «говорящие рыбы» (как правило, женского пола).

К востоку от зоны распространения культуры Бутмир располагается зона культуры Винча, которая представляет собой продолжение культуры Старчево. Она изучена лучше других и представлена множеством археологических находок. Область того, что иногда называют «цивилизацией Винча», простирается от Скопской долины на юге до Будапешта на севере, и от реки Босна на западе до реки Искер в Болгарии и реки Олт в Румынии. Для нее были характерны постоянные поселения площадью от одного до десяти — а иногда и до ста — гектаров. Самыми значительными центрами этой культуры являются Винча под Белградом, Потпорань под Вырщцем, Гомолава под Румой, Бенска Бара под Шабцем, Ладжаришта под Вырнячкой Баней[1].

Как и во всех остальных культурах Старой Европы, искусство Винча явно свидетельствует о матриархальном культе. Гимбутас пишет:

> Среди скульптур преобладают изображения Богини-птицы; это позволяет предположить, что именно она была главным божеством, которому поклонялись в святилищах культуры Винча. Однако встречаются изображения и других божеств — богинь в образе змеи, мадонн (матерей с младенцами на руках, в медвежьей или птичьей маске). Около 20% статуэток составляют зооморфные фигурки — змеиные, лягушачьи, ежиные, песьи и рыбьи — и антропоморфные фигурки мужчин в бараньих или козьих масках.
>
> Чрезвычайно любопытны обнаруженные в Южной Югославии кентавры с человеческой головой, лицом-маской и туловищем быка. Характерной чертой более раннего этапа искусства Винча являются крышки в виде совиной головы, которыми покрывали большие биконические сосуды, скорей всего использовавшиеся как емкости для жидкости во время религиозных обрядов[2].

Для культуры Винча характерно также представление Великой Богини в форме свиньи. Гимбутас пишет:

> В культурах Винча и Караново (V тысячелетие до Р.Х.) встречаются свиные маски, а также церемониальные сосуды, крышки которых выполнены в виде свиных голов. У многих из них в ушах были серьги.

[1] *Tasić N., Srejović D., Stojanović B.* Винча: Центар неолитске културе у Подунављу. Београд: Центар за археолошка истраживања Филозофског факултета, 1990.

[2] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 79 – 80.

> Церемониальные сосуды, свиные головы с антропоморфными чертами указывают на то, что мощь Матери-земли воплощается именно в свинье[1].

Технический уровень цивилизации Винча был удивительно высоким: с помощью тростника и песка ремесленники сверлили камни, добывали малахит и азурит, выплавляли медь в глиняных печах и занимались возгонкой ртути для получения красителей. Летом люди носили льняную[2] одежду, которую зимой сменяли на шерстяную. Для сна использовались набитые коноплей матрасы. С помощью соли заготавливали запасы пищи[3]. Была развита торговля, обработка зерна, изготовление режущих инструментов из обсидиана.

Культура Тиса, как и культура Винча, складывается на основании древней культуры Старчево. Основное население поселений культуры Тиса относится к тому же типу, что и в случае соседних культур — Винча, Лендель и т. д. Это — представители грациального средиземноморского долихокефалического фенотипа.

Под влиянием культуры Винча складывается культура Боян. Еще одна культура — Хаманджия, отличительной чертой которой были углубленные жилища, возникла на западном побережье Черного моря в устье реки Прут, к востоку от Боян. Для ранних поселений культуры Боян также были характерны жилища-землянки, но позднее произошел переход к надземным жилищам, что более соответствовало стандартам культуры Винча. Таким образом, от цивилизации Винча в центре Балкан до Черноморского побережья (Восточной Мёзии) мы видим своего рода культурный континуум.

При всех отличиях рассматриваемых культур все они имеют ярко выраженный матриархальный характер, что проявляется прежде всего в искусстве, в оформлении хозяйственных предметов и объектов культа — чаще всего представляющих собой женские божества. Гимбутас пишет о культуре Лендель:

> Скульптурный стиль Лендель имеет ряд отличий от соседних групп. Как и в других случаях, статуэтки по большей части схематичны: биконические головки, обрубки вместо рук, огромные ягодицы. Лица или маски обозначены редко, однако у некоторых бывают намечены

---

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 250.

[2] Лен является сакральным растением у многих народов Восточной Европы. При этом чаще всего он считается связанным исключительно с женским полом. В литовской мифологии бог льна Вайжгантас имеет некоторые характерные признаки Диониса (или его хтонического двойника Адониса) — раздираемого, мучимого и воскресающего бога.

[3] *Јанковић Ђ.* Српске громиле, Београд: Свесловенски савез; НИП Књижевна реч, 1998.

глаза, брови, заостренные носы, иногда даже прически и бусы. Характерной особенностью этого стиля являются стоящие фигурки, у которых центр тяжести приходится на нижнюю часть тела, в то время как верхняя редуцирована и практически безгруда. Встречаются и женские статуэтки, сидящие на скамеечках.

Помимо обычных разновидностей статуэток, которые производились в больших количествах, иногда можно найти настоящие произведения искусства, поражающие изобретательностью форм. Таковы сосуды на подставке в виде человеческой ноги или опять-таки одноногая модель святилища с птичьей головой на кровле. (...)

Поразительные сосуды были обнаружены в раннем поселении культуры Лендель Ше неподалеку от Сомбатхея (Западная Венгрия). Один из них имеет вид женщины, которая держит над головой кувшин. Еще одна находка из тех мест — скульптурное изображение богини с удлиненным торсом и хорошо развитой грудью, известное как Владычица Ше. К списку удивительных творений культуры Лендель добавим ритуальные сосуды в виде медведей из поселения Абрахам (Западная Словакия), лампы с двурогими звериными головами, сосуды с широким отверстием и круглыми или рогообразными выступами[1].

Точно такие же матриархальные изображения преобладают и в культуре Караново-Гумельница, покрывавшей в течение V тысячелетия до Р.Х. всю территорию Болгарии и Южной Румынии. Гимбутас пишет:

В вышедших за последние полвека книгах по истории искусства можно найти некоторые образчики скульптуры Караново-Гумельница. Среди них восседающая на троне Владычица Пазарджика, чьи грушевидные ягодицы украшены ромбическим узором, а вульва отмечена двойной спиралью. У нее крупная голова, лицо закрыто маской, а руки сложены на груди. Другая «звезда», получившая известность более пятидесяти лет назад, занимает почетное место в коллекции Городского музея Бухареста. Это антропоморфный сосуд из Видры (Бухарест) в виде богини со сложенными на животе руками: он имеет 42 см в высоту и расписан концентрическими кругами и ромбами. В Гумельнице (Южная Румыния) были найдены весьма примечательные скульптурные изображения женщин с масками смерти на лицах, которые держат над головами сосуды: по-видимому, это часть какого-то религиозного ритуала[2].

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 93.
[2] Там же. С. 109–110.

Вершиной всей восточноевропейской цивилизации неолита считается культура Триполье (как ее называют в российской археологии) или Кукутени (как она известна в Румынии и на Западе). Самый ранний пласт этой культуры датируется первыми веками V тысячелетия. Она просуществовала приблизительно с 4800 до 3500 годов до Р.Х. Цивилизация Триполья характерна тем, что в ней постепенно возрастает масштаб поселений, который у остальных восточноевропейских культур редко превышал 60 домов. Также дело обстояло и на первых этапах Трипольской культуры, но по каким-то необъяснимым причинам это число начало расти, и в поздний период города Триполья — в частности, расположенные в Западной Украине, — насчитывали более двух тысяч домов, что представляло собой поселения, многократно превосходящие все остальные поселки и города Старой Европы. Некоторые горда Триполья занимали площадь больше 400 гектаров. Дома располагалась в форме концентрических кругов или эллипсов, а в центре находились культовые сооружения — дворцы или храмы. В отличие от индоевропейских городов у центров Трипольской цивилизации практически не было защитных сооружений, стен или рвов. Это указывает на то, что мы имеем дело с городом-ульем, классическим атрибутом матриархальных цивилизаций.

Трипольская культура отличается столь изысканной керамикой, что ее принято считать вершиной гончарного мастерства Старой Европы. При этом подавляющее большинство культовых фигур также однозначно матриархальны.

> Представленные в скульптуре типы божеств можно обособить лишь путем тщательного изучения резных и рисованных символов, разнообразных поз, форм масок или лиц, равно как и происхождения каждого экземпляра. Большая их часть — изображения Богини в образе птицы или змеи, а также Беременной Богини. Столбообразные фигурки с круглыми масками на лицах чаще всего обнаруживаются в захоронениях, иногда сразу по три штуки. Мужские статуэтки в целом редки, однако можно с уверенностью различить несколько типов: человек, сидящий в скорбной позе, поддерживая голову руками, бородатый мужчина и стройный юноша. Последний, насколько можно судить по некоторым материалам, является спутником Беременной Богини и принимает участие в связанных с ней обрядах[1].

Богиня-Птица представлена часто с крыльями, которые можно принять за обрубки рук. Голова изображена схематично, черты лица

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 121.

отсутствуют. Это означает, что внимание людей в структуре человеческого — женского — тела было привлечено к другим его частям, тогда как лицо и его отверстия оставались «запечатанными». Великая Мать выступала как рождающее начало, дающее жизнь, но не говорящее, не видящее и не слышащее. Такие изображения прекрасно иллюстрируют метафизику животворящей субстанции, которая и становится центром почитания.

Спутник Великой Богини появляется на поздних этапах и в анатолийской матриархальной культуре, где он олицетворяет собой либо хтоническое порождение Великой Матери, Титана, либо оплодотворяющую итифалическую силу, либо нежного юношу, близкого семантически гештальту Аттиса в цикле Кибелы. Однако особый интерес вызывает часто повторяющаяся в символизме Восточной Европы — и особенно в Трипольской культуре — фигура «Мыслителя», напоминающая знаменитую статую Родена, представляющая собой «скорбящего мужчину». Об этом символе Гимбутас замечает:

> Лучше всего в неолитическом искусстве Юго-Восточной Европы представлен тип «горестного старца», который спокойно сидит на стуле, положив руки на колени или подпирая ими подбородок. Эти скульптурные изображения зрелого или стареющего божества характерны для ряда культурных групп VII — IV тысячелетия до Р.Х. Одно из них было найдено вместе с женской статуэткой неподалеку от Черного моря на кладбище Чернаводэ культуры Хаманджия (Румыния). Обе фигуры представлены в сидячей позе. Мужчина сидит на стуле и, поставив локти на колени, руками подпирает голову: его положение напоминает «Мыслителя» Родена. Поскольку он был захоронен вместе с женский божеством, которое, по всей вероятности, представляет древнюю Мать-землю, то можно предположить, что этот горестный бог олицетворяет умирающую растительность. Должно быть, это — доисторический аналог льняного бога Лина, который проводит зиму в виде семени, весной рождается, летом умирает и снова возвращается в землю[1].

Самым восточным поясом Старой Европы была Днепро-Донецкая культура, располагавшаяся к востоку от Трипольской. Фенотип ее носителей обнаруживает ряд кроманьонских черт, что можно отнести к древнейшим племенам охотников и собирателей (палеолит и мезолит), но можно связать и с загадочным народом культуры Лепенски Вир. Отличительной чертой этой культуры являлись коллективные

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 272 — 273.

захоронения в общей могиле. Они существовали до второй половины V тысячелетия, после чего начали постепенно исчезать, и последние следы встречаются в верховьях Днепра, тогда как ранее эта культура покрывала и среднее течение и низовье — вплоть до Крыма и Нижнего Дона.

Север Восточной Европы

Аграрная оседлая цивилизация Великой Матери берет свое начало именно *в южной части Восточной Европы*, на Балканах и прилегающих к ним территориях. А оттуда она распространяется на остальные пространства Европы — на запад и север. Поэтому северная половина Восточной Европы вплоть до побережья Балтии воспринимает этот тип цивилизации с юга.

До прихода земледельцев в VIII — VII тысячелетиях до Р.Х. эти территории населяли палеолитические и мезолитические народы, занимавшиеся охотой и собирательством. В VI — V тысячелетиях до Р.Х. все большую роль начинает играть рыболовство. Изначальной здесь была Свидерская культура (IX — VIII тысячелетия до Р.Х.), представители которой были охотниками на тундровых оленей. Характерной чертой Свидерской культуры были небольшие стоянки и использование кремниевых наконечников.

Эта хронология приобретает особое значение, если сравнить ее с культурами юга Восточной Европы. Так, кроманьонская цивилизация Лепенски Вир является оседлой и основанной на рыболовстве уже в IX тысячелетии до Р.Х., а в VII тысячелетии до Р.Х. на Балканах процветает земледельческая культура Старчево-Караново, сменяющаяся в следующем тысячелетии цивилизацией Винча, а также другими культурными кругами с аграрной доминантой. На севере Восточной Европы социологическая история сдвинута на несколько тысячелетий и все аналогичные цивилизационные формы соответственно появляются намного позднее.

В Прибалтике на основании Свидерской культуры сложилась Кундская (VIII — V тысячелетия до Р.Х.), Неманская (VII — III тысячелетия до Р.Х.) и Нарвская (V — III тысячелетия до Р.Х.) культуры. На западе Балтийского моря — в Дании и на юго-западе Швеции — аналогичной культурой была культура Эртебёлле (VI — IV тысячелетия до Р.Х.), также представленная охотниками и собирателями.

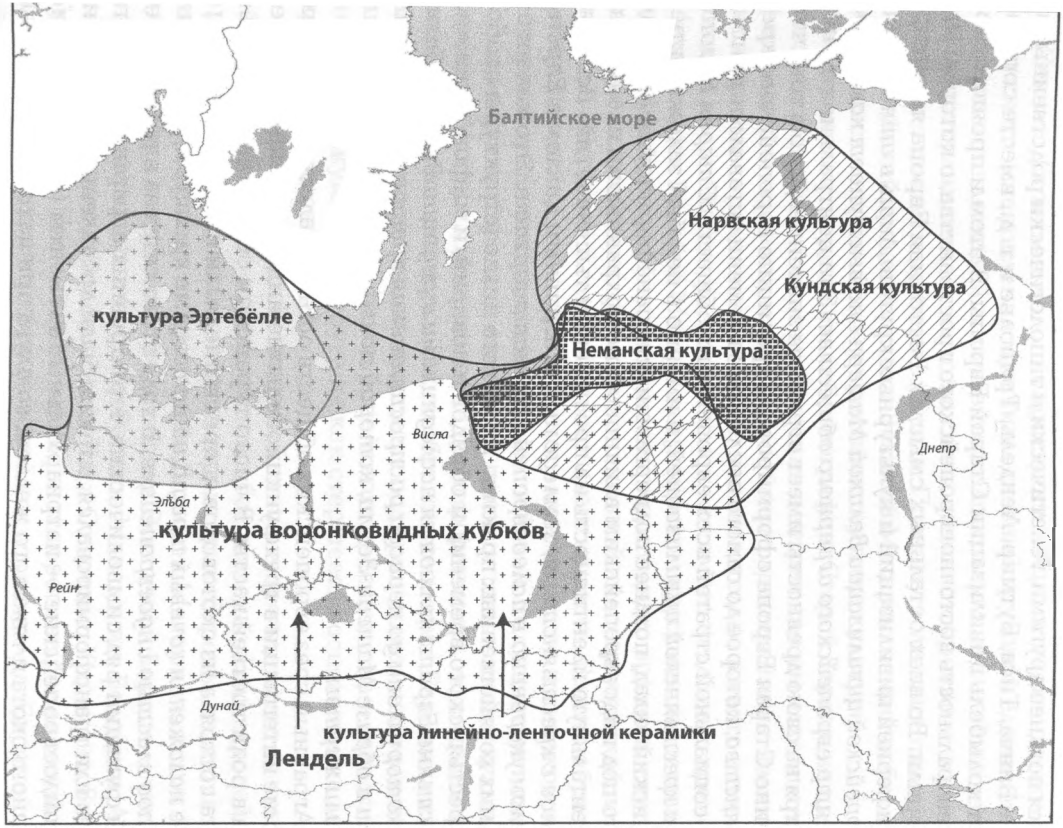
В контексте этих культур происходил постепенный переход от палеолита к мезолиту. А собственно неолит в форме земледельческой цивилизации в этот регион проникает с юга и определяется как культура воронковидных кубков. Эта культура является логическим про-

должением культуры Лендель и культуры линейно-ленточной керамики, что географически и исторически соответствует распространению аграрного матриархата от южной части Восточной Европы к северу. Однако в этой культуре можно опознать и влияние донеолитических обществ — прежде всего культуры Эртебёлле. Таким образом, на более древние культурные круги охотников, рыболовов и собирателей (к востоку — на Кундскую, Неманскую и Нарвскую культуры, а к западу на культуру Эртебёлле) накладывается слой аграрного матриархата, что и составляет основу культуры воронковидных кубков, появляющуюся в конце V тысячелетия до Р.Х. и сохраняющуюся в течении всего IV тысячелетия до Р.Х., а в северных областях вплоть до III тысячелетия до Р.Х. Таким образом *цивилизация Старой Европы развертывается с юга на север — от Балкан к Балтике.* И хотя север Восточной Европы — области Польши и Прибалтики — становятся частью матриархальной цивилизации еще до вторжения индоевропейцев (носителей курганной культуры), все же аграрные общества и религия Великой Матери попадают сюда позднее Балкан, а следовательно эпицентром этих влияний следует однозначно признать *южные регионы.*

Культура воронковидных кубков является основной неолитической культурой севера Восточной Европы и фактически покрывает собой весь период матриархата в этом регионе. До нее более ранние культуры не знают земледелия или ярко выраженного культа Великой Богини, а ее конец совпадает с распространением патриархально-скотоводческой андрократии, носители которой вторглись с территории Турана. Она сменяется культурой шаровидных амфор, Баденской культурой и культурой шнуровой керамики, которые являются уже патриархальными. Таким образом, на севере Восточной Европы матриархат существует не столь долго, как на юге, хотя не следует упускать из виду, что этот период занимает в целом более тысячелетия.

Старая Восточная Европа и европейское крестьянство

Краткий обзор этапов становления неолитических аграрных культур в Восточной Европе открывает нам картину палеоевропейской цивилизации Великой Матери, эпицентром которой являются Балканы (Гемские горы). Одним из основных источников этой цивилизации является северогреческая культура Сескло, в свою очередь продолжающая анатолийскую линию цивилизации Чатал-Гуюка. Но в случае Лепенски Вир мы имеем и еще один пример оседлого речного матриархального общества, которое хронологически совпадает с древней-



Мезолитические и неолитические культуры севера Восточной Европы

шей эпохой Чатал-Гуюка, а морфологически не выводится из того, что нам известно о средиземноморском матриархате. Тем не менее Лепенски Вир и древнейшая культура Старчево-Караново, сменившаяся позднее другими, генетически и типологически родственными ей — Винча, Тиса, Бутмир, Лендель, Триполье и т. д., вместе составляют колыбель цивилизации Старой Европы. В этом и проявляется та центральность восточноевропейского пространства, о котором мы говорили. Во всех остальных смыслах Восточная Европа является периферией цивилизаций и культурных кругов. *Лишь в отношении европейской цивилизации Великой Матери она выступает как полюс и центр европейского аграрного общества.* Эта центральность, несмотря на свою древность, имеет огромное значение. Дело в том, что именно Старая Европа сформировала традицию *европейского крестьянства*, которое до самого последнего времени оставалось основной социальной стратой всех европейских обществ. *Старая Европа была крестьянской цивилизацией*, и именно в ней был заложен крестьянский уклад, позднее подвергавшийся трансформациям (прежде всего под индоевропейским влиянием), но сохранявший свою фундаментальную идентичность на протяжении тысячелетий. *Все связанное с крестьянством, земледелием и аграрным циклом в Европе в целом укоренено в палеоевропейском матриархате.* Это касается и самих хозяйственных практик, и годового цикла (структуры особого крестьянского времени), и обрядов и поверий, и мифов, и сказок. *Крестьяне Европы являются наследниками традиции Великой Богини, которую они до периода распространения христианства почитали в образе Матери-Земли, которой поклонялись и которой приносили жертвы.*

Аграрный срез европейских обществ остался палеоевропейским и *после* интеграции в трехфункциональные индоевропейские общества в роли третьей касты. В чисто туранском обществе эта третья каста состояла из скотоводов, а крестьяне были включены в нее по мере *наложения кочевых традиций на оседлые культуры, оказавшиеся под властью индоевропейцев.* В ходе этого синтеза в рамках третьей функции ряд символических черт древних аграрных обществ исчез или трансформировался, а также были добавлены новые — чисто индоевропейские — патриархальные элементы (использование крупного скота и тяжелого железного плуга при пахоте, главенствующая роль мужчин в обработке земли и севе и т. д.).

На религиозном и обрядовом уровне это выражается прежде всего в гештальте Диониса, патриархального мужского божества, погрузившегося к хтонические культы и просветившего их небесным измерением, а также в образе Деметры, богини полей и урожая,

укрощенной непререкаемой волей небесного Бога Отца и утратившей свое гипохтоническое, зловещее и собственно матриархальное измерение. Таким образом, *в европейском крестьянстве произошла встреча Старой Европы и нового индоевропейского порядка*, где помимо новых черт (становление мужчины главной трудовой единицей, использование лошадей и волов, тяжелого плуга, железного лемеха и т. д.) сохранились — часто на символическом уровне — многочисленные элементы древнего уклада. Поэтому если мы хотим найти в европейской традиции следы Великой Матери, то нам необходимо обратиться к европейскому крестьянству и его культуре.

Мы можем представить себе географию Старой Европы не просто как реконструкцию археологических центров, где мы находим артефакты неолита, но как *карту европейского крестьянства*, являющегося прямым продолжением этого неолита, только живого и передающего древнейшие традиции вплоть до самого недавнего времени. Цивилизация Великой Матери в европейском крестьянстве оставалась живой и действенной вплоть до самого последнего времени, спустившись на нижний этаж трехфункциональной индоевропейской иерархии, но сохранив в глубине свою идентичность. Важно обратить внимание на то, что никакого иного крестьянства и никакой иной аграрной традиции, кроме палеоевропейской, не существует, поэтому *крестьяне Европы и являются прямыми потомками культуры Великой Матери*, подвергшейся трансформациям, но сохранившей свое семантическое ядро. Таким образом, геософия Европы показывает нам пространство, находящееся под принципиальным влиянием матриархата, в географии европейского крестьянства — как живую ноологическую структуру, а не как стершееся воспоминание давно прошедших тысячелетий.

И здесь полярность Восточной Европы и прежде всего ее южных областей — Балкан — приобретает особое значение. Если европейское крестьянство, покрывающее всю территорию Европы, является прямым продолжением цивилизации Великой Матери, то исток этой цивилизации следует искать именно в Восточной Европе — на территории современных Сербии, Боснии, Македонии, Болгарии, Албании — в цивилизации Лепенски Вир, Старчево, Караново, Винча, Триполье и т. д. Это и есть то зерно, из которого вырос европейский неолит, а значит, весь европейский сельский уклад. Европейские крестьяне и, соответственно, их потомки являются прямыми продолжателями той культуры, которая впервые сложилась именно в Восточной Европе, а следовательно, Восточная Европа может быть осмыслена не как периферия, но как *прародина* Старой Европы. С точки зрения общеевропейской ноологии это является фундаментальным

положением: *Логос Кибелы как главный фактор цивилизации Старой Европы имеет восточноевропейское — балканское — происхождение*, а сама Восточная Европа может по праву считаться «прародиной европейского крестьянства».

Переход от археологических культур к европейскому крестьянству показывает, насколько актуальными могут быть свидетельства о давно исчезнувших цивилизациях и обществах. С этносоциологической точки зрения[1] это имеет также огромное значение, поскольку социальные институты, изменяясь на поверхностном уровне, очень часто сохраняют неизменными свои глубинные парадигмы, и поэтому почти ничто в обществе не исчезает бесследно, сохраняясь в языке, мышлении, символизме, преданиях, искусстве, психологии, мифологии, фольклоре и даже политике. Генезис аграрного общества и его трансформации составляют обширное поле исследований[2], но истоки этого явления уходят как раз к цивилизации Старой Европы и гештальту Великой Богини. Отчетливое понимание этого проливает новый свет на *социологию крестьянства*, а в контексте европейского крестьянства особое значение приобретает территория его изначального становления — Восточная Европа. Таким образом, *роль Балкан в европейской цивилизации в целом становится ключевой*. При этом постоянная связь исследований аграрных обществ Европы с мифологией Великой Матери может прояснять обе составляющие: результаты социологических работ, посвященных истории и даже актуальному положению дел в аграрном секторе Европы, могут обогащать наши знания о тех или и иных аспектах Великой Богини, равно как привлечение мифологических данных из цикла культов Великой Богини могут неожиданно пролить свет на те или иные вопросы истории сельского хозяйства.

Время и вечность: онтологические пояснения

Помимо фактора европейского крестьянства, который заставляет нас взглянуть на Старую Европу в совершенно ином ключе, следует обратиться и к еще одному аспекту этой проблемы. Можно рассмотреть Восточную Европу как *экзистенциальный горизонт*[3]. В этом случае наше представление о палеоевропейском матриархате, впервые сложившемся именно в этом пространстве, предстанет как один

[1] *Дугин А.Г.* Этносоциология.

[2] *Вебер М.* Аграрная история Древнего мира. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2001.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.

из слоев — причем самый глубокий — *восточноевропейского Dasein'а*. Этот же слой в какой-то мере мы могли бы обнаружить и у европейских крестьян в целом, но для Восточной Европы он является примордиальным фактором.

Здесь следует привести несколько философских и даже метафизических соображений, проясняющих тему связи Балкан, Великой Матери и крестьянства. В ходе работы над «Ноомахией» мы неоднократно сталкивались с проблемой времени. Учет многообразия человеческих культур и соответствующих им Логосов и экзистенциальных горизонтов приводит к выводу, что категория времени является *производной* от базовых цивилизационных установок. Универсального времени не существует, и поэтому у каждого народа и у каждой культуры — *свое время*. Структура этого времени зависит от множества факторов и, в свою очередь, может меняться в ходе развертывания конкретного историала. Есть культуры с линейным временем, есть с циклическим, есть со спиралевидным, есть с вертикальным (у неоплатоников «время исхода» и «время возврата»[1]), есть с более причудливым (квадратным[2], треугольным и т. д.), есть с парадигмальным (как австралийское «время сновидений»[3]) и т. д. Однако какой-то аналог историала — пусть самый экстравагантный и неожиданный, или наоборот банальный и напоминающий наше собственное время — есть у каждой культуры. Феномен времени может быть сведен к самым глубоким экзистенциальным основаниям, где между собой соотносится нечто *неизменное* и нечто *изменяемое*. Но для того чтобы было неизменное, должно быть изменяемое и наоборот, чтобы говорить об изменении, следует держать в уме то, что ему не подвержено. Становление и бытие не тождественны и не сводимы друг к другу, причем и бытие, и становление в равной мере необходимы, так как только их соотнесение между собой дает удовлетворительное понимание динамики мира.

Западная культура Нового времени построена на *отрицании* этой двухмерной феноменологии времени, где вечность не предшествует (или не последует) длительности, но *сосуществует* с ней. Вечность — это идентичность, которая подвергается изменениям не в сравнении с предыдущей (или последующей) стадией, но в сравнении с самой собой, то есть с вечностью. Просвещение отвергло вечность (и соответственно, бытие), поместив все действительное во время, и соответственно, в становление. Но такое становление, ставшее абсолют-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

[2] «Квадратное время» мы встречаем у иранского философа Мулла Садра. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

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

ным и единственным, заведомо упраздняет какое бы то ни было фиксированное представление о том, *что* именно становится, а значит, исчезает и само становление, превращаясь в своего рода *вечную самореферентность процесса*, не имеющего ни направления, ни содержания, а значит не существующего. *Время без вечности исчезает, равно как и вечность без времени.* Они действительны лишь *в сочетании*. В становлении должно быть обязательно нечто от бытия, это и есть то, *что* становится, и чтобы быть, становлению необходимо иметь в самом себе свою антитезу — то есть бытие. И бытие способно раскрыться лишь через становление, поскольку в чистом виде оно будет апофатическим и не поддающимся восприятию или осмыслению. Ликвидация вечности уже есть ликвидация времени, «конец времен».

Философия Мартина Хайдеггера (1889 – 1976), которую мы постоянно учитываем в «Ноомахии» как методологическую основу, ставит в центре внимания соотношение бытия и времени, чему и посвящена его главная работа «Sein und Zeit»[1]. Детально осмыслив природу нигилизма Нового времени, Хайдеггер обращается к Dasein'у, который становится осью всей его философии. Именно отталкиваясь от Dasein'а, Хайдеггер формулирует проблему бытия и времени. Отсюда он выводит онтологию времени, которая может быть сформулирована в следующих положениях:

- то, что есть, не может не быть;
- но быть не значит быть во времени;
- следовательно, то что есть, есть не во времени, а как-то иначе (но и не вне времени);
- следовательно, то, что было, то есть и то будет;
- и наоборот, то что есть, обязательно уже было и еще будет;
- а вот того, чего не было, того нет и никогда не будет[2].

Чтобы прояснить свою мысль, Хайдеггер разделяет понятие «бывшее» и «прошедшее», «будущее» и «грядущее». Бывшее и будущее есть сейчас, потому что это измерения бытия. Прошлого же *уже* нет, так как оно прошло, а еще грядущего нет, так как оно *еще* не пришло. Не все в «прошлом» есть «бывшее», «былое»; не все в «грядущем» (то есть в том, что «придет», в том что «грядет») будет будущим. Тем самым бытие и время и связываются, и разделяются. Онтологическое время состоит из бывшего, из того, что есть, и из того, что будет. Но так как бытие не зависит от времени, то между моментами онтологического времени существуют не временные, но, скорее, *семантические* отношения. В определенном смысле будущее, по Хайдеггеру, предшествует бывшему, поскольку именно ради будущего бывшее

[1] *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.

[2] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.

есть. Но это предшествование не темпоральное, а семантическое, логическое.

Время, оторванное от бытия, состоит из *прохождения*, все моменты которого эфемерны и в равной мере не есть, если они оторваны от бытия (онтологического времени). Следовательно, в чистом виде нет ни прошлого, ни того, что движется сейчас, ни грядущего, потому что без бытия как неизменной оси всего прохождения нет *того, кто проходит* — проходил или будет проходить (того, кто грядет). Отсюда нигилизм Модерна, снимающий вопрос о бытии, помещающий все в становление и время, но утрачивающий вместе с этим всякую связь с действительностью. Занимаясь археологией (равно как и футурологией), Новое время, само будучи эфемерным, перебирает то, у чего нет бытия, что прошло (или чему только еще суждено не сбыться, а именно пройти). Тем самым весь ход становления, лишенного субъекта (бытия), есть *мимохождение*, прохождение мимо, «прехождение». Так, открытие древних останков культуры есть для Нового времени столкновение с тем, что прошло и чего больше *нет*, и поэтому, в конечном счете, с тем, что является ничтожным. Нигилизм современности делает ничтожным прошлое, в котором нет и не может быть бывшего.

По Хайдеггеру, Dasein есть «вот-бытие», то есть наличие именно бытия (а не становления) в конкретной точке[1]. И хотя нигилизм Нового времени толкует Sein Dasein'а как метафору становления (лишенного субъекта), сам язык утверждает обратное — Dasein есть Sein, то есть бытие. Но если мы согласны с этим, то Sein Dasein'а не может быть функцией от времени, но есть, напротив, *аспект вечности*. В этом случае экзистенция требует достройки логической секвенции — то есть бывшего и будущего, поскольку только это придаст Dasein'у *смысл* (Sinn). Отсюда возникает следующее положение Хайдеггера — Seynsgeschichte или просто Geschichte, то есть «онто-история», «история бытия»[2], противопоставленная «просто истории» (Historie). Именно этот термин «Seynsgeschichte» или «Geschichte» с его хайдеггеровским значением и перевел на французский язык философ и специалист по иранской традиции Анри Корбен (1903 – 1978) термином «l'historial», субстантивом, образованным от устаревшего французского прилагательного historial, вытесненного более современным historique, то есть «исторический». Таким образом понятие «историал», которым мы пользуемся во всех томах «Ноомахии», представляет собой строго то, что Хайдеггер понимает под

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

[2] *Heidegger M.* Geschichte des Seyns (1938/1940). Gesamtausgabe Bd. 69. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 1998.

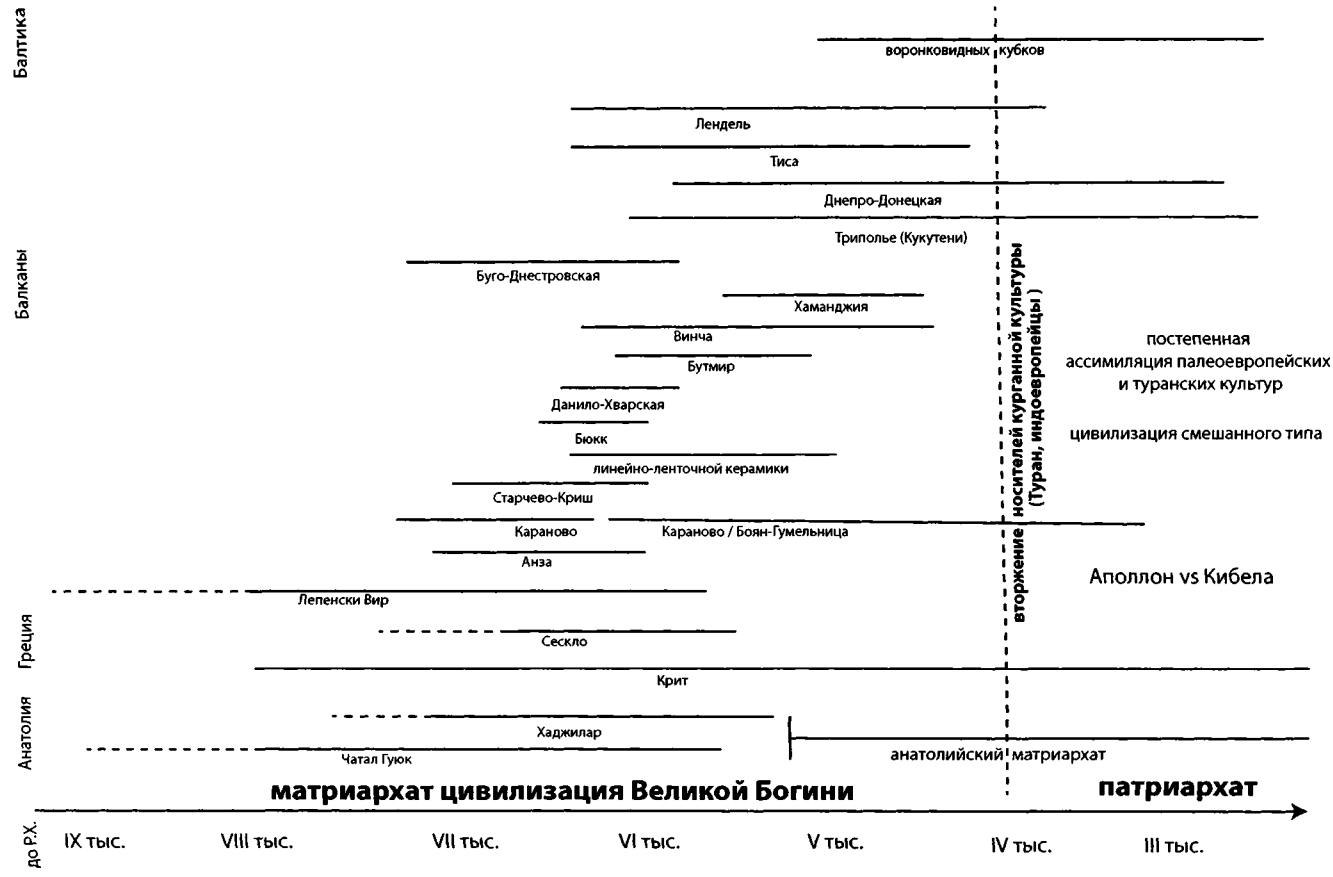
Seynsgeschichte или Geschichte, то есть «онтологическое время», состоящее из моментов бытия (но не становления).

Восточноевропейский Dasein: измерение глубины

Применительно к археологии Восточной Европы эти замечания приобретают ключевое значение. Если считать, что восточноевропейский горизонт есть Dasein, а мы именно так и понимаем «экзистенциальный горизонт»[1], то это ставит его в определенном смысле вне времени (как становления, как прохождения), но одновременно помещает внутри «историала» — как «онтологического времени». Но в таком случае то, что *было* в древности в Восточной Европе, качественно отличается от того, что прошло, от прошлого, поскольку все бывшее *есть*. Следовательно, археология, оперирующая с прошлым, может быть дублирована археологией, оперирующей с бывшим, то есть с онтологией, а следовательно, с тем, что есть. Мы можем говорить здесь об «экзистенциальной археологии», которая, исследуя истоки Dasein'а, погружается в его основания (Grund), которые есть (были и есть; есть, потому что были). А следовательно, в этом процессе в какой-то мере и определяется будущее — не как грядущее, но как то, что может *сбыться* (а может и не сбыться — отношения будущего с грядущим представляют собой отдельную проблему, сопряженную с актом *выбора*, Entscheidung, который также имеет экзистенциальный характер[2]). С точки зрения «экзистенциальной археологии» восточноевропейский Dasein *есть*, и следовательно, древнейшие культуры Старой Европы, балканская прародина Великой Матери, истоки земледелия и матриархата представляют собой определенный экзистенциальный слой, который также *есть* — не как память или затухший со временем импульс (импетус), но как *онтологический факт* настоящего и, возможно, будущего. Культура Великой Матери есть фундамент восточноевропейской культуры. И в контексте всей Европы только этот пласт является для восточноевропейцев центральным и полярным, в то время как все остальные слои, сопряженные с иными культурными и цивилизационными комплексами, а также с иными Логосами — прежде всего с индоевропейским Логосом Аполлона — напротив, имеют внешнюю природу. Это означает, что в глубине восточноевропейского Dasein'а, на его примордиальной глубине мы имеем дело *с Логосом Кибелы*, который постепенно развернулся на все пространство европейского крестьянства и был укрощен в гештальте Деметры волнами носителей туранской культуры курганов

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

[2] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог.



История древнейших матриархальных цивилизаций Восточной Европы

и вертикальных иерархий. И то обстоятельство, что матриархальные цивилизации Балкан давно исчезли, уступив место патриархальным обществам, не отменяет онтологического веса гештальта Великой Матери для восточноевропейского Dasein'а в его *актуальном* состоянии: ведь все, что по-настоящему было, есть и сейчас, а прошлым становится только то, чего, в конечном счете, не было или *было недостаточно* в глубинном онтологическом смысле, чьи связи с вечностью (бытием) оказались слишком зыбкими и непрочными.

Эти выводы являются фундаментальными для обоих томов «Номахии», посвященных геософии Восточной Европы[1]. Более того, если признать онтологический характер Логоса Кибелы в слое европейского крестьянства, то это позволит по-другому взглянуть и на европейский историал в целом, поскольку триумф Кибелы в период Нового времени обретет экзистенциальное объяснение, связанное также с социологическими и этносоциологическими процессами, затрагивающими судьбу крестьянского сословия, его метаморфозы и трансформации.

[1] Для данного тома и для тома «Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин», логически связанного с ним.

Глава 3. Туранское вторжение

Индоевропейские кочевники и палеоевропейские земледельцы

Конец восточноевропейской цивилизации Великой Матери кладет вторжение народов Турана, первая волна которого на основании археологических памятников фиксируется с начала IV тысячелетия до Р.Х.[1] Это вторжение происходило волнами, между которыми часто были многовековые промежутки, поэтому закат цивилизации Великой Богини растянулся на несколько тысячелетий. Более того, эта цивилизация не исчезла окончательно, но была интегрирована в новые смешанные культуры с индоевропейской доминантой, оказав на них фундаментальное влияние и во многом предопределив идентичность третьей функции — *европейского крестьянства*. Крестьянское сословие и Западной Европы, и России в определенном смысле было прямым продолжением и развитием балканской цивилизации, и это корневое единство происхождения из общего центра — восточноевропейского полюса Великой Матери — является общим знаменателем европейского и русского обществ. Если на уровне политических и исторических форм пространство Восточной Европы представляет собой, как мы видели, фронтир, то с точки зрения европейского и евразийского крестьянства оно остается его прародиной и его колыбелью, объединяя своими корнями запад и восток северной половины евразийского материка.

Если построить географию крестьянской ойкумены, объединяющей Западную Европу и Россию в единую этносоциологическую структуру, Восточная Европа окажется не просто между ними в территориальном смысле, не только объединит их в единый континуум, но и откроется как цивилизационный исток для обоих крыльев — западного и восточного.

Мария Гимбутас справедливо описывает этот процесс.

> Падение Древней Европы совпадает по времени с индоевропеизацией данной части света: это был сложный процесс трансформации,

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

результатом которого явился культурный сдвиг, аналогичный тому, что произошел при завоевании американского континента. Судя по археологическим данным и сравнительным исследованиям индоевропейских языков и мифологии, речь идет о столкновении двух идеологий, двух общественных и экономических укладов, дополнительно усугубленном жестокими сломами. Прото- и древнеиндоевропейцы, которых я называю носителями «курганной» культуры, пришли — вернее, прискакали, поскольку это были всадники, — с Востока, из южнорусских степей. Их первое соприкосновение с пограничными территориями Древней Европы (Нижнеднепровским регионом и западной частью Черноморского побережья) произошло где-то в середине V тысячелетия до Р.Х. Так начался приток в Восточную и Центральную Европу новых народов и влияний, которому суждено было продлиться два тысячелетия.

Это столкновение культур вызвало коренную трансформацию Древней Европы: ее доисторическое и историческое существование стало похоже на слоистый торт, где перемешаны неиндоевропейские и индоевропейские элементы. Однако нельзя игнорировать тот факт, что на протяжении длительного времени лингвистическое и мифологическое влияние неиндоевропейского субстрата оставалось чрезвычайно сильным. Для понимания этой сложной ситуации нам необходимо посмотреть на нее с точки зрения общественной и символической организации культур[1].

Начиная с IV тысячелетия до Р.Х. палеоевропейская цивилизация не просто сменяется индоевропейской и туранской, но и активно соучаствует в создании *новой культуры*, отличающейся как от древнего матриархата, так и от кочевого патриархата Великой Степи. Индоевропейские народы, вторгающиеся с востока на территории палеоевропейской культуры (с полюсом на Балканах), Мария Гимбутас отождествляет с носителями *курганной культуры*, что в целом с разнообразными поправками признает большинство археологов и историков. В двух томах «Ноомахии»[2] мы рассматриваем фактор Турана и его цивилизационную структуру более подробно. В чистом виде изначальная индоевропейская цивилизация Турана была строго кочевой и скотоводческой, что мы видим вплоть до ее последних представителей — скифов, сарматов, а также юечжей, алан и пуштунов. На смену ей пришли другие — прежде всего алтайские — наро-

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 388.

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

ды евразийских кочевников, продолжавшие ту же самую цивилизационную линию воинственных кочевых андрократий и соответствующих им иерархических патриархальных социально-политических и религиозных институтов. Это была курганная культура в чистом виде — с культом коней, оружия, позднее (с III тысячелетия до Р.Х.) колесниц.

Но когда носители курганной культуры пришли в соприкосновение с балканской (балканоцентричной) цивилизацией Великой Матери, сама их структура стала меняться. С одной стороны, они столкнулись с обществом, устроенным радикально иначе, нежели их собственное. Кочевники имели дело с плотной почвой (Степь), в которой *отсутствовало гипохтоническое измерение*. Мифы и религия кочевника располагались *между* Небом и Землей, которая была непроницаемым нижним пределом, отталкиваясь от твердой почвы, душа отправлялась в полет — *обратно* в Небо. Отсюда доминация религии небесной вертикали, не знающей оппозиции.

Оседлые земледельческие народы были связаны не просто с Землей, но с *влажной Землей* (отсюда Мать-Сыра Земля славян, Ардвисура Анахита оседлых иранцев и т. д.). Земля была не жесткой непроницаемой поверхностью, но обладала глубинным измерением, уводящим в лабиринты рождения и смерти, то есть мировой утробой, источником жизни (урожай) и восприемницей трупов (обряды ингумации). Она была скорее *болотом*, полупроницаемой массой, способной поглотить в себя, засосать, утащить и снова стать хищно невинной и обаятельно девственной.

Если в условиях жизни в Степи индоевропейцам не приходилось определять свое цивилизационное отношение с оседлыми народами, с которыми они сталкивались эпизодически, то по мере проникновения через Днепр и Дунай в Восточную Европу, и оттуда дальше на запад открывшийся мир Великой Богини заставлял их сделать это. Очевидный ноологический дифференциал — Логос Аполлона против Логоса Кибелы — и порождал обостренную версию Ноомахии, явные следы которой мы видим в сюжетах титаномахии, и в частности, в самом названии Балканских гор — Гемскими, «кровавыми». Это была битва индоевропейского Неба и палеоевропейской (балканской) Земли, результатом которой и стала европейская и средиземноморская цивилизации четырех последних тысячелетий. И хотя эпизоды этой Ноомахии, отраженные в эллинских мифах, и в частности, в мифе о битве Зевса с Тифоном, разнесены по различным географическим областям (что подчеркивает парадигмальный и архетипический характер ситуации, повторяющейся в разных местах и в разные исторические периоды), первым, наиболее древним и примордиальным

является эпизод столкновения индоевропейцев именно с культурами Восточной Европы.

Результатом битвы индоевропейцев с палеоевропейцами могли быть либо победа одной из цивилизаций, либо подчинение какой-то одной из них. Так как именно носители курганной культуры были агрессорами и строили свою жизнь на культивации ценностей войны, а матриархальные общества были ориентированы миролюбиво (отсутствие оружия в захоронениях, укреплений и стен вокруг городов и т. д.), в определенном смысле исход был предрешен. *Победа была на стороне Турана.* Из этого следовало: частично истребление палеоевропейцев, отчасти их бегство на север и запад Европы, где последние их следы мы видим в лице шотландских пиктов и иберийских басков (а также скандинавских лапландцев), но больше всего их было интегрировано в новую цивилизацию, как раз и сложившуюся в ходе великой войны архетипов, Логосов, полов. Эта новая цивилизация в качестве доминирующей элиты имела индоевропейских воинов и жрецов (первая и вторая функция трехфункционального общества), но за счет огромных масс палеоевропейских земледельцев, оказавшихся под властью индоевропейцев и постепенно перенявших их язык и отчасти идеологию, само общество перешло от кочевого к оседлому образу жизни, что и стало совершенно новым цивилизационным типом, не существовавшим в Евразии до этого столкновения. Индоевропейские культуры Турана ранее были строго кочевыми, а оседлые общества — неиндоевропейскими. Появление феномена *индоевропейской оседлости* меняло всю картину: титаномахия привела не просто к поражению и истреблению титанов, но к их *включению* в структуру цивилизации нового типа. Таким образом, через качественное видоизменение состава третьей функции (от простых скотоводов к земледельцам) произошло рождение новой системы. *Кибела была укрощена и трансформирована в Деметру.* Кочевые обычаи продолжали культивироваться в воинском сословии, а на основании *синтеза* крупных, но не защищенных городов (таким как поселение Чатал-Гуюк, города цивилизации Винча или Трипольской культуры) и небольших, но хорошо укрепленных стоянок кочевников, возникли *города-крепости* с высокими стенами, но гораздо более масштабные, нежели туранские временные поселения.

В этом процессе Восточная Европа была ключевой зоной, где и формировались первые смешанные культуры индоевропейской оседлости, с кочевой туранской элитой и палеоевропейскими земледельцами.

Именно восточноевропейские народы, жившие в бассейне Днепра и Дуная, первыми встретили андрократию курганной культуры

и приняли на себя ее удар. И они были теми, кто ранее других оказались включенными в процесс формирования цивилизации нового типа — патриархальной и воинственной (фактор Турана), но земледельческой и оседлой (фактор Балкан).

Три индоевропейские волны: крушение Старой Европы

Процесс формирования оседлой индоевропейской цивилизации растянулся на тысячелетия. Более того, поскольку с территории Турана постоянно приходили все новые волны кочевников, то процесс титаномахии повторялся снова и снова, хотя волны кочевников накатывали уже не на матриархальную миролюбивую цивилизацию Великой Богини, но на оседлые индоевропейские общества, сложившиеся в результате синтеза. Поэтому новым волнам пришельцев из Великих Степей оседлые культуры подчас давали эффективный отпор, уступая лишь наиболее сокрушительным атакам, или тем вторжениям, которые приходились на периоды внутреннего кризиса — династических споров, неурожаев или природных катастроф.

Самый ранний этап вторжения носителей курганной культуры, в свою очередь, делится археологами на три периода:

1) между 4400 и 4300 годами до Р.Х. — Ранняя Ямная культура (выходцы из Волжских степей);
2) около 3500 года до Р.Х. — Майкопская культура (выходцы из северочерноморских степей);
3) после 3000 года до Р.Х. — Поздняя Ямная культура (выходцы из Волжских степей).

В самом регионе Волги Ранней Ямной культуре предшествовала Хвалынская, сложившаяся в первой половине V тысячелетия до Р.Х., развитием которой и стала Ранняя Ямная, распространенная ее носителями вплоть до Восточной Европы.

Для этих народов было характерно оружие (самыми ранними образцами были длинные кинжалы), предназначенное для применения против других людей, тогда как охотники использовали его только для охоты на животных, а также доместикация лошадей. Оружие и лошадь появляются и в захоронениях, а также все чаще встречаются их символические изображения. Если палеоевропейцы изображали из камня, глины и, вероятно, дерева преимущественно богинь, рожениц и святилища, то индоевропейцы — оружие, лошадей, позднее колесницы. Это вполне может служить отличительным знаком курганной культуры, наряду с собственно захоронениями, представляющими собой искусственно насыпанный холм. Кроме того, для

индоевропейских обществ был характерен обряд сати, сжигания жены погибшего воина или вождя.

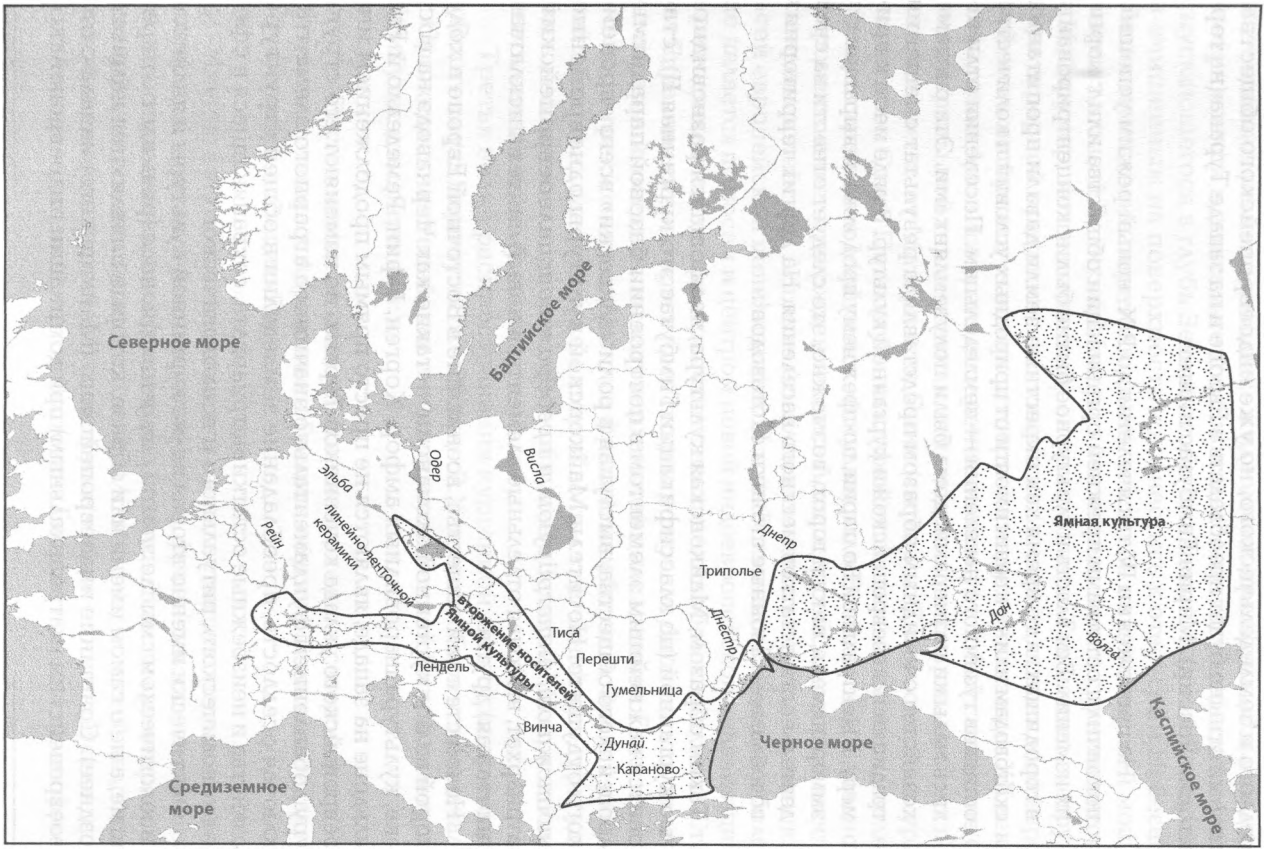
Носители первой волны курганной культуры вошли в противостояние с палеоевропейцами Триполья, которые, однако, смогли сохранить свою идентичность, но постепенно стали заимствовать и технологии туранских агрессоров. Так, в городах позднего Триполья появляются заградительные сооружения, отсутствовавшие ранее, что является признаком возросшей угрозы и отчасти копирования определенных военных и стратегических техник нападающих. При этом индоевропейцы подчас основывали свои поселения на территории, где ранее была распространена исключительно культура Триполья, что создавало в бассейне Днепра смешанные зоны, где патриархат соседствовал с матриархатом, вероятно, соперничал с ним, но еще не смешивался.

Сходную картину мы видим и в бассейне Дуная, куда также проникла первая волна носителей Ранней Ямной культуры, основав свои поселения в зоне распространения более древних палеоевропейских цивилизаций Балкан и Центральной Европы. Курганные захоронения с характерными атрибутами туранского стиля распространяются по восточной части Балкан, причем продвижение индоевропейцев идет вдоль русла Дуная, а достигнув его верховий, переходит в верховья Эльбы и Рейна.

Если Трипольская культура сумела сохраниться, то культуры Караново, Гумельница, Винча, Тиса и Лендель стали жертвами индоевропейской экспансии. Археологические раскопки позволяют проследить как палеоевропейские поселения отступают под давлением пришельцев и постепенно вся цивилизация приходит в упадок.

Зоны распространения индоевропейцев отличаются значительным упрощением керамики, переходом от жилищ с глиняным полом и фундаментам к полуземлянкам, а также изобилием солярного символизма — кругов, точек, лучей и т. д., вытесняющего более древний лунарный символизм Великой Матери. Индоевропейцы строят свои населенные пункты на холмах, ограждая их защитными сооружениями, тогда как пелеоевропейские поселения располагались на берегах рек и были открытыми.

Вторая волна носителей курганной культуры приходит из северочерноморских степей в середине IV тысячелетия до Р.Х. На сей раз они проникают в глубь Трипольской культуры и наносят по ней сокрушительный удар. Также они продвигаются глубоко на запад и фактически уничтожают остатки палеоевропейских цивилизаций на Балканах, которые сохранились после первой волны. Именно в этот период в полной мере начинает формироваться тот смешанный тип



Экспансия Ямной (курганной) культуры в V тыс. до Р.Х.

оседлого и земледельческого, но уже индоевропейского общества, который отныне будет преобладать в Европе и на западе Турана (на территории России). Мария Гимбутас пишет:

> На протяжении IV тысячелетия до Р.Х. новый режим успешно покончил с остатками прежней организации общества или в корне их изменил. Вся власть и культурное бытие были сконцентрированы в городищах, в то время как окрестные земли давали пропитание скотоводам или — в зависимости от природных условий и количества остатков туземного населения — земледельцам. Поселения отличались малыми размерами, дома были полуземлянками. Эта система хозяйства очевидным образом представляла результат смешения традиций палеоевропейской и курганной культур. В ряде мест, к примеру, в Центральной Болгарии, по-прежнему продолжали выращивать эммер, ячмень, вику и горох, возможно, это следует отнести за счет деятельности остатков местного населения. На других территориях возобладали сезонные стоянки скотоводов[1].

Таким образом, Майкопская культура, являющаяся разновидностью курганной (по классификации Гимбутас это курганная II), становится важнейшим элементом в построении базовой парадигмы европейского общества, выступая в роли «закваски» всего европейского будущего. Носители Майкопской культуры одновременно *уничтожают, интегрируют и преображают* палеоевропейский матриархат, включая отдельные элементы в новый синтез и исключая (уничтожая) другие.

Но вместе с тем общества, возникшие в Восточной Европе в ходе второй волны курганной экспансии — такие как Чернаводэ на востоке, культура шаровидных амфор, Хорген, Пфин, Ремеделло и Ринальдоне на западе, являются не просто прямым продолжением индоевропейского уклада кочевников Турана, но изменяют его структуру добавлением фундаментально значимого аграрного элемента, включая оседлость, преобладание земледелия в общей структуре хозяйства и неизбежные остатки матриархата, сохраняющиеся в сфере символического, ритуального и психологического.

Фактически именно вторая волна курганной культуры и является в ноологическом смысле *эпохой рождения Диониса* (речь идет о парадигме, а не о самом имени или образе, которые появляются намного позднее). Сочетание индоевропейского (Майкопского) начала с палеоевропейским (матриархальным) при доминации индоевропейско-

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 410.

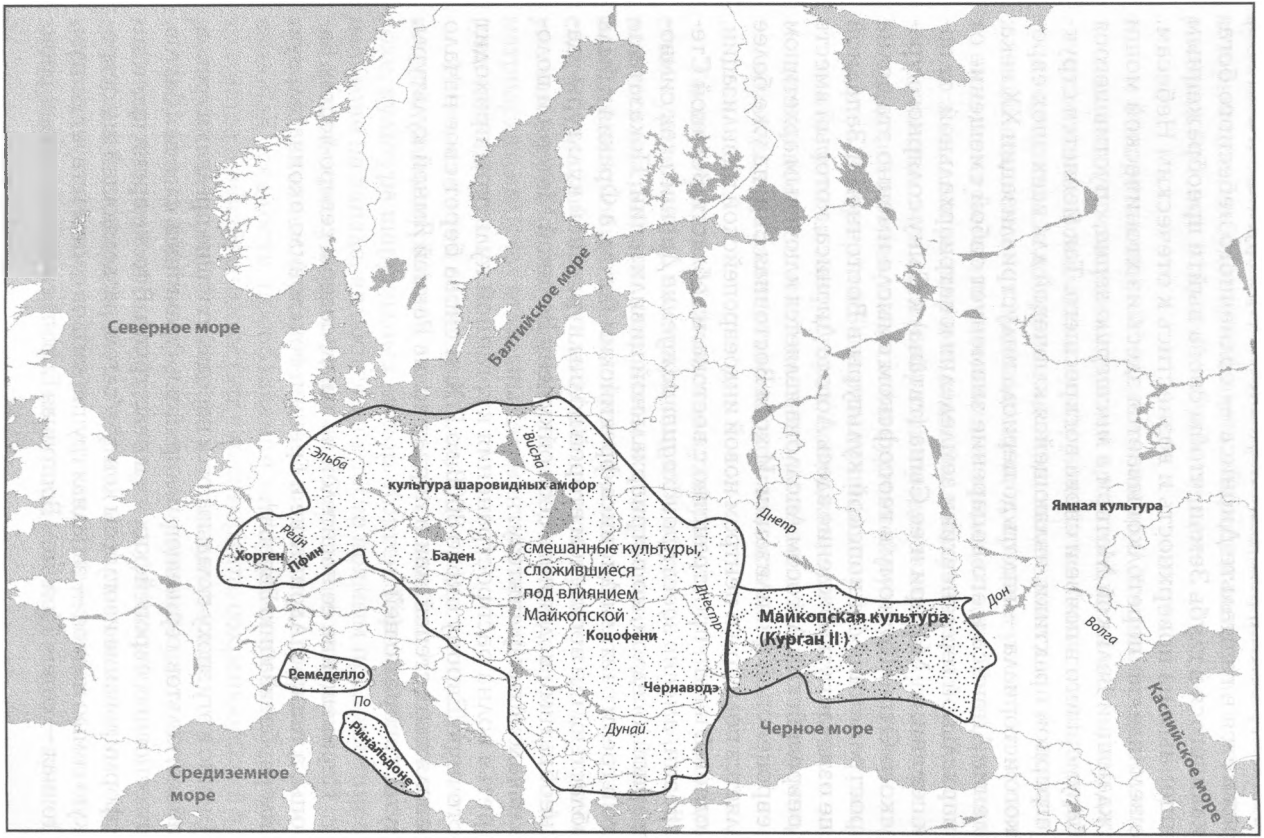
го — в языке, религии, политике и идеологии (трехфункциональность) и отражается в гештальте Диониса — солнечного небесного бога, спускающегося в глубь Земли, чтобы снова выйти преображенным и очищенным на поверхность и вознестись к отеческим Небесам. Само земледелие перетолковывается здесь из хтонической мощи порождающей Великой Матери *в мистерию зерна*, спустившегося с Неба, умершего в почве и снова воскресшего. Так меняется структура аграрной практики, являющейся ключевой для всех эпох европейского историала — вплоть до периода индустриализации XX века: появление Диониса и его воцарение знаменует собой смещение от матриархальной герменевтики земледелия к патриархальной, от почвы к семени, от Матери и ее Сына (титана) к Сыну солярного уранического Отца. Поэтому в геософском смысле именно эта волна распространения Майкопской культуры в Восточной и Западной Европе означает утверждение здесь Логоса Диониса, который вместе с индоевропейским Логосом Аполлона является ключевым архетипом всей европейской цивилизации. И хотя Восточная Европа уже более не является полюсом и центром новой индоевропейской цивилизации, приходящей на это пространство с востока, из области Великой Степи Евразии, *именно здесь происходит рождение Диониса* как символа аграрной, оседлой, но патриархальной цивилизации. Показательно, что и греки считали Диониса фракийским богом, а Фракия и была той областью, где носителем второй волны курганной культуры удалось необратимо подчинить себе ойкумену Великой Матери и положить начало новому синтезу.

Третья волна распространения курганной культуры приходит в Восточную Европу около 3000 до Р.Х. и снова берет свое начало с Приволжских степей, как и первая волна Ранней Ямной культуры. Гимбутас говорит о ней:

> Перемещение ее носителей на запад, север и северо-восток Европы, а также к Адриатике и Греции, обусловило окончательную индоевропеизацию Европы[1].

Именно в эту эпоху складываются народы, ставшие предками греков, италийцев, кельтов, германцев, иллирийцев, фракийцев, славян и балтов, то есть основных европейских языковых групп. В то же время происходит и формирование изоглоссы кентум/сатем, разделяющей индоевропейскую семью надвое — западная группа языков соответствует кентум, а восточная — сатем. При этом Восточная Европа снова выступает фрон-

[1] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. С. 425.



Экспансия Майкопской (курганной II) культуры в середине IV тыс. до Р.Х.

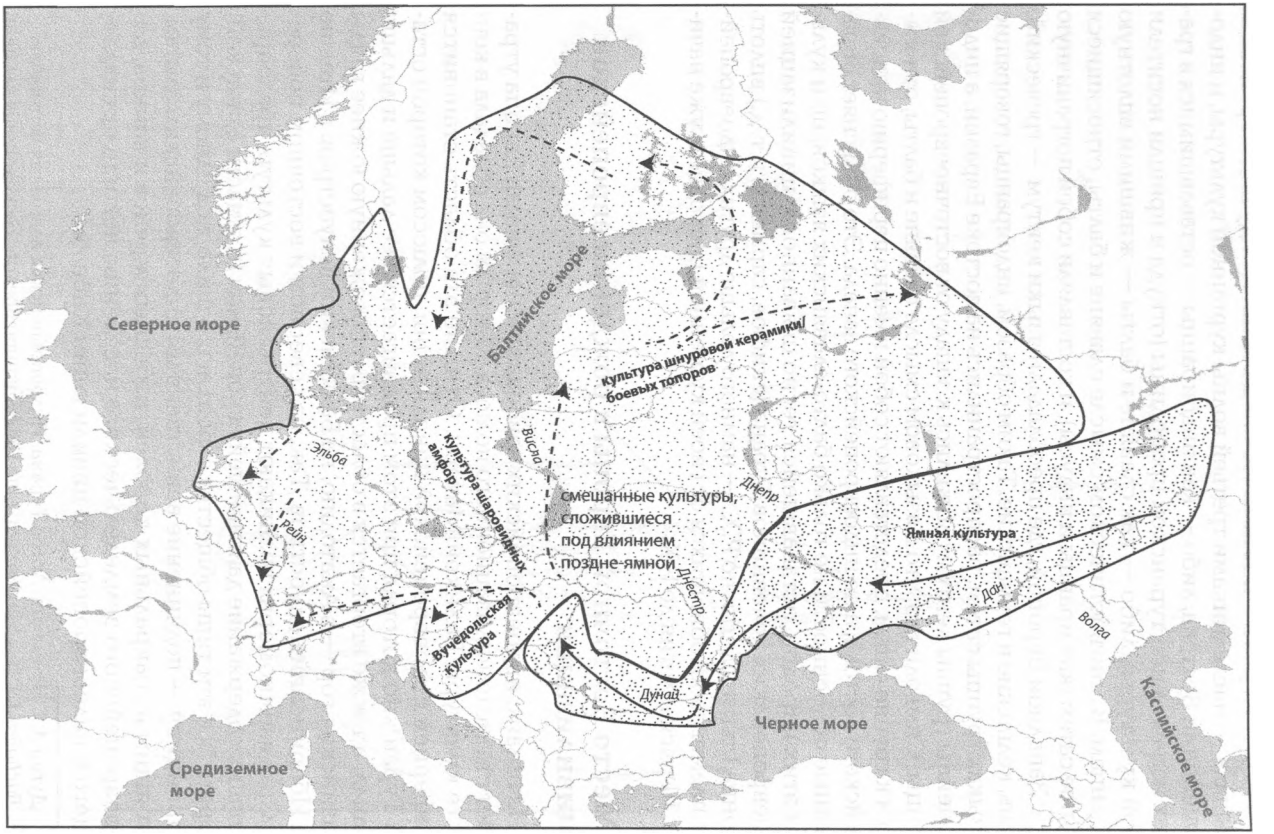
тиром — на сей раз в лингвистическом делении между индоевропейцами Запада — наследниками третьей волны курганной культуры, и индоевропейцами Востока, либо — как индоиранцы — оставшимися в границах изначальной туранской прародины (откуда и пришли носители Ямной культуры), либо — как славяне и балты — жившими вплотную к туранцам. В лингвистическом смысле славяне и балты, относящиеся к группе сатем (как иранцы и индусы), и составляли собой пограничную зону с Западной Европой, где преобладали языки кентум — греческий, латынь, кельтские и германские. Таким образом, индоиранцы, говорящие на языках группы сатем, распространились на востоке Евразии, а индоевропейцы группы кентум сложились к западу от восточноевропейской границы. Символично, что в языковом смысле славяне и балты, относящиеся к группе сатем, представляют собой именно периферию индоевропейского востока, а не индоевропейского запада. Это объясняет определенные особенности не только балто-славянских языков, но и культуры этих народов, оставшейся тесно связанной с цивилизацией индоевропейских кочевников Турана (скифов, сарматов и т. д.) вплоть до конца I тысячелетия по Р.Х. — намного дольше других индоевропейских племен, обособившихся от своей курганной прародины уже начиная с III тысячелетия до Р.Х.

Место Восточной Европы в рождении европейской цивилизации

Начиная с индоевропейских завоеваний Восточная Европа утрачивает статус цивилизационного полюса, которым она обладала в контексте культуры Великой Матери. Отныне эта область становится периферией индоевропейской цивилизации, полюсом которой остается Туран[1], но которая при этом продвигается все дальше и дальше на запад, а также вторгается в область, расположенную южнее гряды евразийских гор — в Анатолию, на Балканский полуостров, в Италию и на Иберийский полуостров. Так, на северном и восточном побережье Средиземноморья возникают центры новых культур, предопределивших содержание дальнейшей европейской (и отчасти азиатской) истории. Все эти типы общества строились, однако, под одному и тому же принципу — подчинение воинственным индоевропейским элитам, состоящим из сакральных королей, небесных жрецов и воинов, доиндоевропейского земледельческого населения, некогда принадлежащего к палеоевропейской цивилизации Кибелы[2].

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[2] *Bachofen J.J.* Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart, 1861.



Экспансия Поздней Ямной (курганной III) культуры ок. 3000 года до Р.Х.

Кочевники и скотоводы Турана становились верхушкой оседлых аграрных обществ, что предопределило семантику и стиль европейской и азиатской цивилизации на несколько тысячелетий. Источник же индоевропейских народов — Великая Степь — давал о себе знать новыми и новыми волнами воинственных завоевателей, которые снова — как и первые носители курганной культуры — прежде всего оказывались в Восточной Европе и подчас оседали там или двигались дальше. Тем не менее территория, располагавшаяся на севере Евразии — включая Восточную и Западную Европу, считалась более южными индоевропейскими культурами «землей варваров», так как населяющие ее народы были ближе к туранскому воинственному кочевому типу, нежели они сами. Таким образом, все народы, живущие севернее гряды евразийских гор, — от Пиренеев через Альпы до Балкан и Кавказа, — причислялись *к периферии* средиземноморской культуры, образуя пространство «варварского мира», к которому относились как западноевропейские кельты и германцы, так и восточноевропейские иллирийцы, фракийцы, балты, славяне, равно как и скифы, сарматы и другие индоевропейские кочевники Турана. В этом контексте Восточная Европа становится интегральной частью *ойкумены варваров*, откуда в Средиземноморье время от времени вторгались агрессивные воинственные народы. Миролюбиво-аграрная функция палеоевропейского матриархата народами Восточной Европы была в целом утрачена, и они стали интегральной частью мира воинственных и агрессивных индоевропейских варваров.

Однако следует обратить внимание на то, что именно в Восточной Европе, как мы видели, впервые начался процесс формирования смешанных обществ, который и получил свое предельное развитие в индоевропейских оседлых культурах, — от Индии и Ирана на востоке до хеттов, эллинов и латинян на западе — расположенных южнее гряды евразийских гор. Тот тип цивилизации, который достиг расцвета в более южных областях, зародился именно на Балканах и в Восточной Европе, где матриархальные аграрные народы *первыми* встретили удар андрократических кочевников и где *впервые* напряженная диалектика столкновения Логосов привела к кристаллизации архетипа Диониса.

Следовательно, и в вопросе генезиса индоевропейской оседлой цивилизации, достигшей полноты расцвета в более южных областях, первенство принадлежит именно Восточной Европе, которая была не только колыбелью палеоевропейского матриархата, но после индоевропейских завоеваний стала *прообразом* позднейших синтетических индоевропейских оседлых культур и матрицей индоевропейских народов. Поэтому здесь мы тоже можем признать *центральность*

Восточной Европы — по крайней мере ее южных областей — в формировании базового алгоритма всей последующей индоевропейской цивилизации. То, что произошло на Балканах и в прилегающих областях Центральной Европы в IV тысячелетии до Р.Х., предопределило парадигму дальнейшей истории индоевропейских и европейских обществ. Поэтому цивилизация европейской Великой Матери еще на одном повороте историала стала началом нового исторического этапа, породив — на сей раз не партеногенетически, а классическим способом, от туранского индоевропейского Отца — именно то общество, в котором значительная часть человечества (по крайней мере почти все население евразийского материка) живет до сих пор.

Часть 2. Восточно-европейская Навь

Глава 1. Миры Нави и гештальт вампира

Низшая мифология европейского крестьянства как ключ к Старой Европе

Прежде чем приступать к рассмотрению историалов восточноевропейских народов и прежде всего славян, которым и посвящен этот том «Ноомахии», в той форме, в которой они оформились в ходе последних двух тысячелетий, следует обратить внимание на наиболее глубинный уровень культуры, свойственной всему восточноевропейскому кругу в целом и уходящей корнями в цивилизацию палеоевропейской Великой Матери. Этот круг можно определить как *культурное поле европейского крестьянства*, которое имеет своим полюсом как раз территории, прилегающие к Балканам, и включает в себя территорию Западной Европы и западные земли России. Это и есть *прямое наследие Старой Европы*, сохранившееся в структуре третьей функции и в последующую — индоевропейскую — эпоху. Восточная Европа была изначальным центром палео-Европы, своего рода ее «метрополией», и именно здесь формировались первые аграрные общества, интегрировавшиеся в дальнейшем в индоевропейские трехфункциональные структуры.

Этот процесс можно рассмотреть следующим образом. Вторгшиеся с востока с территории Турана индоевропейцы были кочевниками и носителями трехфункциональной модели вертикальной организации общества. По мере их завоевания пространства Восточной Европы с царившим там матриархатом, и далее по мере их распространения на запад, где сложилась такая же как в Восточной Европе гинекократическая цивилизация, они устанавливали свою модель, покоряя, истребляя и тесня палеоевропейские народы. При этом постепенно значительная часть этих народов входила в индоевропейские структуры, имеющие в отличие от палеоевропейских жестко *вертикальную ориентацию*. Покоренные народы Старой Европы могли занять только самое низшее место в этой иерархии, что соответствовало третьей функции. При этом, возможно, правительницы матриархальных обществ становились женами представителей выс-

ших индоевропейских каст, что смутно запечатлено в европейских мифах и сказках[1] — в частности, в сюжете о споре за царевну между воином-богатырем (фигура индоевропейского мифа) и змеем (фигура хтонического консорта Великой Матери). Но в целом основной массив палеоевропейцев входил в третью касту. Эта каста в изначальном туранском состоянии представляла собой скотоводов. В сказках и легендах этому соответствует гештальт пастуха. Мы видим в древнейших слоях раскопок Восточной Европы, что кочевые общества индоевропейцев на первом этапе соседствуют с оседлыми, а затем полностью сливаются с ними. Так, *палеоевропейское крестьянство сливается с индоевропейскими скотоводами в структуре трехфункциональных индоевропейских обществ*, у которых перенимает язык и культуру.

Эту ситуацию можно соотнести с тем, что Гегель говорил в «Феноменологии Духа»[2] о фигурах Господина и Раба, подчеркивая, что Раб заимствует *сознание* Господина и начинает относиться к миру, видя его глазами Господина. Носители матриархальной аграрной цивилизации Старой Европы принимают язык и идеологию индоевропейцев и начинают интерпретировать мир в индоевропейской оптике. Однако, как и у Гегеля в случае Раба и Господина, Раб аффектирует Господина, который становится от него зависимым, так и крестьянство, становясь индоевропейским в контексте третьей функции, влияет на все индоевропейское общество, но особенно на саму эту третью функцию, превращая ее из скотоводов в земледельцев и формируя, по сути, новую структуру, основанную на синтезе индоевропейского кочевничества (использование в хозяйстве коней и волов, телег, тяжелого плуга с железным лемехом, мужского труда при пахоте и т. д.) и палеоевропейского землепашества (структура крестьянского цикла, календарные обряды, хтонический символизм и т. д.). Но поскольку именно третья функция в обществе представляет собой численное большинство, то при переходе к оседлости через крестьянство изменилась и вся структура индоевропейской цивилизации, включая жрецов и воинов. Таким образом, палеоевропейское начало участвует в индоевропейской колонизации Европы не просто как жертва или субстрат, но и как мировоззренческое начало, влияющее на индоевропейские модели, трансформирующее их и отчасти сохраняющее свою идентичность несмотря на давление нового вертикального Логоса Турана[3].

---

[1] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Издательство ЛГУ, 1986.

[2] *Гегель.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Это замечание имеет колоссальное значение как для выяснения структуры Логоса Восточной Европы, так и для прояснения ноологической динамики в структуре самого европейского историала в целом. Если европейское крестьянство является заведомо продуктом синтеза кочевников третьей функции индоевропейских обществ и палеоевропейского матриархата (с полюсом на Балканах), то становится понятной структура Логоса Кибелы, обнаружившегося в полной мере в Европе Нового времени. И теперь остается только проследить, каким образом эта древнейшая часть палеоевропейского мировоззрения, сохранившегося в течение нескольких тысяч лет в европейском крестьянстве, смогла освободиться от индоевропейской вертикальности и подчинить себе Европу в ходе Нового времени, где Логос Кибелы и хтоническая (титаническая) мифология постепенно возобладали. К этой теме мы еще вернемся, а пока следует лишь зафиксировать фундаментальный факт: Восточная Европа является колыбелью европейского крестьянства, и именно к этому восточноевропейскому полюсу восходит та часть крестьянства как особого социологического явления, которая имеет наиболее древние корни.

Но если это так, и структуры матриархального доиндоевропейского мировоззрения вошли в крестьянскую цивилизацию Европы в качестве важнейшей составляющей, отчасти растворившей в себе традиции кочевников (интегрированных в гештальт пастуха), то обряды, сказки, обычаи и мифы европейских крестьян, составляющих преимущественно то, что историки религии называют «низшей мифологией», и представляют собой древнейшие следы восточноевропейской цивилизации Великой Матери. *Крестьяне являются прямыми продолжателями доиндоевропейской традиции*, а их культура, быт, обычаи и представления несут в себе отголоски метафизики Великой Матери, отражая затонувший в волнах туранцев — носителей курганной культуры — «палеоевропейский континент». Следовательно, для воссоздания доиндоевропейского мировоззрения Восточной Европы (и в целом Старой Европы, являвшейся проекцией балканского полюса) необходимо обращение к этой «низшей мифологии», которая представляет собой не только «нижний этаж» более развитых религиозно-мифологических представлений индоевропейцев, но и *полную* картину религиозно-мифологических представлений палеоевропейцев, поскольку между индоевропейской метафизической топикой вертикали и совершенно отличной структурой метафизики Великой Матери, не знающей столь жесткой иерархической уранoцентричной и аполлонической ориентации, нет прямой аналогии. Эти две структуры имеют совершенно различную геометрию. Так, в палеоевропейских обществах нет трех функций и строгой иерархии,

поэтому в позднейших смешанных обществах не просто третья функция индоевропейцев интегрируется с «третьей функцией» палеоевропейцев (такой «третьей функции», здесь не существовало), но *все матриархальное общество целиком* во всех его измерениях помещается внутрь *одного из пластов* общества индоевропейского и патриархального. Если простые кочевники как третья функция в культурах Турана были лишь частью общества, где в центре стояли воины и жрецы, то аграрное общество Старой Европы было цельным и нераздельным, поэтому в третью функцию интегрировалась не его низшая часть, но все оно в целом. Мы подходим к следующему заключению: то, что палеоевропейская цивилизация исчезла, растворившись в индоевропейской или будучи ею уничтожена, не совсем верно — *она сохранилась в особом (аграрном) отсеке индоевропейской культуры и в области «низшей мифологии»*, причем ее «верхние этажи» также не пропали, их просто не было. Тщетно проецировать на палео-Европу свойства индоевропейских обществ и идеологий, возобладавших после вторжения носителей курганной культуры. Философия Старой Европы дошла до нас в цельном виде, и для того чтобы восстановить ее структуру, следует лишь обратиться к крестьянскому мировоззрению, тщательно отделив в нем индоевропейские мотивы и заимствования, структура и функциональность которых хорошо известны. Все остальное — пред-индоевропейское — и будет этой *палеоевропейской структурой*. В частности, «низшая мифология» окажется не периферией высшей, исчезнувшей или искорененной, но *всей мифологией*, которую следует лишь прочесть в соответствии с Логосом Кибелы, а не в привычной для индоевропейцев оптике Логоса Аполлона.

Навь и ее философия (мистический ноктюрн)

Высказанные нами замечания содержат в себе основы эпистемологического метода. Цивилизация Старой Европы приходом индоевропейцев была смещена из центра на периферию. Симметрично этому Восточная Европа в целом была также превращена из полюса в периферию. Но индоевропейская модель вертикального солярного патриархата осознанно строится на подавлении хтонического начала, которое оно заносит в область низшего, но также опасного, злого и смертоносного. Иными словами, индоевропейское занижает и дьяволизирует культуру Великой Матери, строит свое господство на ее подчинении, укрощении, принижении и уничижении. Индоевропейское начало смещает палеоевропейские структуры в сферу того, что славянская традиция называет «Навью». Это славянское слово происходит от ин-

доевропейской основы *neH₂-u-[1], означающей «смерть», «труп», «мертвец», «недостаток», «муки», «могила», «преисподняя» и т. д. В целом «низшая мифология» и сопряжена с этой областью Нави, к которой относятся ее основные фигуры и гештальты, ситуации и символы. В область Нави под давлением индоевропейской культуры дня (диурн[2]) сместилась *вся* цивилизация Старой Европы, став локальной, «низшей», темной, связанной с сумерками и ночью, с областью смерти и подземным миром. При этом отчасти такое смещение было не просто результатом произвола победителей, превращавших символы и мифы покоренных народов в нечто «недостойное», «ущербное» и «злое». Пейоративной была трактовка этих символов, но не сами они. Именно в глазах индоевропейцев хтоническое начало, ночь, смерть, женщина и т. д., то есть вся область Нави, приобретали негативный — привативный — характер. В палеоевропейской оптике те же фигуры и символы виделись иначе, и сама их «приземленность», «хтоничность», связанность с подземными и земными мирами не были ни в коей мере отрицательным признаком. *При отсутствии вертикали горизонталь не знает, что она горизонталь*, и, следовательно, не является таковой, имея совершенно иную структуру и размерность. Это очень важное наблюдение, поскольку оно позволяет отнестись к «низшей мифологии» с полным доверием, отбросив лишь ценностную трактовку, привнесенную индоевропейским контекстом. Совершенно не обязательно считать, что носители диурна индоевропейцы Турана приписали палеоевропейцам свойства, мифы и символы, которых те не имели. Устойчивость и ограниченность мифем[3] как базового материала любого мифа убеждает, что изобрести что-то принципиально новое в этой области просто не возможно. Туранским завоевателям оставалось лишь *перетолковать* в духе своей кочевой патриархальной герменевтики тот палеоевропейский космос, с которым они столкнулись, не придумывая, не цензурируя и не искажая его, но лишь навязав свое прочтение, свою grille de lecture. *Палеоевропейцы поклонялись Нави и ее структурам*, но только это была *не нижняя* часть вертикального трехфункционального космоса, построенного вдоль отеческой вертикали, а совершенно иная геометрия, где эта вертикаль изначально *отсутствовала*, а значит, и низом, чем-то хтоническим или гипохтоническим это не считалось, представляя собой

[1] К этой основе восходят древнепрусское nowis «туловище», литовское nõvyti «мучить», латышское nāve «смерть», готское naus «мертвый», древнеисландское «nár» — то же «мертвый», древнеирландское nūna «голод», далее готское nauþs «беда, нужда, стеснение», древневерхненемецкое not «нужда», тохарское nut и naut «погибнуть». *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М.: Прогресс, 1987. С. 35.

[2] *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.

[3] *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.

законченную и совершенную в самой себе замкнутую *материнскую структуру*. Низ появляется только там, где есть верх, но если верха нет, то нет и низа, поскольку низ становится в этом случае *всем*.

В социологии воображения[1] область Нави точно соответствует режиму «мистического ноктюрна», который, согласно основателю этой теории Жильберу Дюрану[2] (1921 — 2012), представляет собой фундаментальный набор базовых ментальных, психических и культурных установок, предопределяющих совершенно особый законченный культурный тип. В этом режиме субъект (носитель сознания) перед лицом смерти (как своей антитезы) *переходит на ее сторону*, подвергая глубинной эвфемизации, которая создает особый «материнский мир», где все пугающее, внушающее ужас, причиняющее страдание, переосмысливается в компенсирующе положительном ключе — как схватки и муки рождения, вознаграждаемые появлением нового существа. В оптике мистического ноктюрна *Навь первична*. Смерть рождает жизнь, чтобы снова взять ее, а потом снова дать. Женщина рождает мужчину, чтобы убить его, а потом родить снова (воскресить).

Если рассмотреть в этом ключе «низшую мифологию» европейского крестьянства как комплекс религии Старой Европы, мы получим основные силовые линии древнейшего восточноевропейского мировоззрения, отражающего *философию Нави*. При этом метод Дюрана и трехфункциональность Дюмезиля помогут нам отделить индоевропейское влияние, которое легко отождествить с элементами диурна, проникающего в крестьянский миф, сказку или обычай.

Таким образом, следует проделать нечто обратное тому, что совершили индоевропейцы, поместившие Навь внизу и на периферии своего патриархального мира и объявившие ей Световую войну[3], длящуюся столько же, сколько доминация индоевропейского начала — то есть до самого последнего времени.

Тотальный упырь

Для реконструкции философии Нави как основы древнейшего восточноевропейского (а следовательно, палеоевропейского) мировоззрения нам поможет анализ архаических обществ Центральной и Южной Африки, прежде всего архаических верований племен банту и некоторых других народов нигеро-конголезской семьи. В томе

---

[1] *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры.

[2] *Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: P.U.F., 1960.

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

«Ноомахии», посвященном Черной Африке[1], мы сталкивались с *философией силы*, исследованной П. Темпельсом (1906 — 1977), и важнейшей фигурой «тотального колдуна», о которой достаточно подробно рассказывает Шейх Анта Диоп (1923 — 1986). Показательно, что народы банту также являются аграрными и оседлыми, то есть социологически близки землепашцам Старой Европы.

В контексте понимания мира банту существует *баланс сил*, который при всей динамике изменений остается строго тождественным. Каждая утрата компенсируется приобретением, и наоборот. В этой структуре нет места смерти и уничтожению, поскольку нет места чему-то необратимому. Поэтому можно сказать, что в этой картине мира все располагается *внутри режима мистического ноктюрна*, то есть Нави. Жизнь и смерть соединены неразрывными узами, они незаметно и плавно перетекают друг в друга, образуя чистую *игру сил*.

В этой непрерывной ткани возникает, однако, точка, где происходит определенное нарушение гармонии. Это — фигура «тотального колдуна», который считается тайной причиной смертей, болезней и неудач всего племени. Мы обращаем на нее особое внимание, рассматривая ее как *фундаментальный конститутивный элемент* архаических социальных структур, обрядов и мифов. Так как у каждого события в контексте философии сил должна быть причина, то смертью человека должен кто-то насыщаться, равно как сам человек насыщается, убивая на охоте зверей. В расширенной ситуации утрата (здоровья, имущества, везения, и т. д.) у одного существа должна означать приобретение у другого. Такой фигурой, живущей за счет гибели и утраты других, и является «*тотальный колдун*», который убивает людей своими чарами, воскрешает трупы, съедает их; при этом он способен летать по воздуху[2] и превращаться в животных. «Тотальный колдун» может жить очень долго, поскольку он сам является *родственником смерти*, принадлежит к той стороне мира, которая замыкает собой жизнь, окружая ее со всех сторон.

Если мы обратимся к «низшей мифологии» народов Восточной Европы, то немедленно встретим эту фигуру в образе *вампира*[3], упы-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца. М.: Академический проект, 2018.

[2] Эту черту мы встречаем у южных славян (сербов, македонцев и болгар), в Южной Польше и Южной Украине, где мы видим фигуру хмурников, стухов, здувов или змаев (то есть змеев), которые описываются как люди, способные летать, живущие в тучах и родившиеся с небольшими крыльями, расположенными под мышками. См.: *Гейштор А.* Мифология славян. М.: Весь Мир, 2014. С. 248. Эта же черта присуща «тотальному колдуну», который летает, испуская из-под мышек огонь. См.: *Diop Cheikh A.* The Cultural Unity of Black Africa. The Domains of Patriarchy and of Matriarchy. L.: Karnak House, 1989.

[3] Этимология слова «вампир» или «упырь», вероятно, восходит к основе *оруть или *орiгь, что сближают со словом «парить», то есть летать. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4. С. 165.

ря или волкодлака. Причем эпицентром этих представлений являются именно Балканы, откуда сюжеты, связанные с вампирами, распространяются среди славян (прежде всего южных и восточных), а также румын и венгров. Отдельные смутные отголоски этого гештальта доходят и до Западной Европы, но там теряют свою контрастность. *Вампир является прямым аналогом «тотального колдуна» как важнейшей фигуры архаического аграрного мировоззрения.* Именно с бегством от колдунов можно связать распространение племен банту по огромным просторам Центральной и Южной Африки. Только дистанция спасает от такой фигуры, заставляя основывать все новые и новые поселения вдали от того места, где кто-то умер неестественной смертью, случилось несчастье или какие-то иные признаки заставили подозревать появление «тотального колдуна», который в дневное обычное время мог ничем не отличаться от остальных людей.

Польский исследователь славянского фольклора А. Гейштор (1916 – 1999) в своем исследовании «Мифология славян» пишет о фигуре вампира следующее:

> Упыри питаются кровью и телом человека, душат людей, изводят членов собственной семьи и родственников, входят в контакт с живыми людьми и с собственными женами. Когда погребальный обряд трупоположения вытеснил обряд кремации, т. е. уже в эпоху сосуществования с христианскими верованиями, западные и южные славяне разделяли распространенную в Европе веру в вампиризм и использовали те же методы борьбы с ним. Эпидемия коллективного страха, возникавшая, например, после цепочки смертей в семье или в деревне порождала магические ритуалы над телами, считавшимися опасными. Их совершали либо перед погребением останков, либо после того как их доставали из гроба: при этом бросали в гроб мак и закапывали гроба под валуном, вплоть до того, что труп калечили, пробивали тело или голову осиновым колом или большими гвоздями. На Руси, однако, упырям приносили жертву, так же как и другим демонам, поскольку русскому крестьянину, похоже, вампиризм был чужд; упырь мог иметь там оттенок древнего образа — духа мертвого человека, призрака, который необязательно имел злые намерения, или же такие, которые можно было предотвратить с помощью жертвоприношения. Славянское название приведения, душащего спящих (mora, morina, morava), встречается у западных и южных славян[1].

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 235 – 236.

Если фигура вампира принадлежит «низшей мифологии» и даже в ней является относительно периферийной, то в структуре философии сил банту образ «тотального колдуна», напротив, стоит *в центре*, поскольку является важнейшим элементом всей семантической структуры мировоззрения, объясняющим логику событий и отчасти определяющим не только религиозные практики и ритуалы, часто служащие как раз защите от «черного колдовства», но и происхождение многих социальных институтов — вплоть до архаической монархии, где фигура сакрального царя *замещает* собой по логике «защиты от колдовства» гештальт самого «тотального колдуна», откуда человеческие жертвоприношения священным монархам Африки, а также в определенных случаях убийство их самих[1]. Здесь вполне уместно применить метод демаргинализации фигур из области хтонической культуры, что даст нам гипотезу «*полярного вампиризма*», то есть предположения, что и в Старой Европе (центром которой как раз и были Балканы) гештальт вампира (упыря) имел аналогичную функцию. Вампир или его аналоги — оборотни, людоеды, змаи и другие чудовища — представлял собой *полюс Нави*, которая в них открывала свое *истинное лицо*. Но если для индоевропейского сознания подобные образы воплощали в себе все то, против чего была направлена их андрократическая солярная агрессия, то в архаической глубине Старой Европы отношение к вампиру могло быть более тонким и диалектическим. Изначально он мог выступать в роли консорта Великой Богини, следы чего мы видим в мифах о похищении змеем царевен и земных женщин в волшебных сказках. По В.Я. Проппу[2] (1895—1970), этот сюжет отражает структуры общинного брака, предшествующего более резкой социальной стратификации. Согласно К. Леви-Стросу (1908—2009), мотив унесения невесты змеем или каким-то еще сверхъестественным существом (а также животным, в частности, медведем), напротив, описывает «слишком далекий брак»[3]. Но в любом случае *между фигурой вампира или его аналогов и женщиной существует глубинная мифологическая связь*.

Кроме собственно вампиров и упырей в этой роли могут выступать другие фигуры, воплощающие в себе функцию компенсации. Незалежные покойники, которыми могли становиться люди, умершие слишком рано или неестественной смертью, особенно утопленники и утопленницы, которые породили образы славянских водяных и русалок. Гейштор сообщает:

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

[2] *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки.

[3] *Дугин А.Г.* Этносоциология.

Души мертвых людей различаются по возрасту и способу их ухода из жизни. Так, души младенцев, детей и девочек, ревнивых в отношении своей прерванной жизни, души вдов, вдовцов, жертв аборта, а также людей, умерших насильственной смертью, оказывались мстительными, злобными и враждебными. В Болгарии их мифологизация пошла по пути создания грозных *навий* или *навяци*, диких птиц, которые нападают на беременных женщин и рожениц. В равной степени сербские *navije*, словенские *navje*, на Украине *навки*, в Южной Польше и на Украине *latawce*, *porońce*, *poterćuki* также возникают в образе птиц, которые летят над человеком с душераздирающим криком. За ними гонятся молнии[1].

Это также соответствует философии силы — не дополучив при жизни того, что причитается всем людям, и особенно умерев в день свадьбы (а также в младенческом возрасте), мертвецы (навье) возвращаются в мир живых, чтобы компенсировать неравновесие. Так, функции «тотального колдуна» распределяются на целый ряд фигур «низшей мифологии», обильно представленной в Восточной Европе и, шире, в европейском крестьянстве: собственно на черных колдунов, вампиров, а также на незалежных покойников, русалок, оборотней, водяных и других чудовищ, которые в прямом и переносном смысле *питаются* людьми и их потерями, страданиями и утратами, что является их едой и их приобретением. У славян особенно часто встречается образ волкодлака, вампира, превращающегося в волка и пожирающего людей.

В этой роли иногда выступает медведь, считавшийся славянами родственным человеку и могущественным представителем Нави. О связи с потусторонним миром Нави медведя Гейштор пишет:

С большим уважением смотрел на медведя крестьянин, веря в его апотропеическую силу. В Белоруссии и в Болгарии известны специальные праздники — трапезы, посвященные медведю, чтобы он мог удобней расположиться в своем зимнем логове (30 ноября) и выйти из него (25 марта). Страх перед скрытыми силами, связанными с этим зверем, привел к тому, что во многих языках на его имя было наложено табу. Славяне оставили его прежнее индоевропейское название (индийское ŕsah, греческое ἄρκτος, латинское ursus) в пользу медоеда (на старопольском miedźwiedź, теперешнее niedźwiedź). Глиняные лапы медведиц, обнаруженные в одном из курганов XI века во Владимире на Клязьме, вождение медведей скоморохами по деревням — все это

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 236.

относилось к проявлениям особого почитания этого зверя, о котором белорусский крестьянин говорил, что он «сильнее черта»[1].

Недуальность утраты и «солярные вампиры»

Целый ряд признаков позволяет предположить, что в древности весь ряд существ, олицетворяющих Навь — вампиры, змеи, водные девы — русалки, покойники, медведи и т. д. — представляли собой более сложные и диалектические образы, лишенные той однозначной негативности, которую они приобрели под влиянием индоевропейского диурна, относящего область смерти и ночи к враждебной сфере, против которой патриархальный этос обязывает вести войну. Это проявляется и в благожелательном отношении к медведям, и к широко распространенному балканскому обряду иметь домашних змей, и в положительной роли хмурников (змаев) в южнославянских легендах, и в восточнославянских жертвах упырям, и в фигуре «волчьего пастыря» (которым иногда становится «святой Егорий») и т. д. В хтоническом мировоззрении Старой Европы «тотальный упырь», то есть вампир, мог также иметь совершенно иной смысл. В рамках стратегии эвфемизации, являющейся конститутивной для режима мистического ноктюрна, логика матриархального хтонического мифа должна была бы перенести аффект на *сторону самой этой фигуры*, смягчить внушаемый ею ужас, «пожалеть» ее, умиротворить, задобрить и в конце концов (в духе Стокгольмского синдрома) *встать на ее сторону*.

Таким образом, можно предположить, что фигура «тотального упыря» могла иметь в контексте балканского матриархата в целом позитивный смысл. Это касается также аналогичных культов, следы которых мы находим на Карпатах — и в частности, в Трансильвании, где тематика вампиров получила широкое распространение. Философия Нави, основанная на законченном матриархате, исходит из того, что любая утрата является законом Великой Матери, которая и выступает в качестве причины несчастья, смерти и катастрофы. Поэтому упырь не просто аномалия — он своего рода пророк Великой Матери, ее посланец и ее жрец. Но именно Великая Мать и компенсирует утрату — излечивает, дает жизнь, рождает заново. В конце концов, именно Великая Мать поедает людей и пьет их кровь, с чем связан ритуал похорон через ингумацию: могила — это уста Земли. Но Земля есть одновременно и порождающая утроба. Вампир, таким образом, лишь тот, кто приносит в жертву. Кровавые человеческие жертвы Земле (как в случае с классическим культом Кибелы) имели

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 223 – 224.

тот же смысл: кормление Земли. В аграрных ритуалах в некоторых случаях принесение человеческих жертв — например, закапывания человека на поле — служило символом такого кормления. В некоторых областях Восточной Европы — в частности, в Польше — закапывание девушки живьем на поле сохранялось довольно долго, а потом было заменено символическими обрядовыми похоронами женских фигур — Коляды, Моржанны, Кукушки и т. д.

В этом контексте упырь становится не просто бенефициаром несчастья, но и ритуальным элементом, «помогающим» осуществить полный цикл матриархального круговращения Нави — появления из Земли, пребывание на Земле, уход под Землю. Упырь — это жрец Земли, мужской — титанический — гештальт, неразрывно связанный с более общим и фундаментальным — метафизическим — культом Великой Матери. В определенном смысле можно сказать, что упырь — это и есть полюс цивилизации Кибелы, ее семантический центр.

Эта недуальная трактовка гештальта вампира в пелеоевропейской культуре могла получить дальнейшее развитие уже в смешанных индоевропейских обществах. Речь идет о вторичном расщеплении фигуры вампира на две противоположные составляющие — «белых вампиров» и «черных вампиров», что соответствует «белым колдунам» и «черным колдунам». К «белым вампирам» и «белым колдунам» можно отнести жрецов индоевропейских культур, которые, изначально будучи носителями патриархата и солярного начала, вошли в тесное соприкосновение с палеоевропейскими культами и восприняли от них ряд символических черт и функций. «Черные вампиры» и «черные колдуны» представляли собой именно матриархальное жречество, выступая в качестве пророков и жрецов Нави, хотя они и не имели, как мы только что заметили, негативной коннотации в структурах обществ Кибелы. Именно приход индоевропейцев «опознал» «черных вампиров» как «черных», расщепив нейтральный или хтонически диалектический гештальт. Но по мере распространения христианства, эти «солнечные вампиры», в свою очередь, оказались вытесненными на периферию и «демонизированы». Но тем не менее их оппозиция «черным вампирам» сохранилась и в новых условиях.

Эти темы мы подробнее рассматриваем в томе «Ноомахии», посвященном неславянским культурам Восточной Европы[1].

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

Глава 2. Ведьма, идиот и языки ноктюрна

Древность и актуальность ведьм

Для структуры Нави не менее (если не более) ключевой фигурой является *ведьма*. Это русское слово происходит от праславянского корня ***vědě̆** — знать, ведать, и обозначает изначально «ту, которая знает». Аналогичный смысл мы встречаем в словах «знахарь», «знахарка», которые имеют более нейтральное значение и применяются к знатокам трав, растений и лекарств. Праславянский корень, в свою очередь, восходит к индоевропейской основе ***weid-** — знать, ведать, откуда греческое οἶδα, древнеиндийское vḗda, авестийское vaēda, готское wait — со значением «я знаю»[1].

Показательно, что у кашубских славян от этого же корня образовано слово wieszcz, дословно упырь, вампир[2]. В старорусском языке существовал и мужской аналог ведьмы — «ведун», означавший «черного колдуна»[3]. Таким образом, теоретически фигура, имеющая этот статус «знающего» истину о мире и его структуре, может быть обоих родов, но фигура ведьмы, колдуньи, чародейки получила намного более широкое распространение во всей Европе. Именно с ведьмой связаны многочисленные сказки, истории и мифы, а также ряд социальных установок, уходящих в глубокую древность, но сохранившихся вплоть до начала европейского Нового времени.

Роль «знающего» в обществе соответствует функции жрецов или хранителей знаний, философов. Две главные функции жречества — исполнение ритуалов и передача сакральных знаний. В архаических обществах к этому добавляется искусство целительства (также «знахарство») и влияние на погоду. Сама этимология слова «ведьма» указывает на связь именно с этой жреческой функцией: ведьма — та, которая ведает, то есть имеет прямой доступ к священному знанию, что она и использует — в разных обстоятельствах по-разному: для лечения и спасения или для причинения вреда. Эта двойственность есть свойство интегральной сакральности, которая не различает

[1] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1. С. 283.
[2] Там же. С. 285.
[3] Там же. С. 284.

«светлого» и «темного», «божественного» и «демонического», внушающего ужас или восторг, но объединяет оба измерения в едином экстатическом и глубинном опыте[1]. Наиболее архаичные сказки, где фигурируют ведьмы и их аналоги, отличаются как раз этой двойственностью, не расчлененной на добро и зло; ведьмы могут помочь герою своими знаниями в исполнении трудного задания или подвига, но могут его убить, сожрать (принести в жертву) или создать на его пути непреодолимые преграды. В христианском контексте Восточной Европы, и скорее всего в более раннем периоде, начиная с вторжения индоевропейцев, образ ведьмы смещался в сторону хтонического, негативного и «демонического», как и вся структура Нави, с которой ведьма органично связана. *Ведьма знает именно Навь и ее законы*, то есть то, что скрыто, тайно, что принадлежит Ночи и ее мирам.

Истоки образа ведьмы уходят в палеоевропейскую эпоху и, вероятно, отражают институт женского жречества, связанного с культом Великой Матери. В некотором смысле ведьма и воплощает собой Великую Мать как функцию, насыщаясь ее знанием и ее могуществом. Поэтому ведьма представляет собой еще один полюс цивилизации Старой Европы, как и вампир, называемый, как мы видели, иногда словом сходного происхождения. И точно так же, как поиск «тотального колдуна» представляет собой важнейший элемент социальной структуры архаических обществ Черной Африки, в Европе столь же константной традицией является «охота на ведьм». Ведьма в ее негативной функции необходима крестьянскому обществу как объяснение всех негативных явлений — смерти, болезни, несчастий, непогоды, падежа скота, неурожая и т. д. Она выполняет важнейшую семантическую роль, объясняя смысл негативной стороны жизни, то есть обосновывая Навь и ее функционал. И само знание об этой роли ведьмы уже смягчает страдание и боль, так как, с одной стороны, делает их осмысленными, а с другой, позволяет надеяться на компенсацию — «охота на ведьм» нацелена на то, чтобы восстановить справедливость и причинить вред той, которая сама причиняет вред другим.

В более сложных исторических ситуациях — как, например, эпоха появления Святой Инквизиции или даже первые этапы Нового времени — этот чрезвычайно архаический элемент общества, основанного на философии силы (поиск и уничтожение «тотального колдуна»[2]), может выступать как составной элемент более сложных процессов, но его действенность обоснована именно тем, что он

[1] *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Издательство МГУ, 1994; *Отто Р.* Священное. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

имеет древнейшие корни. Так, задачей Инквизиции, учрежденной в XIII веке во Франции, но достигшей своего расцвета в Испании во второй половине XV века, был прежде всего поиск ересей и наказание еретиков, что было связано с появлением в христианском мире нонконформистских религиозных учений. Однако ведьмы, которые стали жертвой Инквизиции, не были носителями какого-то строго определенного учения, и стали жертвой гонений именно в силу своей архетипической функции — охотой на них европейцы компенсировали под благовидным предлогом несчастья и неудачи, возрождая древний функционал, связанный с этим гештальтом. В каком-то смысле *«охота на ведьм» важнее и первичнее существования самих ведьм.* Для Инквизиции образ ведьмы служил метафорой, понятной простому народу, так как с ее помощью можно было легко придать своим идейным противникам и нонконформистам от религии очевидно криминальные — в глазах обывателей — черты[1]. Но в результате это привело к возрождению преследования ведьм в самом прямолинейном смысле, что активировало древние архетипы, а следовательно, в свою очередь, спровоцировало появление самих ведьм, то есть носителей таких архетипов. Показательно, что автором трактата по «охоте на ведьм», снабженного практическими инструкциями о том, как их определять и как их наказывать, был такой автор, как французский юрист Жан Боден (1530 — 1596)[2], являющийся теоретиком современного государства и одним из классиков политической философии Нового времени. Поэтому «охота на ведьм» отнюдь не является исключительно феноменом Средневековья: она имеет намного более древние и глубокие истоки, и по мере приближения к Новому времени не просто исчезает, но, напротив, становится более интенсивной и ожесточенной. Так, знаменитые процессы над ведьмами мы встречаем в конце XVII века в США, государстве, основанном на идеях протестантизма, рационализма и научного подхода к реальности[3]. История «охоты на ведьм» и ее прямых аналогов в репрессивных системах и пенитенциарных институтах Нового времени подробно разбирается Мишелем Фуко (1926 — 1984) в работе «Надзирать и наказывать»[4]. Он показывает, что несмотря на насмешки идеологов Просвещения над средневековыми практиками и Инквизицией в целом, а также на относительную реабилитацию образа ведьмы у одно-

[1] *Шпренгер Я., Инститорис Г.* Молот ведьм. М.: Интербук, 1990.

[2] *Bodin J.* De la Démonomanie des sorciers. Geneva: Librarie Droz, 2016.

[3] *Breslaw E.G.* Tituba, Reluctant Witch of Salem: Devilish Indians and Puritan Fantasies. NY: NYU Press, 1996.

[4] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

го из классиков Просвещения историка Жюля Мишле[1] (1798 — 1874), модель проекции общества своих страхов, страданий и неудач на фигуру «другого», «отверженного» — будь то в моральном или физическом смысле (отсюда функциональная близость больниц, особенно лепрозориев и домов для душевнобольных и тюрем, а также методов лечения и пыток), можно проследить вплоть на настоящего времени.

Таким образом, ведьма является устойчивым архетипом, который встречается на протяжении всего европейского историала, но уходит корнями в глубь Старой Европы, а следовательно, в Восточную Европу и ее примордиальную цивилизацию Великой Матери, цивилизацию Нави. Ведьма является жрицей этой цивилизации, важнейшим элементом всей структуры Нави.

Женщина, ведьма и философия Нави

Примордиальная роль ведьмы, а следовательно, структура Нави будет нам понятнее, если мы сделаем некоторое отступление в сторону парадигмальной метафизики пола[2] и обратим внимание на символизм женского начала в архаических обществах. Прежде всего следует подчеркнуть, что классический подход философов, антропологов и социологов, пытающихся реконструировать структуру архаических обществ, сплошь и рядом страдает анахроническим проецированием современных европейских представлений на исследуемые общественные структуры народов, не являющихся ни современными, ни европейскими. Именно против этого выступали Ф. Боас (1858 — 1942) и К. Леви-Строс, а также М. Элиаде (1907 — 1986), чьи возражения хотя и были приняты, но далеко не всегда воплощены на практике[3]. Более того, даже самые последовательные критики европоцентризма и культурного расизма, присущих европейской науке Нового времени, не были свободны от того, что сами же и опровергали. Важнейшим заблуждением в реконструкции архаических воззрений является противопоставление субъекта и объекта, культуры и природы, мышления и внешнего мира. Еще более неадекватно противопоставление бытия и сознания, поскольку бытие и есть сознание, и именно это тождество аксиоматично для подавляющего большинства философских, религиозных и метафизических систем, не только древних и восточных, но и современных и западных. Пара субъект/объект в чистом виде вводится Рене Декартом[4] (1596 — 1650), но ее аналоги

[1] *Мишле Ж.* Ведьма. Женщина. М.: Эксмо, 2007.

[2] *Эвола Ю.* Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

современные европейские философы находят уже у древних — начиная с Платона и Аристотеля. И совсем ни у кого (или почти ни у кого) не вызывает сомнений фундаментальность для архаических обществ оппозиции культура/природа (на этом строит свои теории К. Леви-Строс). Исключением из этого правила являются философы-феноменологи (от Э. Гуссерля до М. Хайдеггера[1] и О. Финка), системно ставящие под сомнение концепт «внешнего мира», «объекта» и «реальности».

Архаические общества, рассматриваемые в различных томах «Ноомахии» с опорой на метод максимально возможного освобождения от гипнотических кодов европейской науки Нового времени, и особенно культуры Черной Африки[2] и Австралии[3], показывают, что такие концепты, как «внешний мир» или «природа», являются чрезвычайно комплексными абстракциями, принадлежащими специфическим типам высоко дифференцированных обществ и отсутствующими у цивилизаций, устроенных на иных — более глубинно онтических — началах. Так, у большинства африканских культур, в том числе довольно сложных — таких как метафизика ашанти, догонов или йоруба — нет даже отдаленного аналога понятия «реальность», не говоря уже о более хтонических версиях культур — таких как философия силы банту[4]. И хотя некий аналог субъекта (то есть полюса сознания) мы встречаем практически везде, его самой надежной, примордиальной и действительно универсальной антитезой является не мир (природа, объект, реальность и т. д.), но *смерть*. Поэтому базовой топикой культуры является пара *сознание/смерть*. Именно между ними и образуется то *напряженное поле*, которое может быть оформлено как природа, культура, мир, Логос и т. д. Взаимодействие сознания со смертью и порождает все содержание того, что мы вкладываем в понятие объекта или мира, причем культура и природа здесь совершенно не являются противоположными полюсами; они образуют *единый континуум*, ограниченный истоком сознания с одной стороны, и смертью — с другой. В этой топологии и следует помещать проблематику архаических обществ с их философией, мифологией, эпистемологией и религией.

В современной философии к этому же выводу при анализе первичных структур человеческого присутствия (Dasein'a) пришел Мартин Хайдеггер, определивший бытие-к-смерти (Sein-zum-Tode) как основополагающий (и наиболее аутентичный) модус экзисти-

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог.
[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.
[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Океания. Вызов Воды.
[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

рования[1]. С совершенно другой стороны аналогичные заключения сделал и Жильбер Дюран, определивший человека как *траект*, то есть структуру воображения (имажинэра), обращенного к смерти[2]. То, *как* мыслит себя человек и *какой* он конструирует мир, зависит *от выбора режима* его отношения к смерти. Противостояние, обостренная оппозиция, битва и прямой острый конфликт со смертью — диурн; эвфемизация, сглаживание, переход на ее сторону — ноктюрн. С этими моделями мы не раз сталкивались в «Ноомахии». Для индоевропейских обществ и культур Турана, а также для цивилизации патриархата в целом характерно однозначное преобладание диурна, откуда и само имя главного индоевропейского отеческого божества Дьяус, *дневное* Небо. Для цивилизации Кибелы характерно обратное — ноктюрн, где в центре внимания стоят структуры и условия Ночи, образующие Навь.

Определив топику базовой парадигмы, мы можем теперь найти в ней место женщины, то есть интересующему нас гештальту ведьмы — женского архетипа Старой Европы. С точки зрения самой семантики понятия «женщина» и наблюдений за ее функционалом (прежде всего роженицы), этот гештальт размещается в области, находящейся *между сознанием и смертью*. Сознание традиционно связывается с мужчиной, по крайней мере в его наиболее резком разграничении со смертью. Сознание есть то, что контрастирует со смертью, оппонирует ей. И именно этот контраст, обозначающий оппозицию, и конституирует по Ж. Дюрану режим диурна. Dasein Хайдеггера аналогично этому описывается как остро осознаваемый факт «заброшенности» (Geworfenheit). «Заброшенность» присуща тому, кто резко отличает себя от того, *в чем* (где) он находится, от того, *куда* он заброшен. Эта точка и есть полюс сознания (и одновременно бытия, поскольку для сознания очевидно, что есть только оно, даже тогда, когда ему нечего осознавать[3]). На противоположном от себя конце он задает не мир, но смерть. *Смерть — это конец сознания*, его отсутствие. И поэтому смерть включает в себя все то, что не является сознанием — как *совсем* не является, так и *частично* не является. Поэтому и сама жизнь в таком случае не является антитезой смерти, но ее *инобытием*. Можно сказать, что *на противоположном от сознания полюсе расположена Навь*, которая в чистом виде есть смерть, но она вполне может быть наполнена гештальтами, проецируемыми

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

[2] *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры.

[3] Здесь можно вспомнить знаменитый пример «летающего человека» Авиценны (980 – 1037). См.: *Michot J.R.* La destinée de l'homme selon Avicenne. Leuwen: Aedibus Peeters, 1986.

сознанием, и тогда она становится миром, жизнью, культурой, Логосом и т. д. Именно к смерти и обращены орудия человека, которыми является все *промежуточное*, что находится между сознанием и смертью — начиная от органов[1] и заканчивая символическими предметами, определяющими традиционные касты (у индоевропейцев) — плуг, меч (топор), чаша (или иной священный предмет), упавшие с Неба[2]. Но и женщина находится именно в этой зоне: она есть Логос, орудие, природа, культура, мир, реальность, жизнь, а в конечном счете и смерть. *Женщина заслоняет собой смерть*, будучи для чистой смерти носителем сознания (как и мужчина), а для мужчины носителем смерти (как границы сознания). Эта функция и конституирует роль женщины, являющуюся прообразом судьбы ведьмы. Ведьма воплощает в себе знание о Нави, то есть о структуре всего того, что не есть чистое сознание само по себе. Поэтому она привлекательна и смертельно опасна; поэтому она рождает и убивает; поэтому она персонально (!) ответственна за все неудачи и убытки, тогда как сознание (мужчина) приписывает все приобретения самому себе. И в этом случае «охота на ведьм» является выражением базового импульса сознания и началом всякой (архаичной) философии.

Будучи «знанием», женщина выступает как София, Премудрость, что тождественно этимологически статусу ведьмы, «знающей», «ведающей».

Однако такая оптика свойственна диурну, такому режиму, который является *контрастным самоутверждением сознания*. По Хайдеггеру, это соответствует аутентичному режиму экзистирования, когда Dasein удерживает свое внимание на смерти, смотрит ей в глаза, стоит с ней лицом к лицу[3]. По сути такая топология уже есть патриархат (индоевропейский или какой-то еще). Но Ж. Дюран показывает, что можно предположить и иную структуризацию антропологического проекта — ноктюрн, эвфемизацию. В этом случае вместо строго эквиполентной (одно и другое) или привативной (одно есть, другого нет) оппозиции[4] мы имеем *градуальный континуум*, где полюса (сознание и смерть) лишь слегка намечены, но еще расплывчаты и неконтрастны. По Хайдеггеру, это будет означать неаутентичный режим экзи-

---

[1] Эта тема развита у французского социолога Андре Леруа-Гурана (1911 – 1986) — см.: *Leroi-Gourhan A.* Le Geste et la Parole. V. 1: Technique et langage. V. 2: Mémoire et les Rythmes. P.: Albin Michel, 1964 – 1965, а также у философа-постмодерниста Ж. Делеза (1925 – 1995), в частности, в разборе концепта «тело без органов» — см.: *Делез Ж.* Логика смысла. М.; Екатеринбург: Раритет; Деловая книга, 1998.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[3] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

[4] *Дугин А. Г.* В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

Базовая топика метафизики пола

стирования и доминацию безличного механического das Man[1]. Но такая пейоративная оценка свидетельствует лишь о патриархальной (индоевропейской) установке самого Хайдеггера. Ноктюрн — то есть сознание женщины — может конституировать свои автономные структуры, которые и будут *философией Нави*, то есть тем, что ведает ведьма, ее мудростью, ее знанием, ее искусством. Это также мудрость Ночи или онтология живой смерти (мертвой жизни). Ведьма воплощает в себе гештальт Великой Матери как Логос, но организованный радикально иначе, чем диурнический Логос мужчин (контрастного сознания — Аполлона). Ведьма строит мышление от себя самой как нормативного существа, фиксирующего промежуток как отправной момент, а жизненную стихию перемен — как точку опоры. *Женщина устойчиво пребывает там, где мужчина соскальзывает и падает.* Навь не знает смерти, потому что она есть проекция смерти, но она не знает и сознания, потому что она — его ноктюрнический дубль. Это и есть позиция ведьмы как ключевой фигуры Старой Европы.

Структура этого женского ве́дения представляет собой замыкание контрастного линейного Логоса мужчин, его искривление (то есть риторику). Особый язык женщин (или язык ведьм), характерный для тайных обществ, сестринств, предания о которых сохранились у славян, представляет собой искусство превращений разомкнутого отрезочного (приказного) дискурса в ленты Мебиуса, где высказывания строятся вдоль истерико-экстатической оси — слезы переходят в смех, а отчаяние в восторг, не нарушая при этом сцепленного потока речи[2]. Это своего рода механические фразы, наделяемые параллельным

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

[2] Прекрасной иллюстрацией «женского языка» может служить пьеса французского сюрреалиста Ж. Кокто (1889 – 1963) «Человеческий голос». *Кокто Ж.* Петух и арлекин. СПб.: Кристалл, 2000.

насыщенным смыслом, развивающимся по автономной траектории, внешне представляющиеся последовательными секвенциями, но однако, содержащие в себе семантический подвох: язык ведьм — это искусное речеподражание, глоссолалия, способность произносить связные фразы с тонко убранным оттуда смыслом.

Если принять центральность такого языка и такого архетипа, то сознание и смерть станут возможными, но необязательными, то есть произвольными, не необходимыми. И именно это и определяет Логос Кибелы и ее отношение к Аттису и его смерти. Аттис *возможен* (и поэтому Кибела его любит), но *не необходим*, потому она его убивает. Точно так же и смерть Аттиса — она возможна (Аттис умирает), но снова возрождается (потому что и смерть не фундаментальна, не необратима). Философия Нави строится именно по этой модели.

Великая Мать у фракийцев — трансляция гештальта

Ведьма является ключевой парадигмальной фигурой в структуре Нави, которая представляет собой онтологическую и гносеологическую доминанту цивилизации Старой Европы, центром которой были Балканы и зона Восточной Европы в целом. Эта структура Нави была интегрирована в сферу третьей функции индоевропейских обществ и, таким образом, была задрапирована трехфункциональной идеологией, языком и ментальными конструкциями, основанными на индоевропейских парадигмах. Так как Логос Аполлона вообще игнорирует Логос Кибелы[1], то после утверждения своей доминации индоевропейцы в духе привативной оппозиции приравняли цивилизацию Старой Европы к чему-то несуществующему и отнеслись к третьей функции европейского крестьянства как к органической части своего патриархального общества. Для индоевропейцев смена идеологии выглядела как нечто необратимое, и гештальты прежнего палеоевропейского матриархата, женские фигуры и персонажи «низшей мифологии» интегрировались в новые мифологические и религиозные модели в согласии с новым индоевропейским синтаксисом — либо как нечто покоренное и «очищенное», ставшее инструментом властвующей системы, либо как нечто низшее и несущественное, что эпизодически дает о себе знать, но против чего бдительные стражи патриархата проводят карательные операции, неизменно завершающиеся поражением противника. В этом отношении титаномахия превратилась из полноценной войны в полицейские операции, а внешний враг — в периодически восстающих рабов. Параллельно этому

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

женщина перестала быть врагом или эквиполентной оппозицией, но стала чем-то средним — между «недомужчиной» и «домашним животным».

Такое положение дел Логоса Кибелы в Восточной Европе отразилось во включении ряда древних гештальтов в индоевропейские нарративы, чаще всего связанные с третьей функцией — с крестьянами и земледелием. Прежде всего это касается женских персонажей восточноевропейских мифологий. В истоках этих образов стояла палеоевропейская Великая Мать и ее жрицы (ведьмы), носительницы философии Нави, а также сопутствующие Великой Матери змееподобные персонажи (в частности, упыри), которые чаще всего выступали в роли антагонистов, но в некоторых случаях интегрировались в мифы и в нейтральном качестве (как сербско-болгарские и южнопольские хмурники и змаи).

После того, как на территории Балкан утвердились индоевропейские племена фракийцев[1], палеоевропейская Великая Мать стала фигурировать под фракийским именем Котитто или Котис (Κότυς) или в другой версии Бендида (Βενδίς)[2]. Этимология имени Котитто связана с войной, ненавистью — греческое κότος (вражда, злоба), санскритское śatru (вражда, месть), древнерусское котора (битва, склока, вражда) и т. д. В честь нее фракийцы установили оргиастические празднества — Котиттии (Κοτύττια), которые отмечали по ночам и которые содержали оргиастические элементы, свойственные классическим празднествам и обрядам круга Кибелы.

Оргии Котиттии римские поэты называли «женскими Вакханалиями», и это название чрезвычайно выразительно: оно показывает, что речь шла о фигуре, которую мы называем «черным двойником Диониса», то есть его *матриархальном дубле*. Жрицы Котитто назывались «баптес», «омывающиеся» — от βαπτίζω, «погружаюсь», «омываюсь»[3]. Греки отождествили Котитто с царицей подземного мира Персефоной.

Еще одной фракийской богиней была Бендида (Βενδίς). В некоторых случаях она выступает как дочь Котитто (Великой Матери), но в других сама представляет Великую Мать.

Фракийские матриархальные фигуры можно считать переходным звеном от цивилизации Старой Европы собственно к славянам и сла-

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[3] Здесь можно напомнить сакральную семантику обряда погружения как ритуального «умирания», спуска в подземный (подводный) мир. Это значение до сих пор сохранилось в обряде христианского крещения.

вянской Нави. Фракийцы были народом, поселившимся на территориях, которые были центральными очагами культа Великой Матери, как на Бакланах (Фракия, Мёзия, Дакия), так и в Анатолии — Фригия, Вифиния, Мисия. В обеих частях фракийского горизонта — на Балканах и в Малой Азии — индоевропейцы фракийцы ближе всех остальных индоевропейских народов оказались к полюсам Логоса Кибелы. Собственно и сам культ Кибелы получил самое широкое распространение как раз во фригийской культуре, а фригийцев относят к фракийскому племени (бриги). Поэтому фракийский слой является промежуточным между цивилизацией Великой Матери в Старой Европе и «славянским матриархатом»[1].

В связи с этим показательны прежде всего зоны расселения южных славян — болгаров и сербов, которые основали свои культуры как раз на территории Фракии и Мёзии. Не будучи прямыми наследниками фракийцев (в отличие от влахов и молдаван — потомков даков и гетов), южные славяне восприняли от фракийцев ряд матриархальных традиций, — прежде всего в области земледельческих практик и культов, — которые те, в свою очередь, восприняли в том же качестве третьей функции от земледельцев более древних эпох. При этом, вероятно, это также произошло не напрямую, а через один или несколько промежуточных пластов смешанных обществ, элита которых была туранской и патриархальной, а основное оседлое крестьянское население относилось к палеоевропейскому субстрату. Сколько итераций в индоевропейском правящем классе, то есть сколько волн носителей курганной культуры прошло между эпохой Винча, Караново, Триполье и фракийцами, достоверно сказать невозможно. Тем более что на каждом следующем этапе индоевропейских экспансий баланс между индоевропейским и палеоевропейским слоями мог быть теоретически каким угодно, а предшествующее общество могло интегрироваться в последующее (а могло им полностью замещаться). Поэтому эпоха между Старой Европой и становлением фракийского горизонта на Балканах, который приблизительно соответствует концу II тысячелетия до Р.Х., остается неизвестной. Но с точки зрения типологии общества можно твердо утверждать, что до славян и, соответственно, до утверждения цивилизации Нави («славянского матриархата») Балканы были преимущественно зоной распространения фракийской культуры (на западе иллирийской, а в промежуточных областях — фрако-иллирийской), через которую гештальты Великой Матери — Котитто, Бендиды или собственно Кибелы — перешли к славянам, как намного раньше они были включены в контекст

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

эллинской религиозной традиции. Однако при этом эти гештальты не были и не могли быть собственно фракийскими, независимо от того, получили ли они фракийские имена или сохранили свои собственные («Кибела» в форме «Кубаба» однозначно является дофракийским, дохеттским — хаттским — именем[1]). Но как в случае фригийцев имя «Кибела» было заимствовано не напрямую от хаттов, а через индоевропейцев хеттов, также можно предположить, что Котитто и Бендида (как имена, фигуры и культы) были переданы фракийцам при посредстве какого-то одного или даже нескольких индоевропейских народов. В этом случае этимология Котитто, вероятно, является все же индоевропейской (дословно, «богиня Раздора»), но быть может и не фракийской.

В случае «славянского матриархата» в области Балкан мы можем таким образом идентифицировать их непосредственных предшественников — фракийцев (как от фракийцев к болгарам перешли названия некоторых городов — в частности, Пловдив, от фракийского Пулпулдева), но не можем сказать ничего определенного в отношении эпох, предшествующих приходу фракийцев на Балканы. Корни Бендиды и Котитто уходят не просто к этим дофракийским индоевропейцам (кем бы они ни были и сколько бы волн они собой ни представляли), но еще глубже *сквозь* них — на прямую к палеоевропейским культурам, где и следует искать истоки Великой Богини в ее изначальном доиндоевропейском облике и наименовании.

Матриархат и славяне Восточной Европы: маршруты традиции

Фракийцы и иллирийцы (а также адриатические венеты) — самые очевидные предшественники славян в Восточной Европе и прежде всего на Балканах. Но вместе с тем едва ли можно представить ситуацию как линейную смену доминирующих культур, даже если мы допускаем наличие до фракийцев и иллирийцев наличие еще каких-то индоевропейских слоев. Даже если вынести славян за скобки, мы видим в этом регионе присутствие и скифов, и сарматов, и кельтов, и германцев, и эллинов, и римлян, а позднее вторжение туранских народов: гуннов, аваров и т. д. Следовательно, нельзя исключить, что баланс населения Восточной Европы в определенные эпохи смещался, и точно проследить характер этого смещения не представляется возможным. Но и вопрос о славянах и балтах остается нерешенным. В истории и те и другие появляются достаточно позд-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

но, а отождествление с их предками тех или иных упомянутых греками народов остается гипотетическим. Но судя по данным глоттохронологии славяне и балты должны были существовать самое раннее в середине II тысячелетия до Р.Х. И хотя в качестве прародины славян обычно принимается Надкарпатье, откуда они стали распространяться по Восточной Европе с V века по Р.Х., совершенно не очевидно, что два тысячелетия они провели, не сдвигаясь с одного и того же места. Исследования В.Н. Топорова[1] (1928 – 2005) показывают, что некогда протобалты, которых сам Топоров считает предками протославян, были расселены по огромным территориям от Средней Волги до Балтии. Сами же протославяне также, возможно, населяли земли как в Среднем Поднепровье так и в направлении юго-запада вплоть до Дуная. В пользу этой гипотезы говорит наличие в русском фольклоре сказочного богатыря с именем Дунай и посвященные Дунаю песни, причем имеющие более древние корни, нежели походы русских князей на Царьград. О.Н. Трубачев[2] (1930 – 2002) обосновывает древность славянского присутствия в Восточной Европе — в частности, на территории Подунавья и Чехии, а также вероятно и на Балканах, этимологическими соображениями. Из этого можно заключить, что волна распространения славян в Восточной Европе, которая фактически превратила ее в славянский мир, была не первой и не единственной. А следовательно, какие-то ветви славян вполне могли быть современниками фракийских расселений или даже предшествовать им.

Из этого не следует делать поспешного вывода об автохтонности славян в Восточной Европе, но позволяет рассмотреть структуры «славянского матриархата» как комплексное явление, где интеграция древнейших палеоевропейских элементов могла идти по разным путям и иметь несколько циклов и каналов передачи — от непосредственных (что можно допустить, но невозможно доказать) до опосредованных, где роль фракийцев — в силу региона их расселения в I тысячелетии до Р.Х., безусловно, наиболее вероятна и достоверна. При этом едва ли она может быть эксклюзивна: целый ряд признаков лингвистического толка и данные анализа мифов показывают, что гештальты круга Великой Матери проникали в славянскую культуру разными путями. И даже если исключить более ранние эпохи распространения славян за пределами их надкарпатской прародины, сама эта территория являлась частью Трипольской культуры, которая

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

[2] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян: лингвистические исследования. М.: Наука, 2003.

просуществовала до прихода туда туранцев-индоевропейцев — носителей курганной культуры. Были ли эти пришельцы славянами или нет, однозначно утверждать невозможно, но вполне вероятно, что протославяне (как и протобалты) стали как раз синтезом крестьян Триполья и индоевропейцев Великой Степи, что объясняло бы «славянский матриархат».

Матриархальные гештальты у славян: Мокошь, Маржанна, Баба-Яга, русалки

У славян древняя мифология сохранилась не столь ярко, как у фракийцев. Тем не менее из древних источников известно имя богини Мокоши, связанной с пряжей (традиционное занятие женщин) и в эпоху христианизации отождествленной отчасти с Параскевой-Пятницей (пятница традиционно в греко-романской и германской неделе отводилась женскому божеству — Венере у римлян, богине Фрейе у германцев и т. д.). О Мокоши Гейштор пишет:

> По данным фольклора русского севера, Мокошу/Мокушу представляли в образе женщины с большой головой и длинными руками, которая стрижет овец и прядет шерсть, «Мокуша великим постом обходит дома и беспокоит прядущих женщин»; она приглядывает за овцами и сама их стрижет; на ночь для нее оставляли в ножницах клочок шерсти. Другие древнерусские источники указывают на ее соседство с вилами — русалками, таким образом подчеркивая ее снижение в область демонологии. Один из текстов подчеркивает ее связь с сексуальными нарушениями, с онанизмом. Слабым отражением Мокоши в чешском и словацком фольклоре является образ Люцы или Люцки, появляющейся 13 декабря в день Святой Люции. Люцка одета в белую (реже черную) одежду или в кожух, в руках она держит кудель и ножницы. Она пугает детей, посещает прях, старательных хвалит, а нерадивых бьет по пальцам деревянной ложкой.
>
> Большинство исследователей указывают на тесную связь Мокоши с древнерусской «Матерью Сырой Землей», почитание которой глубоко укоренилось в русской народной культуре. Земле, а не священнику каялись в своих грехах, что вызывало негодование духовенства и получило кульминацию своего художественного воплощения благодаря перу Ф. Достоевского(...)
>
> Это представление подавляется другими культами, отдаляется из религиозного сознания, повторяя судьбу Геи, известной Гесиоду. В паре с небом земля всегда пассивна даже в теллурических и космогонических мифах, в которых говорится о ее роли в сотворении

мира. Однако именно к этому древнейшему пласту верований, по мнению ряда этнографов и религиоведов, относятся сохранявшиеся на протяжении долгого времени три обычая: класть новорожденных на землю, хоронить детей в земле (в отличие от кремации взрослых) и укладывание больных и умирающих на землю. Традиции эти знает и славянский фольклор, однако они не смогли пробудить мифологическое воображение. Большее значение в этом плане приобретала в аграрном обществе связь между плодородием почвы и плодовитостью женщины, пахотной бороздой и женщиной. Пахоту воспринимали как половой акт в отношении земли[1].

У полабских славян сходные функции выполняла богиня Жива[2], считавшаяся богиней плодородия и отождествлявшаяся с Деметрой. Ее парой была богиня Маржанна (Мара, Морена и т. д.), воплощавшая в себе Смерть как другую сторону Жизни (но в равной мере противоположную сознанию). В христианский период она получила название Масленица.

Гейштор приводит исчерпывающую формулу, в которой отражено все автономное могущество хтонического божества.

Оставленная Оскаром Кольбергом из Краковского воеводства запись повествует о повелении Бога, которое он посылает земле: «Ты будешь людей родить и будешь их поглощать, что сама родишь, то сама и поглотишь, ибо это твое»; каждый из нас после смерти должен в землю возвратиться[3].

Это фундаментальная формула, отражающая сущность женского начала: *родить и поглощать* (убивать) одновременно.

В сказках образ Великой Матери сводится к образу Бабы-Яги, старухи-ведьмы, являющейся одной из самых характерных фигур славянского фольклора. Более всего образ Бабы-Яги близок к Маржанне-Морене[4]. Происхождение слова «яга», восходящего к праславянской основе ***(j)ęga**, и его семантику достоверно установить трудно. В разных славянских языках оно означает, однако, всегда нечто негативное: в болгарском еза́ — «мука, пытка», в сербском је́за — «ужас», а јѐзив — «опасный», в словенском jéza — «гнев», jezíti — «сердить», в древнечешском ježe — ламия, дух, ведьма, а jezinka —

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 185–186.

[2] *Ovsec D.J.* Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana: Domus, 1991.

[3] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 187.

[4] *Leeming D.* The Oxford Companion to World Mythology. Sydney: Oxford University Press, 2005.

«лесная ведьма, злая баба», в польском jędza как и в русском «ведьма, баба-яга, злая баба», а jędzić się «злиться» и т. д.[1]

Баба-Яга имеет некоторые черты «тотального упыря» — в частности, она описывается как старуха-каннибал, питающаяся человеческим мясом. Она представляет агрессивную сторону Нави, часто является в искаженных формах, а также одноногой (характерный признак потусторонних существ). Среди постоянных атрибутов Бабы-Яги — метла, на которой она летает (символ всех ведьм), а также ступа и пестик — инструменты для «убийства» зерна в аграрных культах. Эти предметы также имеют ярко выраженный эротический символизм. В некоторых сказках упоминаются дочери Бабы-Яги, но упоминания об их отце практически всегда отсутствуют. Эта деталь подчеркивает матриархальный характер образа.

Материнство гипертрофировано подчеркивается в размере грудей Бабы-Яги, которые свисают до пояса, занимают все пространство ее избушки или могут быть закинуты за плечи. Такие же детали мы встречаем в фигурах других славянских женских демонов — водяницы, шутовки, чертовки, припольницы, сирравы, вилы и т. д. У немцев аналогичные черты мы видим у «лесной женщины» (Waldfrau) или у великанши Холле. Показательно, что в сказках груди Бабы-Яги служат одновременно для того, чтобы накормить человека и удушить его, в чем проявляется фундаментальная функция женщины как носительницы одновременно жизни и смерти.

Отчасти к этому типу близок образ польских и словацких богинок[2], которые представлены в виду женских чудовищ, живущих в лесу и преследующих рожениц и беременных женщин.

Женское начало традиционно связанно с водой. Отсюда образы русалок, женщин с рыбьим хвостом, которые, согласно восточнославянским преданиям, живут в реках и способны соблазнить мужчин, чтобы затем утащить их на дно или «защекотать» до смерти. В некоторых версиях русалки считаются утопленницами, не находящими себе покоя после смерти. При этом русалки также связаны с символизмом деревьев (еще один элемент типично матриархального цикла). Иногда предания уточняют, что русалки на деревьях живут летом, а зимой спускаются в воду. Сербы знают отдельную фигуру «Лесной Матери» — Шумска Мајка. У болгар она носит более фракийское название «Горной Матери» — Горска Майка. Этот

[1] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4. С. 542.

[2] Другие названия богинок — mamuna, sybiela, diablica, czarownica, zły duch, babula, matrona, obluda, mara, nocula, sidula, odmienica, czortowa żinka, ліснiця и т. д. Иногда они имеют личные имена — Ciacia, Lacia, Fuc, Puc и т. д. См.: *Hubbs J.* Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

образ во многом подобен Бабе-Яге — у нее огромные груди, а будучи встреченной ночью, она предстает страшной уродливой старухой с распущенными волосами и длинными ногтями. Однако днем она же является в образе прекрасной девушки, что сближает ее с русалками и вилами. У румын аналогичный персонаж известен под именем Мума Пэдури[1].

Здесь можно вспомнить символизм антропоморфных фигур с рыбьими ртами в культурном круге Лепенски Вир, центр которого находился как раз на берегу реки напротив водоворотов («вир» по-сербски водоворот).

Культ утопленниц и утопленников играл важную роль в древнеславянских обрядах, а корни его уходят в палеоевропейскую цивилизацию. Так, обычай топить в реке куклу, изображающую Кострому, видимо, некогда бывшую богиней, приходился на летние месяцы (день Петра и Павла в христианском календаре). При этом вода и огонь были тесно связаны друг с другом — в весеннее равноденствие славяне сжигали женскую фигуру Масленицы (Маржанны, Мары). Огонь и вода являются главными стихиями в обрядах праздника Купалы, приходящегося (как и почитания Костромы) на период, близкий с летнему солнцестоянию и называемый «зелеными Святками». Вероятно, символические похороны (утопление, сжигание) Костромы или Масленицы являются следом человеческих жертвоприношений, характерных для аграрных культов — чередование жизни/смерти (а также огня и воды), и более того, их органическая взаимосвязь в матриархальном мировоззрении (в философии Нави) есть основополагающая черта матриархальной цивилизации. Гейштор приводит свидетельства арабского путешественника XII века Абу Хамида аль-Гарнати:

> Мне рассказывали о них (о славянах. — *А. Д.*), что у них каждые десять лет становится много колдовства, а вредят им их женщины из старух-колдуний. Тогда они хватают всех старух в своей стране, связывают им руки и ноги и бросают в реку: ту старуху, которая тонет, оставляют и знают, что она не колдунья, а которая остается поверх воды — сжигают на огне, считая ее колдуньей (в польском тексте: каждые десять лет они колдуют при помощи старых женщин. По этой причине у этого племени возникают большие беспорядки. Ибо они собирают всех старух, которых находят в стране, и связывают им руки и ноги. И есть у них большая река. И в эту реку бросают тех

[1] «Лесная Мать» близка к гештальту богинок и также преследует рожениц и беременных.

старух: ту, которая выплывет на поверхность воды, считают колдуньей и сжигают[1]).

Здесь мы видим, как тема «охоты на ведьм» связывается с темой утопления, что, в свою очередь, неразрывно связано с образами русалок — женщин-рыб.

К образу русалок близки южнославянские вилы, представленные как крылатые существа с длинными распущенными волосами (распущенные волосы — матриархальная черта, так как в патриархальных культурах женщины, как правило, скрывали волосы под головным убором). Вилы обычно представлены как благожелательные существа (аналог европейских фей), хотя под своими длинными платьями они скрывают козлиные ноги с копытами (черта, напоминающая образ царицы Савской[2]). Показательно, что вилы фигурируют в мифологии именно южных славян, населяющих территории Балкан, а значит, полюса всей матриархальной восточноевропейской цивилизации. В образе вил преобладает символизм птиц, и этот же образ Великой Богини в виде птицы мы встречаем в цивилизации Винча, некогда находившейся как раз в зоне распространения преданий о вилах. К вилам близки болгарские юды, которые живут в реках и более враждебны к людям.

Богиня–ведьма–женщина

Между гештальтом Великой Матери как персонификацией Нави, ведьмой, как ее человеческим выражением, как ее жрицей и ее воплощением, и наконец, нормативной фигурой женщины в восточнославянском культурном контексте существует *концептуальный континуум*. Великая Мать в ее различных проявлениях от Богини до женского чудовища (Баба-Яги) выступает в традиции как *карта Нави*, определяющая ее структуры и ее ориентации. Здесь мы имеем дело с *метафизикой ноктюрна*, в которой тщательно соблюдается баланс между смертью и сознанием, восстанавливающий равновесие всякий раз, когда центр тяжести смещается в ту или иную сторону. Великая Мать — это Другое в отношении андрократической точки сознания (Dasein), противостоящего Смерти, так как она снимает это противостояние, заслоняя собой Смерть от сознания, смягчая ее, представляя ее как Жизнь, как соблазнительный и пугающий одновременно образ, не позволяющий сознанию сконцентрироваться на чистой стихии

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 197.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018.

Смерти, а следовательно, мешающей Dasein'у экзистировать аутентично. Великая Мать и есть das Man Хайдеггера, симулякр мышления, его отвлеченная схема, освобожденная от трагической остроты лицестояния со Смертью. Сознание всегда есть «несчастное сознание»[1] (Гегель), а гештальт Великой Матери снимает это несчастье, приглушает его контраст — утешает, успокаивает, убаюкивает, заколдовывает и очаровывает. Этим очарованием и является мир, как то, что находится *между* сознанием и смертью, поэтому Великая Мать и выступает синонимом мира; она — Мать мира, Творчиха, Создательница, Creatrix. Особенность метафизики ноктюрна состоит в том, что цивилизация, основанная на этом режиме, то есть матриархат, *соглашается* с таким успокоением, с таким очарованием, встает на ее сторону, и когда (мужское, диурническое) сознание слишком остро переживает себя и смерть, Великая Мать милосердно и безжалостно одновременно *срезает* это сознание, символом чего выступает акт кастрации (Кибелой Аттиса), а также жатвы и молотьбы в аграрной практике. Если сознание пытается прорвать чары Цирцеи, прекрасная девушка превращается в чудовищную старуху и наказывает того, кто попытался выйти за границы ее колдовства. Но эта драма характерна только в случае появления внутри матриархального цикла патриархальной культуры. Тогда титаномахия становится судьбой, а гештальт Великой Матери превращается во враждебный полюс дуалистической Световой войны. *Внутри матриархата девирилизация сознания происходит незаметно и сглаженно.*

Архетип Великой Матери, предопределяющий цивилизацию Нави, являющуюся истоком Восточной Европы и Старой Европы в целом, проецируется на всех женщин, то есть на женщин как *метафизический вид*. В каком-то смысле все женщины матриархата (а быть может, все женщины вообще) воплощают в себе именно этот комплекс. Здесь женское порождает и уничтожает мужское; здесь нет пронзительной конфронтации сознания со смертью; здесь правит закон эвфемизации и риторики; здесь способность воспроизводства жизни порождает прямой опыт телесного бессмертия. Важно, что в такой цивилизации мужчина *соглашается* с этим мировоззрением, становится почитателем культа Великой Матери, мэтризоном[2]. В этом случае он принципиально солидаризуется с женской картиной мира, *принимает* метафизику ноктюрна. Поэтому анатомический мужчина в таком обществе не является антитезой женщины, но вполне может рассма-

[1] *Гегель.* Феноменология духа.

[2] Термин «мэтризон» μητρίζον (от составного глагола μητρ-ίάζω, дословно «поклоняться Матери») восходит к неоплатонику Ямвлиху. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

триваться как ее менее совершенная версия. При этом в отличие от патриархальных обществ в матриархате Старой Европы нет строгой вертикали подчинения, собственности и власти. Женщины не правят мужчинами (как мужчины женщинами в патриархате), не подвергают их реификации и объективации, не превращают в средство обмена или в товар. Мужчина здесь скорее выступает как *субститут женщины*, как ее паж, спутник, а также как ребенок. В каком-то смысле такой палеоевропейский (восточноевропейский) мужчина — это *симулякр женщины*. Он может быть правителем и жрецом, он отчасти полноправен, но лишь ценой принятия метафизики Нави как доминантной парадигмы. Мужчины не противостоят женщинам, потому что они с ними органически связаны, находятся *в* них, на их экзистенциальной территории. В каком-то смысле они равноправны, то есть представляют собой «женщин» наряду с женщинами. Поэтому доминация ноктюрна распространяется в равной мере на оба анатомических пола, просто анатомические женщины считаются несколько более «успешными» и «удавшимися», нежели мужчины, которые «чуть похуже», «чуть менее совершенны». Именно это хотела подчеркнуть Мария Гимбутас, говоря о «гилании», дружеских отношениях между полами в матриархате[1].

И наконец, фигура ведьмы воплощает в себе архетип Великой Матери уже намного более остро и полно, чем просто женщины матриархата. Ведьма является *посвященной в Навь*, то есть философом, осознающим законы и истины Нави, а не просто механически следующим за доминирующими установками. Ведьма ведает, что царство Матерей основано на элиминации (точнее подделке) сознания, то есть на *искривлении* истины (как истины сознания перед лицом смерти). Поэтому она представляет собой не просто женщину, но саму Богиню, которая есть концентрированный, *осознанный ноктюрн*. Ведьма воплощает в себе самой именно *Логос* Кибелы. И в этом она близка гештальту «тотального колдуна», трагическую фигуру которого мы рассматриваем в другом томе «Ноомахии», посвященном цивилизациям Черной Африки[2]. Мы прослеживаем там, как сам Логос Кибелы складывается у «тотального колдуна», от которого все бегут, оставляя его в одиночестве — перед самим собой и смертью. «Тотальный упырь» и становится полем появления фигуры Великой Матери (прежде всего Черной Матери, подземной Богини), которая является для него обобщением *осознанной* Нави. Следовательно, и славянский (шире, балканский, еще шире, восточноевропейский) «тотальный упырь» оказывается необходимым элементом в гештальте ведьмы, который

[1] Сам термин был введен современной феминисткой Рианой Эйслер.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

он отчасти и конституирует. Ведьма есть оживший образ трагического сознания «тотального колдуна», который формулирует в ней *распознанный* закон ноктюрна. Обычная женщина матриархата слишком женственна, чтобы воплощать в себе парадоксы Нави. Поэтому в фигуре ведьмы есть более властные, более «мужские» черты, которые передаются ей от «тотального упыря». Это делает ее гинандрой и истинным матриархом, дополняя собственно женскую стихию глубинным философским знанием о своей собственной природе. Отсюда некоторая трагичность ведьмы, которая не просто становится жертвой преследований в эпоху воцарившегося патриархата, но несет в себе изначальное измерение *гносеологической боли* (то есть несчастного сознания), свойственной в полной мере именно мужчине. Поэтому ведьма обязательно имеет мужского помощника — змея, коня, черного петуха или волшебный жезл (пестик, жезл или даже патриархальный посох, выступающий в сказках как костыль Бабы-Яги, парадигмы для фигуры ведьмы). Ведьма есть *индивидуализация* архетипа Великой Матери, тогда как у обычных матриархальных женщин он представлен рассеянно и нечетко. Ведьма — это персонификация вида (эйдоса) матриархальных женщин.

Совокупно же весь матриархальный континуум, включая мужчин «мэтризонов» и «тотального упыря» (знахаря, колдуна, ведьмака, вампира), представляет собой ту метафизическую, антропологическую и культурную основу, на которую накладывается индоевропейская идеология в ее сегменте третьей функции, и именно этот пласт завершенного и рационально выстроенного ноктюрна скрывается под поверхностным слоем крестьянского патриархата, установившегося в Восточной Европе (и Европе в целом) после вторжения индоевропейских кочевников Турана. Постиндоевропейские кочевники Великой Степи — начиная с гуннов, аваров и кончая мадьярами — были носителями точно такого же патриархального и вертикального мировоззрения, поэтому существенно новых форм с собой не принесли и лишь усилили в Восточной Европе сложившийся задолго до них *оседлый* патриархат в его андрократической составляющей[1].

Важно обратить внимание на то, что для всей палеоевропейской цивилизации Нави именно Восточная Европа (прежде всего Балканы) была колыбелью и истоком, полюсом и центром, и поэтому именно в этой области — в культурах фракийцев, иллирийцев и славян — матриархальные тенденции были более устойчивыми и фундаментальными, сохранив свою ноктюрническую концентрацию и в индоевропейскую эпоху. Именно это наблюдение и стало отправной точкой

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

для важнейшего для ноологии Восточной Европы тезиса итальянского историка и антрополога Эвеля Гаспарини (1900 – 1982) о «*славянском матриархате*»[1].

Гештальт идиота: истинный Трикстер славян

Гаспарини в подтверждении тезиса о «славянском матриархате» опирается не только на данные истории, антропологии, археологии, лингвистики и изучения религиозных традиций и мифов славян, но и на славянскую литературу и прежде всего на творчество русского писателя Ф.М. Достоевского (1821 – 1881), крупнейшим специалистом по работам которого Гаспарини был. И хотя основные аргументы доказательства «славянского матриархата» Гаспарини черпает в области хозяйственных (аграрных) практик, брачной символики, обрядов и верований славян, вероятно, источником его интуиции является творчество Достоевского, где матриархальные образы в глубине русского имажинэра представлены чрезвычайно ярко и убедительно. Так, Гаспарини среди различных фигур русского фольклора, свидетельствующих о культуре Великой Матери, останавливается на образе «дурака», имеющего продолжение в культе юродивых в христианскую эпоху. Вполне возможно, что внимание итальянского историка к этой фигуре привлек также Достоевский, назвавший свой знаменитый роман архетипическим именем — «Идиот»[2], что в интерпретации Гаспарини может служить ключом ко всей славянской цивилизации. Мы же можем рассмотреть еще более широкий контекст, приняв этот образ за важнейшую составляющую метафизики Нави и, следовательно, изначальной структуры восточноевропейской цивилизации.

Гаспарини обращает внимание на культ юродивых, распространенный среди южных и восточных славян (особенно среди русских) в христианскую эпоху. Если в Западной Европе сумасшествие считалось опасным и интерпретировалось как «наказание Божие» за грехи[3], то у славян безумцы считались носителями благодати, а также наделялись способностью исцелять недуги, пророчествовать, открывать будущее и т. д. К безумцам (подчас прикованным к стене тяжелыми цепями) выстраивались огромные очереди, чтобы задать им вопрос или прикоснуться к какому-то предмету, находящемуся

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

[2] *Достоевский Ф.М.* Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 6. Ленинград: Наука, 1989.

[3] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы.

в их руках, что давало исцеление или позволяло поставить диагноз заболевания (шире — узнать будущее). Ужимки, гримасы и нечленораздельные выкрики юродивых подвергались тщательной интерпретации, подобно сбивчивой речи пифий, которую Гераклит определил так: она «не говорит, и не утаивает, а подает знаки»[1]. Эти «знаки идиотов» и воспринимались славянами как прямое выражение мудрости, знания, превышающего обычный земной рассудок. В принципе мы имеем дело с некоторым аналогом «языка ведьм», который также отличался нечленораздельностью и экстравагантностью.

Культ юродивых («дураков и дур») сохранялся в России вплоть до XX века, что показывает его чрезвычайно глубокую укорененность в народной культуре. Некоторые юродивые, такие как Иван Яковлевич Корейша, становились объектом всенародного почитания, а их посещение по масштабу были подобны паломничеству к святым местам[2].

От этой христианизированной версии юродивых Гаспарини переходит к русским сказкам, одним из важнейших персонажей которых является классический и постоянно повторяющийся образ *Ивана-дурака*. Гаспарини подчеркивает:

> Вера в прорицательские и целительные способности идиотов является характерной чертой матриархальных цивилизаций[3].

Это замечание имеет колоссальное значение, так как помогает систематизировать целый ряд важнейших элементов философии Нави. В целом *фигура идиота — это архетипическое представление женщины о сущности мужчины*. По сути, идиот — это взрослый ребенок, поступающий в жизни без всякой логики и размышлений, будучи бесстрашным и доверчивым. Отсюда постоянно подчеркиваемая в сказках тема *младшего* сына. Дурак является младшим, которого легко обманывают старшие братья (взрослые мужчины), но который умудряется их обойти, поступая вопреки здравому (в мужском понимании) смыслу. Но именно так представляет мужчину женщина: это всегда ребенок, сын, и его поведение в детстве сохраняется как самый устойчивый образ в сознании матери, проецируясь на осталь-

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 193. Полностью по-гречески это звучит так: «ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει».

[2] *Прыжов И.Г.* 26 московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков. М.: Издание Н. Баркова, 1865.

[3] *Gasparini E.* Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi. V. 3. P. 662.

ные жизненные циклы[1]. Идиот не стареет, не взрослеет, не умнеет, но за счет этого он сохраняет живую связь со стихией, его породившей, с Матерью-Землей, от которой он предпочитает не отрываться (в отличие от тех, кто выбирает взросление и ум). Идиот наделен не мужским, но женским умом, он представляет собой мэтризона, адепта Великой Матери — поэтому он следует нерациональной (на первый взгляд) логике, игнорирует сознание, но при этом всякий раз кривыми и абсурдными путями добивается цели.

Здесь можно вспомнить экстатические обряды Кибелы, которые сопровождались оргиастическим помешательством, вызываемым опьяняющими напитками и другими способами. Скитающиеся в безумии по горам адепты Кибелы, возносящие ей нечленораздельные гимны — это тоже в глазах трезвого (особенно патриархального) населения бессмысленные дураки.

Образ дурака напрямую связан с гештальтом Трикстера. О Трикстере мы говорим в других томах «Ноомахии»[2], обращая внимание на его органическую связь с матриархатом. Важно различать, однако, *истинного Трикстера* и *псевдо-Трикстера*. Истинный Трикстер представляет собой индивидуализированное выражение изначальной примордиальной мглы, то есть начала **B** в метафизике Шеллинга. Мы назвали эту парадоксальную фигуру $\mathbf{B}^2$, подчеркивая индексом ^{2} его имманентно-персонифицированный характер (как в случае $\mathbf{A}^2$ у самого Шеллинга), но в то же время самой буквой **B** — его тотальное несходство с **A** как полюсом субъектного сознания. Истинный Трикстер, каким является центральный герой многочисленных мифов палеоазиатских народов и индейцев Северной Америки (цивилизация Великого Ворона[3]), представляет собой прямое и концентрированное выражение Великой Матери, поэтому его жесты совершенно и полностью бессмысленны, идиотичны со всех точек зрения. Истинный Трикстер есть *симулякр сознания*, то есть носитель лжи в чистом виде. Это, в конце концов, и есть Логос Кибелы, который полностью автореферентен и следовательно, постоянно мотивируя и подталкивая к движению, не ведет никуда. Над истинным Трикстером смеются,

---

[1] С этим же связан образ Мальчика-с-пальчик, воплощающий в себе риторическую фигуру литоты, уменьшения, характерную для режима ноктюрна и, соответственно, для женской (матриархальной) речи. См.: *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов; *Он же.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери; *Он же.* Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

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

но его жесты становятся парадигмальными и определяют впоследствии порядок столь же идиотичной и обманчивой в последнем счете матриархальной цивилизации.

Псевдо-Трикстер, сходный с Трикстером (как Дионис со своим черным дублем — Адонисом, Аттисом или титаном), под внешней иррациональностью поступков скрывает альтернативную логику, а следовательно, речь идет не о прямом выражении конститутивного безумия (лунатизма), а о его *имитации* — с целью показать границы обыденного сознания и наметить выход к более богатым и насыщенным регионам солярного божественного озарения высшим Умом. В этом случае опровергаются не законы сознания, а напротив, его застывшие формы. Поэтому псевдо-Трикстер представляет собой гештальт андрократического безумца, воплощая восстание мужского сознания против тотальности женской рациональной симуляции. Таков шут при дворах европейских христианских монархов — фигура интегрального жреца, воплощающего в себе полноту сакрального — не только светлую, представленную в институте христианского священства, но и темную, вынесенную на периферию, а ранее нераздельно присутствовавшую в полноте индоевропейского жречества (пара Митра-Варуна у Ж. Дюмезиля[1]). Псевдо-Трикстер ведет к сверхрациональности, то есть к наиболее полной и концентрированной форме сознания, тогда как истинный Трикстер, напротив, воплощает антитезу сознания, то есть чистую смерть, ставшую *фигурой* — человеком, животным или божеством.

Иван-дурак русских сказок и аналогичные фигуры идиотов славянского и восточноевропейского фольклора представляют собой именно истинного Трикстера, поэтому они легко путешествуют по Нави, безболезненно проникая в миры смерти, и поэтому им помогают женские персонажи (в частности, Баба-Яга), животные и потусторонние силы. В мире Нави идиот чувствует себя естественно и вполне уютно. Он не боится смерти, так как его сознание ослаблено и не рефлектирует себя, а значит, он в каком-то смысле бессмертен или (что тоже самое) уже мертв. Иван-дурак сочетает в себе все риторические фигуры режима ноктюрна — антифразу, антилогию, катахрезу, литоту, синекдоху, метонимию и особенно *иронию*, которая является основой риторики. Именно ироничный характер сюжетов, связанных с Иваном-дураком, бросается в глаза в первую очередь. Ирония и есть тот обман, который является семантической доминантой Трикстера, то есть дословно «обманщика». Ирония представляет собой суть риторики — то есть уклонения от прямо-

[1] *Dumézil G.* Mitra-Varuna — Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté. P.: Presses universitaires de France, 1940.

линейной однозначности логического (аполлонического) языка. Ирония представляет собой тонкий саботаж сознания и его структур, постоянно примешивая элемент противоречия к однозначному и непротиворечивому дискурсу. В этом ирония подобна «языку ведьм», переворачивающему текст или читающему его «задом наперед». Идиот и есть носитель иронии по преимуществу, риторическая фигура обманщика, ловко разъедающего структуры смысла на радость слушателям волшебной сказки, убеждающимся в триумфе метафизики Великой Матери через рассказ о похождениях ее имманентного воплощения — ее так и не повзрослевшего партеногенетического сына.

Роль Ивана-дурака в сказках и юродивых в социальных практиках предопределяет тезис об *иронической природе восточноевропейского мировоззрения*, основанного на торжестве риторического над логическим, что и является проявлением того «славянского матриархата» в эпистемологической сфере, о котором говорит Гаспарини.

Непрерывность годового круга (женское время)

Полнее всего структура Нави запечатлена в аграрном цикле, который изначально строился на женском земледельческом труде. В Старой Европе обработка земли под посев выполнялась женщинами, причем с использованием мотыги и без участия лошадей и волов. Отдельные элементы этого обычая сохранились в Восточной Европе и тогда, когда в остальных европейских странах все циклы земледелия стали преимущественно мужским занятием. Вплоть до XX века во многих регионах славянского мира жатва была исключительно женским делом, причем жницы использовали для этого серпы, типично женское орудие, тогда как коса была инструментом мужчин, но ей косцы косили только траву на корм скоту. Использовать косу для жатвы зерновых считалось «грехом».

По мере индоевропеизации пахота земли становилась мужским занятием, и для этого использовали коней и быков, тяжелый плуг с железным лемехом. Однако для защиты деревни от эпидемии подчас в качестве магического обряда использовали опахивание деревни по ночам женщинами, запряженными в плуг (чаще всего обнаженными), при этом считалось, что для мужчин деревни встретить такую группу было опасно и чревато гибелью. Вероятно, этот ритуал воспроизводил древние практики женской обработки земли, уходящие корнями в доиндоевропейскую эпоху.

Так как зерновых культур для пропитания деревни хватало далеко не всегда, экономический цикл народов Восточной Европы часто включал сбор лесных ягод и грибов, что также было делом женщин. Эти практики были еще более древними, чем женское земледелие и продолжались с эпохи, предшествующей неолитической резолюции. При этом сбор ягод и грибов, а также трав и других плодов, сопровождался женским пением, в котором мужчинам было участвовать запрещено. Вероятно, сами тексты под влиянием новых индоевропейских культур, а позднее христианства, были изменены и адаптированы к доминирующей идеологии, но можно предположить, что изначально они были составлены на «женском языке», уходящем корнями в палеоевропейский субстрат. Точно так же исключительно женскими были песни жатвы, которые пели жницы.

Годовой аграрный цикл воспроизводил основополагающий сценарий метафизики Нави. Мать-сыра земля рожала урожай. Причем в этом процессе четырежды зерно подвергалось символической смерти:

1) смерть (гниение) зерна в земле, откуда происходило рождение колоса;
2) смерть (срезание) колоса во время жатвы;
3) смерть (раздробление) зерен пшеницы в ходе молотьбы;
4) смерть (сожжение) теста в печи во время приготовления хлеба.

Причем первая смерть (зерна в земле) рождала колос, а следующие три смерти вели к рождению хлеба, который нес жизнь людям и был венцом цикла. Весь цикл проходил строго по логике польского завета Бога земле, о котором мы уже говорили: «Ты будешь людей родить и будешь их поглощать, что сама родишь, то сама и поглотишь, ибо это твое»[1]. Земля рождает и убивает людей, а женщины, которые являются представительницами земли, рождают с помощью земли и убивают зерно, чтобы приготовить хлеб. Таким образом, весь цикл жизни Старой Европы развертывался вокруг женщины и ее труда. Причем даже сбор дополнительных продуктов в лесу (грибы и ягоды), а также выращивание овощей в огородах, также было делом женщин. В такой структуре аграрного цикла мужчины выступали лишь как подсобная сила — плели снопы, держали корзины, выступали как переносчики и исполнители разовых поручений.

Эта структура годового хозяйственного цикла предопределяла семантику древнейшего календаря. Год мыслился как женщина и как земля. Весна как время посева представляла собой акт оплодотворе-

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 187.

ния, зачатия. И с этим связаны были время совершения деревенских свадеб. Конец лета и начало осени было периодом урожая. Так, август у поляков, чехов, украинцев и т. д. назывался «серпень»[1] (от слова «серп»), а у белорусов жнівень (у лужицких сербов žnjenc) — от слова «жатва». Земля рождала зерна и плоды к осени, когда аграрный весенне-осенний цикл завершался. Его границами были весеннее и осеннее равноденствия.

В центре зимы рубежом была точка зимнего солнцестояния, когда солнце совершало поворот на весну и дни начинали прибавляться. Это было важнейшим моментом года, поскольку в нем происходило волшебство перехода смерти в жизнь и зарождение нового цикла. В метафизике Нави такие моменты, утверждающие континуальность и неразрывность в структуре онтологии, стояли в центре внимания — отсюда многочисленные обряды, связанные с зимним солнцестоянием, память о которых сохранилась в обрядах «зимних Святок», празднуемых сразу после Рождества. Весной же зачатию земли предшествовал праздник весеннего равноденствия, следы которого сохранились в Масленице.

Идея непрерывности, связи отразилась в самой праславянской основе слова «время» — vermę̀, этимологически близкого к верчению, круговому движению. Отсюда славянский танец, хоровод или «коло», представляющий собой движение танцоров по кругу, что символизирует непрерывность времени. Само время как непрерывность, как аграрный цикл в его славянском толковании есть *палеоевропейский концепт*, сопряженный с восточноевропейским матриархатом, предопределившим саму структуру крестьянского мировоззрения. И когда в эту область были добавлены элементы индоевропейского патриархата — в частности, повышение роли мужчин в аграрном цикле (прежде всего в пахоте), переход от матрилинейного наследства земли (что сохранялось у отдельных восточноевропейских народов дольше, чем у западноевропейских) к патрилинейному, распространение патрилокальности и андрократического права в целом, — основа этого мировоззрения, построенного на непрерывности, связности противоположностей, а значит на философии Нави, сохранилась. Важно обратить внимание на то, что ярче всего следы этого проступают именно в славянских обществах и даже в славянском языке, тогда как в европейском крестьянстве эта идеология намного более скрыта. Именно поэтому Э. Гаспарини и говорит о «славянском матриархате». В этом случае славянское крестьянство представляет собой наиболее устойчивую

[1] Праславянская основа *sьrpьnь.

модель, где палеоевропейские мотивы сохранились лучше, чем где-то еще в Европе. При этом не менее отчетливые следы аграрного матриархата мы встречаем в обычаях и языке балтов, которые на раннем этапе составляли с (западными и восточными) славянами единый культурный круг[1].

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

Глава 3. Индоевропейское начало: родина Диониса

Индоевропейская метафизика пола

Волны носителей курганной культуры накатываются на цивилизацию Нави. Они несут с собой совершенно иную идеологию и иную структуру общества. В определенном смысле это прямая антитеза Нави. Индоевропейцы повсюду утверждают структуры режима диурна, противоположные режиму ноктюрна[1], где в центре стоит именно полюс ясного концентрированного сознания. Все общество и вся религия, все мировоззрение кочевников Турана основано на вертикали, а полюс сознания экзальтитуется и возводится к небесному уранической истоку — гештальту Небесного Отца, богу дневного Неба, Дьяусу. Все структуры откладываются от точки сознания в сторону периферии, а непроглядная тьма на самом далеком горизонте превращается в фигуру врага. Индоевропейцы вступают в бескомпромиссную битву со смертью, основывая иерархию на радикальном разрыве с периферией, на постоянной непримиримой Световой войне, ярчайшим примером которой является иранская традиция[2].

Самые поздние волны индоевропейцев, докатывавшиеся до Восточной Европы, представляли собой как раз кочевые иранские племена — скифов, сарматов, алан и т. д. Но им предшествовала череда намного более ранних вторжений, которые и положили начало индоевропейским народам — эллинам, латинянам, иллирийцам, фракийцам, германцам, кельтам, а также славянам и балтам, которые в отличие от остальных не пошли на запад и остались в регионах Восточной Европы от Балтики до Балкан, где собственно в предшествующие эпохи и находился центр палеоевропейской цивилизации Великой Матери. Все индоевропейские народы, приходившие в Европу, были носителями сходного мировоззрения, и то, что мы в яркой форме видим у иранцев и индусов, в религии Авесты и Вед, в определенной мере было свойственно и другим, более древним обществам Турана[3]. Именно это и доказывает Жорж Дюмезиль в своей трехфункциональ-

[1] *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры.
[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.
[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

ной теории[1], а филолог и лингвист Эмиль Бенвенист (1902 — 1976) подтверждает на основании исследований древнейшего пласта индоевропейской лексики[2]. Таким образом, индоевропейцы установили в зоне своей доминации, покрывшей всю территорию Европы — как Восточной, так и Западной, совершенно новую модель общества, радикально отличающуюся от цивилизации Нави, преобладавшей там до этого времени.

Столкновение цивилизации Нави с индоевропейской цивилизацией диурна представляло собой развернутую иллюстрацию титаномахии, где столкнулись два мировоззрения, построенные исходя из прямо противоположных установок: индоевропейцы несли с собой *абсолютизацию сознания, противостоящего смерти*, а палеоевропейцы, напротив, *сглаживали эту оппозицию, строя свои структуры на промежуточном между сознанием и смертью гештальте Великой Матери*, принципиально эвфемизирующем оба полюса, замещая их собой и тем самым снимая острую драматическую напряженность между сознанием и смертью, делающую сознание несчастным, что, по Гегелю[3], является началом философии.

На уровне метафизики пола точка сознания соответствует архетипу мужчины в его функции мужа, воина, жреца, завоевателя. Старая Европа с помощью литоты риторически снижала накал этого архетипа, помещая его в область младенчества, что вело к нормативизации сумрачного сознания, ярко запечатленной в гештальте идиота (Иван-дурак). Тем самым и смерть утрачивала свое негативное могущество, будучи впущенной внутрь жизни, общества и религии через доминацию Великой Богини, которая в определенных ситуациях замещала собой смерть или воплощала ее в себе, но опосредованным, а значит, *щадящим* образом. Таким образом, само сознание и сближающийся с ним архетип мужчины в палеоевропейском и индоевропейском контексте толковались совершенно различно вплоть до прямой противоположности. В одном случае за точку отсчета брался максимально зависимый от женщины мужчина (Аттис в сценарии с Кибелой), а в другом — максимально независимый. Поэтому индоевропейцы несли с собой совершенно новый архетип и новое толкование сознания, что болезненно ранило структуры Нави, так как освещало уютные сумерки, где происходили чудеса инклюзивных трансформаций противоположных полюсов друг в друга (сознания

[1] *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986; *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[2] *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.

[3] *Гегель.* Феноменология духа.

в смерть и смерти в сознание), пронзительным ослепляющим Светом, заставляя Тьму бежать и группироваться на противоположном от сознания полюсе. Это и есть триумф режима диурна.

Индоевропейцы радикально меняли метафизику пола[1] в ее принципиальных основаниях.

Момент Диониса

У Бахофена[2] переход от матриархальной цивилизации к патриархальной описывается как смена цивилизации Деметры цивилизацией Диониса, а затем Аполлона. Это в целом разделяет и Юлиус Эвола в книге «Восстание против современного мира»[3], где дает условную реконструкцию типов цивилизаций, начиная от примордиального гиперборейского патриархата (золотой век), через период доминации матрирахата (серебряный век), за чем следует эпоха героев и одновременно общества радикальной гинекократии (амазонки), а затем наступает железный век, где вначале доминирует индоевропейский патриархат, а затем он начинает клониться к закату пока человечество не достигает предельного вырождения и упадка в эпоху Модерна, где дают о себе знать все негативные тенденции прежних эпох, собранные в единую хаотическую, нигилистическую структуру — контриницию. Аналогичную картину истории рисует и основатель традиционализма Рене Генон[4] (1886 — 1951). Нас здесь интересует момент перехода от матриархата к патриархату, что у Бахофена и Эволы, а также у Марии Гимбутас описано в очень сходных терминах. Однако мы считаем, что цивилизация Деметры, которая, по Бахофену, предшествовала появлению индоевропейцев, все же должна быть помещена в рамки патриархата, поскольку образ греческой Деметры, хотя и представляет собой версию Матери Земли, во всех своих аспектах дает образ *покоренной женственности*, интегрированной в патриархат и отделенной от своей гипохтонической стороны. Это принципиально отличает гештальт Деметры от гештальта Кибелы (Реи). Деметра — это эпихтоническое измерение, возделанная упорядоченная земля, пашня, обработанная мужчиной с тяжелым плугом и упряжкой коней или волов. Кибела же — это Великая Мать, которая включает в себя и эпихтонический, и гипохтонический уровни, еще не разделенная женственность, где женское земледелие (мотыга,

[1] *Эвола Ю.* Метафизика пола.

[2] *Bachofen J.J.* Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.

[3] *Эвола Ю.* Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016.

[4] *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2003.

отсутствие тяжелого лемеха, коней и волов) сочетается с собирательством и охотой. И хотя в Деметре есть следы Кибелы, ранее включавшей в себя неолитические аграрные практики матриархата, она принципиально переосмыслена в индоевропейском ключе. Поэтому собственно цивилизация Деметры начинается только с приходом индоевропейцев, тогда как эпоха матриархата находится под знаком Кибелы и ее прямых аналогов в различных мифологиях, религиях и культурах.

В том, что первой фигурой патриархата является Дионис, с Бахофеном можно полностью согласиться. Это как раз является ключом к тем фундаментальным цивилизационным сдвигам, которые происходят в Восточной Европе с приходом туда носителей курганной культуры. На уровне метафизики пола произошла трансформация гештальта Аттиса (Адониса), то есть успешного триумфального идиота, мальчика-с-пальчик в нечто иное — в носителя полноценного мужского сознания, автономного от Матери Земли и ее эвфемистических практик. Здесь сознание еще скрыто *под маской* псевдосознания, но уже угадывается под ней, проступает из-под нее.

В теории Жильбера Дюрана есть разделение режима ноктюрна на драматический и мистический[1]. Оба они строятся на эвфемизации, но ее степень и радикальность качественно отличаются. Мистический ноктюрн представляет собой предельный и чистый случай философии Нави, где смерть и сознание, как два полюса, полностью скрываются за горизонтом убаюкивающей стихии Матери, гасящей полюса в ритме динамичного сна. Драматический ноктюрн менее радикален, в этом режиме полюса сохраняются, только их оппозиция, признаваемая и подчеркиваемая, не является строго эксклюзивной. Это — режим диалектики, развертывающейся между сознанием и смертью, мужчиной и женщиной, с напряженностью и драматизмом (отсюда название), но без того, чтобы достичь момента жесткого разрыва, характерного уже для режима диурна. *Драматический ноктюрн и есть Логос Диониса*, где под видом матриархального комплекса и его классических фигур — «тотального колдуна», идиота, Великой Матери, хтонических существ (змеев, тигров, пантер и т. д.) — выступает мужское (индоевропейское) начало, искра небесного сознания, погруженного в водовороты хтонических стихий, но уже разрывающего (или почти разрывающего) усыпляющие узы эвфемизма.

Момент Диониса в истории Восточной Европы точно соответствует переходу от палеоевропейского земледелия к индоевропейскому земледелию. Но именно в это время осуществляется и переход

[1] *Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. См. также: *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры.

от Кибелы к Деметре, от подчиняющей Матери к Матери подчиненной. Поэтому в эллинских мифах и особенно в цикле Элевсинских мистерий Дионис сближается с Деметрой, составляя с ней устойчивую пару. Дионис и Деметра соответствуют вину и зерну, а их сочетание символизирует собой индоевропейское крестьянство в целом, где прежний матриархат преображен в нечто новое и радикально отличающееся — в *крестьянский патриархат*. Так, мистический ноктюрн Старой Европы трансформируется в драматический ноктюрн индоевропейского крестьянства.

В высшей степени показательно, что сами греки признавали, что Дионис имеет фракийское происхождение, что означает его связь с Балканами и Восточной Европой. Хотя у родины Диониса есть и иная локализация, его балканское происхождение соответствует самой логике европейской цивилизации: именно на Балканах происходит формирование синтетической культуры между индоевропейскими патриархальными кочевниками и палеоевропейскими матриархальными земледельцами. Это и есть *эпифания Диониса*, который привносит в аграрный культ момент уранического олимпийского андрократического экстаза. Здесь впервые автономно и автореферентно женское начало сталкивается с гештальтом мужчины, которого оно не знало и более того, которое оно исключало как возможность самой своей ноктюрнической структурой, не допускающей точки суверенного сознания с противолежащей ему смертью. Отсюда в культе Диониса изобилие матриархальных элементов, но в то же время завороженность вакханок зовом Диониса указывает на фундаментально трудный для матриархальной культуры *момент самопреодоления*, выхода за свои пределы и рискованное столкновение с тем, что в Логосе Кибелы просто отсутствует — с автономным и трансцендентным, не рожденным, но явленным мужским началом.

Индоевропейское крестьянство находится под знаком Диониса. Женское же начало олицетворено здесь гештальтом Деметры, которая отныне не порождающая колос земля, но кормилица и восприемница небесного зерна, приходящего как Дионис из стихии чисто мужских Небес, недоступной Матери.

Можно сказать, что здесь осуществляется переход от фигуры истинного Трикстера к псевдо-Трикстеру. Теперь под маской Сына, идиота, жертвы скрывается не $\mathbf{B}^2$ как индивидуализированная версия безумной, но успешной Тьмы, а $\mathbf{A}^2$, полноценный субъект, носитель мужского андрократического сознания, который, однако, еще не выступает в своей чистой диурнической и аполлонической форме, но скрыт под маской, чья морфология уходит корнями в матриархальный цикл.

Это заставляет нас различать *два типа юродства* — матриархальное и дионисийское. В первом мы имеем дело с оракулами смерти, диктующими свою логику и свои законы, автореферентные в отношении чистой стихии хтонического могущества, лишенного света сознания, а во втором — с пробуждением чистого сознания, которое на этот раз идиотизирует структуры остывшей банальной рациональности, изнутри разъеденные хтоническими и гипохтоническими соками. Матриархальное юродство (истинный Трикстер) взрывает Логос Отца. Дионисийское юродство, напротив, показывает, что хтоническое могущество десемантизировало ранее навязанные ему патриархальные структуры, превратив их в симулякр и по сути идиотизировав их. Поэтому оно направлено не против Логоса Аполлона, а против результата тайной работы Логоса Кибелы, которая превратила мужские структуры в автореферентную речь истинного (матриархального) Трикстера. По сути, черный двойник Диониса, о котором мы неоднократно говорим в «Ноомахии», и есть истинный Трикстер, матриархальный юродивый и $\mathbf{B}^2$. Дионис же только кажется Трикстером в глазах тех, кто забыл о чистом свете сознания и тем самым, часто бессознательно, стал жертвой идеологии Великой Матери.

Дионис, таким образом, является ключом к феномену индоевропейского крестьянства, которое представляет собой продукт индоевропеизации всей палеоевропейской цивилизации. Это особенно важно, если учесть, что в горизонт крестьянства была включена вся культура Старой Европы, а не только ее «низшая мифология» или отдельные практики. То, что было палеоевропейским «всем», стало *частью* индоевропейского трехфункционального общества. Но это значит, что именно в сфере крестьянства и проходила основная линия напряженной титаномахии: *здесь* индоевропейский Дионис бился со своим черным двойником или, иными словами, псевдо-Трикстер с истинным Трикстером, $\mathbf{A}^2$ в форме Диониса с $\mathbf{B}^2$ в форме идиота или «тотального упыря». Таким образом, индоевропейское крестьянство, сложившееся в Восточной Европе и, в частности, на Балканах, поскольку именно на эти территории индоевропейцы приходили раньше всего, покидая пределы Великой Степи и сталкиваясь здесь с цивилизацией Нави, представляет собой интегральное явление, где существуют одновременно три семантических слоя:

1) традиции воинственных скотоводов Турана (они соответствуют структурам героического эпоса[1]);
2) вся цивилизация Старой Европы (Навь) и

[1] *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 2006.

3) их дионисийский синтез, который представляет собой наиболее яркую и эксплицитную идентичность.

Индоевропейское крестьянство является носителем Логоса Диониса, который, однако, заключает в себе фундаментальный пласт Логоса Кибелы, и внутренняя динамика их противостояния делает это крестьянство, чья истоковая ноологическая формула сложилась именно в Восточной Европе, уникальным историческим классом, *субъектом европейской истории*, который, однако, чаще всего в этом качестве остается вне сферы внимания исследователей. Две высшие индоевропейские функции, соответствующие Логосу Аполлона, намного более выразительны и эксплицитны в формировании интеллектуальных форм европейской идентичности, и поэтому именно они находятся в центре. Но европейское крестьянство представляет собой линию *параллельной истории*, которая не просто периферия индоевропейской трехфункциональности, но особое и самобытное пространство напряженной Ноомахии, поскольку именно здесь проходит главная линия фронта между Навью и культурой мужского сознания, то есть диурном. Поэтому Дионис и его Логос представляют собой фундаментальный гештальт Восточной Европы, которую в определенном смысле можно считать «родиной Диониса».

Крестьянский историал Европы: балканский фактор

Ноологический анализ феномена индоевропейского крестьянства приближает нас к более поздним эпохам Восточной Европы, когда она постепенно становилась периферией более контрастных цивилизаций — туранской на востоке, греко-римской (позднее османской) на юге и кельто-германской на западе. Однако идентичность Восточной Европы, как мы убедились, не сводится к этой периферийной зоне фронтира, хотя начиная с определенного момента создается именно такое впечатление. Зона Восточной Европы становится территорией противостояния различных сил, баланс которых в каждый конкретный момент и определяет идентичность тех или иных народов — славян, балтов, румын, албанцев, а позднее венгров. Это невозможно опровергнуть, так как на территории Восточной Европы никогда не существовало самобытной политической или цивилизационной формы, которая объединяла бы ее территории в нечто целое. В определенные периоды некоторые силы — болгары, сербы, поляки, чехи, венгры, румыны, балты и русские — становились на некоторое время гегемонами, но такие периоды сменялись новым переделом влияний под воздействием крупных держав и цивилизаций, опрокидывавших эти гегемонии и создававших новые

мозаичные структуры, характерные для фронтира — зоны смешанного типа.

Однако учет древнейших эпох цивилизации Восточной Европы и ее роли в истории палеоевропейской цивилизации заставляет рассматривать всю картину в более объемной перспективе. Восточная Европа была *центром* и полюсом Старой Европы, ее колыбелью. И более того, начиная с периода индоевропейской экспансии именно в пространстве Восточной Европы сложилась модель дионисийского синтеза, который предопределил культуру третьей функции индоевропейских обществ и который часто неправомочно упускается из виду в исторических реконструкциях. По сути, существует еще не до конца осмысленный и совершенно особый *историал крестьянской Европы*, который представляет собой повествование о напряженной борьбы Диониса с его дублем, и полюсом которого снова является именно Восточная Европа, «родина Диониса». Поскольку в европейское крестьянство была интегрирована *вся* цивилизация Нави, остов которой и может быть обнаружен под индоевропейским слоем, и поскольку индоевропейское начало находилось в прямом контакте с этой цивилизацией Нави как раз в зоне ответственности третьей функции, то все имеющее отношение к изначальным периодам этого процесса играет огромную роль в исследовании европейской идентичности в целом. Поэтому Восточная Европа, будучи периферией на уровне политий и в целом пласта двух высших индоевропейских функций, на географической и геософской карте европейского крестьянства, напротив, является центром и полюсом. Это в корне меняет ее значение. В зоне диурна, это периферия (сумерки), начало Нави. Но в зоне ноктюрна это, напротив, рассвет и начало (Anfang) Европы, место формирования ее фундаментальной парадигмы. Без учета этой параллельной истории европейского крестьянства, где Восточная Европа играет центральную роль, нам не будут до конца понятны ни европейский историал, ни европейская идентичность. *То, что является периферией для Аполлона, является центром для Диониса*, но именно Логос Диониса, как мы видели, представляет собой главную проблему Европы, что стало особенно заметно в последние столетия в ходе ее постоянно ускоряющегося заката.

Именно в Восточной Европе, а через нее в европейском крестьянстве (третья функция) следует искать объяснение той катастрофы, которая случилась с Европой в Новое время и которая входит сегодня в финальную стадию. Новое время, с ноологической точки зрения, есть реванш Великой Матери и пришествие титанов[1]. Но когда мы

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

пытаемся проследить, откуда приникают в начале Нового времени матриархальные тенденции, мы вынуждены указывать на различные экстравагантные гипотезы или метафорические образы. Это отчасти оправдано, поскольку на уровне двух индоевропейских функций самой средневековой Европы — в сфере религии, философии и политики — мы видим действие влияний Логоса Кибелы, но не можем идентифицировать его полюса, его центра, обращаясь в его поисках за пределы Европы или к мифологическим гештальтам. Однако учет фактора Восточной Европы и ее роли в структуре культурной идентичности европейского крестьянства в корне меняет всю картину, так как Логос Кибелы обнаруживается как одно из измерений этого крестьянства, в среде которой и развертывался многотысячелетний процесс напряженной и интенсивной Ноомахии, где *индоевропейский Дионис насмерть бился со своим палеоевропейским двойником*. Поэтому цивилизация Нави, уходящая корнями в Восточную Европу, существовала в самой Европе на всем протяжении ее истории, и именно здесь развертывалось наиболее интенсивное противостояние Логоса Диониса с Логосом Кибелы. Этот ноологический историал европейского крестьянства совершенно не изучен, однако именно он мог бы объяснить резкое усиление влияния Логоса Кибелы в Новое время. И для того чтобы обнаружить источник этого Логоса, не требуется обращения к иным внеевропейским центрам или туманным мифологическим организациям и символам (таким как «контриниациация» Генона и Эволы). Логос Кибелы как цивилизация Нави находился в самой Европе, причем его влияние распространялось на подавляющее большинство ее населения, традиционно состоявшее прежде всего из крестьянства (третья функция). Именно из крестьянства (чаще всего разорившегося) формировалось население городов, создавая тем самым основу буржуазии[1]. Но *переходя в города и участвуя в создании особой городской (буржуазной) культуры, европейские крестьяне приносили свое глубинное мировоззрение, где существенную роль играла культура Великой Матери*. Эта культура была не единственной и в целом подчиненной Дионису, но при отсутствии достоверной ноологической истории европейского крестьянства мы не можем быть уверенными, что господство Диониса и Деметры, то есть индоевропейских структур Элевсина, всегда было необратимым и устойчивым. Не произошло ли на заре Нового времени в европейском крестьянстве каких-то существенных цивилизационных сдвигов, которые могли бы свидетельствовать об изменении ноологических пропорций в пользу Нави? И не двинулись ли носители этой палео-

[1] *Дугин А.Г.* Этносоциология.

европейской идеологии в города эпохи Возрождения, неся с собой особый Логос? Также вполне можно предположить, что, оказавшись в городских условиях и потеряв связь с символизмом аграрного труда (фиксировавшим основы земледельческой сакральности), крестьяне переживали культурный шок, в ходе которого наиболее глубокие палеоевропейские слои крестьянского Dasein'а оживали и заявляли о себе, сбросив узду Диониса. Это вполне вероятно еще и потому, что сам Модерн, вопреки его собственной самооценке, представляет собой древнее и отчасти архаическое явление, будучи пробуждением доиндоевропейских и допатриархальных архетипов. Поэтому «модернизация», которая начала интенсивно развертываться в Новое время, определяя его парадигму, была одновременно стремительной *архаизацией*, возвратом от аполлонических структур, свойственных индоевропейской аристократии (жрецам и воинам), к кибелическому мировоззрению, отчасти характерному для третьей функции, к которой в нормативном индоевропейском обществе и относились крестьяне. Превращение крестьянина в буржуа открывало ящик Пандоры во всех смыслах, поскольку высвобождало временно (хотя и на длительный срок) укрощенные архетипы Великой Матери. Кибела называлась «богиней города» (символ городских стен украшал ее корону) не случайно. Город-улей был древним матриархальным сакральным центром, и в патриархальный город-крепость он превратился позднее под влиянием туранской цивилизации. Приток крестьян и рост буржуазии (особого городского класса населения) был отчасти возвратом к этой доиндоевропейской и допатриархальной функции: город был более не стратегическим центром, но местом обмена, торговли, комфорта и материальности, где сосредотачивались все богатства страны и где царили роскошь и изнеженность. Буржуазный город Европы Нового времени представляет собой возвращение к палеоевропейской модели цивилизации Великой Богини. Поэтому и архитектура современных городов все более напоминает пчелиные соты или термитники — символы матриархальных пчел и иных насекомых.

Все эти соображения нуждаются в более тщательном развитии и верификации, но в любом случае очевидно, что восточноевропейское пространство, будучи полюсом Старой Европы и одновременно «родиной Диониса», должно быть рассмотрено не только как периферия, но и как центр, хотя в особом весьма специфическом смысле. И при более внимательном рассмотрении оказывается, что эта центральность характерна не только для древнейших эпох, но и — косвенно и опосредованно — для Нового времени, где Логос Кибелы и цивилизация Нави начинают постепенно играть все более важную роль, а они, в свою очередь, уходят корнями как раз в область Балкан.

Однако полную картину мы сможем получить только в том случае, если восстановим историал европейского крестьянства, где и развертывалось тысячелетнее противостояние Диониса с его черным двойником, этапы и фазы которого остаются для нас совершенно неизвестными. Лишь в Европе Нового времени мы видим, что Логос Кибелы дает о себе знать, и в течение нескольких последних веков становится доминирующим, предопределяя почти полностью цивилизацию развитого европейского Модерна и Постмодерна. Предшествовавшие этому и сопровождавшие этот процесс социальные трансформации европейского крестьянства и его превращение в городское население (буржуазию и пролетариат) в урбанистических условиях явно отражают глубинные сдвиги в структуре крестьянского мировоззрения, а мы лишь сталкиваемся с их наиболее наглядными результатами. Чтобы опрокинуть индоевропейские сословия, — клир и аристократию, — буржуазии, воплощающей в себе как раз Логос Кибелы, была необходима глубокая социальная и ноологическая опора. Искать ее надо в крестьянской среде и ее историале, несмотря на то что повторяемость аграрного цикла создает видимость, что никакого историала у крестьян не может быть в принципе. Но вскрытый нами дуализм между палеоевропейской и индоевропейской идентичностями европейского крестьянства уже создает достаточные предпосылки для оппозиции, коллизии, столкновения Логосов, а значит и для истории, которую можно определить как историал европейского Диониса. И первый аккорд этого сложнейшего диалектического процесса мы видим в Восточной Европе.

Часть 3. Протославяне

Глава 1. Структуры славянской идентичности. Палеоевропейская Мать и индоевропейский Отец

«Славянский матриархат»

Территория Восточной Европы с середины I тысячелетии по Р.Х. была заселена преимущественно славянскими народами, наряду с романизированными фракийцами (влахами, молдаванами) и туранскими этносами (от гуннов и аваров до мадьяров), занявшими зону Трансильвании и Среднедунайской равнины, которую можно считать самым западным эксклавом Великой Степи. С точки зрения культуры и языкового родства славян можно рассматривать вместе с балтами, другим индоевропейским народом, относящимся, как и славяне, к группе сатем (как иранцы и индусы), то есть к восточной ветви индоевропейцев.

Балто-славянское языковое единство начало распадаться в конце XIII века до Р.Х. (под данным глоттохронологии), но некоторые лингвисты объясняют множество общих корней и форм параллельным развитием двух языков, безусловно, относящихся к единому индоевропейскому корню и неоднократно сближавшихся друг с другом в силу географической и культурной близости. Исторически с I тысячелетия до Р.Х. судьбы славянских и балтийских народов также были столь тесно переплетены, что провести между ними строгую границу затруднительно, а отличия между ними часто не превышают отличий между самими славянами, исторически оказавшимися в контексте разных культурных и религиозных систем. Поэтому на уровне истоков и корней следует руководствоваться гипотезой о балто-славянской культурной общности. Эта общность постепенно стала доминирующим этнокультурным элементом в Восточной Европе от Балтики до Балкан, соседствуя на западе с германскими племенами, на юге с греками и римлянами, а на востоке — с кочевыми культурами Великой Степи.

Истоки балто-славянской культуры предопределяются местонахождением очага формирования этой этнической семьи. Несмотря

на то что это, в свою очередь, является предметом споров и дебатов, большинство историков признает, что славяне и балты изначально сформировались на территориях, примыкающих с запада к среднему течению Днепра, что соответствует сегодня Надкарпатью и примыкающим к этой области с севера территориям Прибалтики. Мария Гимбутас в своей книге, посвященной культуре древних славян, так обобщает гипотезы о ее происхождении:

> Истоки славян следует искать на территории, простирающейся от бассейна реки Одер в Центральной Европе, на западе до Урала и Центральной Азии на востоке. Чаще всего географическое местоположение прародины славян определяют следующим образом:
>
> 1) район между Одером и Вислой (на территории современной Германии и Польши);
>
> 2) западная часть Украины (территория к северу от Черного моря).
>
> По мнению некоторых ученых, эта территория включала центральноевропейскую и севернопричерноморскую части. Другие авторы полагают, что зона первоначального расселения славян ограничивалась Полесьем (современная Белоруссия), или Подольем на Западной Украине, или частью Восточной Германии и Польши, соответствующей распространению лужицкой культуры эпохи позднего бронзового и раннего железного века[1].

Во всех случаях речь идет о территориях, которые прилегали к основному очагу Старой Европы (прежде всего Трипольская культура — VI — III тысячелетия до Р.Х.), то есть относились к пространству интенсивного влияния цивилизации Великой Матери. Этот матриархальный характер оседлой мирной цивилизации с доминацией ноктюрна, который мы выделили как глубинную основу восточноевропейской идентичности, в полной мере характерен и для славян (так же как и для балтов). В этом смысле *идентичность славян уходит корнями в палеоевропейские структуры*, которые преобладали как раз в той области, где мы впервые в истории встречаем славян и балтов, и откуда они позднее расселились. Однако, как мы видели, нельзя исключить гораздо более обширную зону расселения как балтов, так и славян еще в I тысячелетии до Р.Х., что вносит в эту локализацию некоторые коррективы. Предки балтов и славян могли удаляться от той зоны, где мы застаем их полюс в середине I тысячелетия по Р.Х., на значительные расстояния — как в направлении Балкан (по терри-

[1] *Гимбутас М.* Славяне. Сыны Перуна. М.: Центрполиграф, 2007. С. 18.

тории бывшей Трипольской культуры), так и в направлении востока — плоть до Поволжья и бассейна Оки. То, что балто-славянские языки относятся к сатем, может свидетельствовать и о более восточной локализации их предков, тесно взаимодействовавших с кочевыми иранскими народами (скифами, сарматами и т. д.), что подтверждено значительным числом иранизмов в языке, мифологии и культуре. Но в то же время присутствие скифов и сарматов в Восточной Европе, называемой Европейской Сарматией, также, как правило, недооценено, равно как и сарматское влияние на формирование балтийской и славянский аристократии. В любом случае кроме достоверно зафиксированной балто-славянской прародины в Надкарпатье и Прибалтике можно допустить ее другие локализации (на Балканах и в лесной и лесостепной полосе Турана), что, однако, может быть, в свою очередь, и ветвями все того же надкарпатско-балтийского центра.

В I тысячелетии по Р.Х. славяне заняли значительные территории Балкан, еще ближе подойдя к самому балканскому полюсу Старой Европы, хотя к этому времени там уже несколько тысячелетий господствовала индоевропейская цивилизация. Тем не менее это обстоятельство имеет фундаментальное значение: если восточные славяне (русские) двинулись в сторону востока и постепенно в течение тысячелетия стали доминировать надо всем пространством Турана, колыбели индоевропейской цивилизации, то западные, особенно южные, славяне распространялись к югу и западу, постепенно заняв (вместе с потомками фракийцев — влахами и молдаванами, иллирийцев — албанцами и туранцами венграми) всю зону балканской цивилизации Великой Матери.

Палеоевропейский слой не сохранился напрямую ни в языке, ни в религии народов Восточной Европы, которые полностью принадлежат к индоевропейскому горизонту, но тем не менее в сфере некоторых архаичных аграрных обрядов, преданий, сказок и легенд мы можем распознать следы Старой Европы, причем более отчетливо, нежели у других европейских народов, структура которых в целом близка и восточноевропейцам — там также речь идет о наложении индоевропейской модели на палеоевропейский субстрат, подчиненный и почти полностью вытесненный, но сохранившийся фрагментарно в контексте самых глубоких пластов европейского крестьянства. Основное отличие западноевропейских обществ от восточноевропейских состоит в том, что территории Восточной Европы соответствуют *центральным* областям цивилизации Великой Матери, и многие восточноевропейские народы живут на этих территориях вплоть до настоящего времени, что дает как минимум прямую

территориальную преемственность. Культуры Восточной Европы — и прежде всего культуры славянских народов — территориально и геософски находятся *ближе* к полюсу Кибелы, чем культуры Западной Европы.

Следует зафиксировать палеоевропейский пласт славянской идентичности как наиболее глубокий и древний уровень идентичности этих народов, к которому можно отнести все то, что мы ранее говорили о структурах восточноевропейского матриархата. Выявлению этого пласта и посвящена работа итальянского славяниста Э. Гаспарини, на которую мы уже ссылались и которая в самом названии содержит сильный тезис — «Славянский матриархат»[1]. Можно было говорить о балто-славянском матриархате, и показательно, что крупнейшая исследовательница восточноевропейского матриархата Мария Гимбутас именно этим двум народам — балтам и славянам — посвятила свои программные работы[2]. Очевидно, что Гимбутас искала следы такого балто-славянского матриархата, тщательно отделяя от него более поздние — индоевропейские и патриархальные — слои.

Однако следует сразу уточнить, что речь идет о весьма условном «матриархате». Хотя в Анатолии мы видим некоторые примеры матриархальных структур и индоевропейских народов, — фригийцев, ликийцев, лидийцев, карийцев и т. д.[3], — у славян мы сталкиваемся лишь с ярко выраженными следами, а не с собственно матриархальным обществом. Славянское общество, как и полноценное индоевропейское общество, было патриархальным с преобладанием вертикальной организации, трехфункциональностью и андрократией. Но вес третьей функции крестьянства у славянских народов (хотя не у всех) и географическая преемственность цивилизации Великой Матери сделали эти следы более контрастными и наглядными, что и отражено, как мы увидим, в некоторых мифах и даже историалах восточноевропейских славян. Эти же следы, хотя и в особом преломлении, мы найдем и в балтийских мифах, особенно у более восточных племен, где также мы столкнемся с различными мотивами, сопряженными с образами Великой Матери. Но все же структуры матриархата — не как социально-политической организации, а как параллельной формы мышления — полнее всего сохранились именно у славян.

Поэтому период славянской экспансии на территорию всей Восточной Европы был ключевым для историала всего этого региона:

---

[1] *Gasparini E.* Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi.

[2] *Гимбутас М.* Балты. Люди янтарного моря. М.: Центрполиграф, 2004; *Она же.* Славяне. Сыны Перуна.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

славяне уже несли в своей культуре отпечаток философии Нави и еще больше укрепляли эту матриархальную параллельную идеологию, вбирая культурные элементы народов Восточной Европы, которых они так или иначе ассимилировали и интегрировали.

Как и в случае с индоевропейским началом в славянской культуре, которое укреплялось влияниями различных индоевропейских народов — скифов, сарматов, германцев, фракийцев, иллирийцев и т. д., палеоевропейское начало также было комплексным, притягивая к своим структурам образы и сюжеты из разных этнокультурных контекстов. Поэтому «славянский матриархат» можно считать определенной условной парадигмой, составленной из разнообразных влияний и компонентов, но проявившейся полнее и нагляднее всего в народной славянской культуре и мифологии с середины I тысячелетия по Р.Х.

Тезисы Трубачева: антитеза базовым идеям геософии Евразии

Следует упомянуть еще одну теорию происхождения славян, которую развивал советский лингвист О.Н. Трубачев (1930—2002). Его теория полностью противоречит всем тем моделям и реконструкциям, на которых основаны тома «Ноомахии», посвященные Турану[1], Евразии[2], индоевропейской идентичности и в том числе и славянству. Трубачев знаком с теориями Дюмезиля и Гимбутас, с локализацией прародины индоевропейцев в Великой Степи и с преобладающим в науке и археологии убеждением, что истоком славян и балтов были территории Надкарпатья. Но он последовательно и развернуто выступает против всех этих основополагающих для «Ноомахии» тезисов, настаивая в каждом случае на альтернативной версии. На наш взгляд, следует кратко изложить взгляды Трубачева, не столько для того, чтобы их оспаривать, сколько для того, чтобы учесть точку зрения, альтернативную нашей собственной, но достаточно обоснованную. Кроме того, этимологические исследования Трубачева сами по себе представляют значительный интерес, хотя все они в его глазах призваны подтвердить его теоретические обобщения, что в целом вполне логично, но в нашей оптике могут представлять собой ценность как раз в отрыве от общей идеи и в ином концептуальном контексте. Свои взгляды Трубачев высказывает в многочисленных работах, но полнее

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

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

и отчетливее всего в книге «Этногенез и культура древнейших славян»[1].

Во-первых, Трубачев отрицает базовую гипотезу Марии Гимбутас о существовании народов и цивилизаций Старой Европы, о кочевой природе индоевропейских обществ и о локализаций прародины индоевропейцев в области Южного Урала и Центральной Азии. С его точки зрения, ономастика говорит о том, что индоевропейцы сложились в Центральной Европе (Подунавье) и оттуда стали распространяться в разных направлениях (в том числе и на восток). Кроме того, с его точки зрения, индоевропейцы не были исключительно кочевыми народами, но, напротив, изначально культивировали земледелие.

Далее, он полностью отрицает Дюмезиля и его модель трехчастной организации индоевропейского общества, указывая на несколько примеров индоевропейских обществ, где эта модель ясно не прослеживается.

Тем самым Трубачев опрокидывает все основные предпосылки, на которых мы основываем геософию евразийского материка и индоевропейского мира в целом. Но в качестве альтернативы Трубачев не предлагает иной модели соотношения цивилизаций и их типологических взаимодействий, ограничиваясь фрагментарными критическими и этимологическими констатациями.

Это замечание важно для того, чтобы обозначить параметры наиболее последовательной и систематизированной (несмотря на всю свою фрагментарность и отсутствие конечной парадигмальной модели) антитезы выстраиваемой нами геософской карты. Отдельные историки и лингвисты критикуют или ставят под сомнение те или иные модели, на которых основаны выводы «Ноомахии»; в отличие от большинства из них Трубачев отрицает *все эти модели*, что имеет ценность как строго антитетическая и вполне симметричная (по меньшей мере, в ее негативном аспекте) модель. Иными словами, Трубачев утверждает методологический ряд — не-Гимбутас, не-Дюмезиль, не-Туран и т. д.

Критика теории Гимбутас и позднего Шпенглера у Трубачева в целом довольно голословна и опирается на его собственное желание сделать славян первыми индоевропейцами и вывести из их локализации в Восточной Европе всех остальных индоевропейцев. Это напоминает бессознательный этноцентризм. Почти такое же обоснование мы обнаруживаем и в критике Дюмезиля, который считает крестьянское сословие третьей функцией, а так как у славян оно преобладает, то они оказываются в специфическом положении среди

[1] *Трубачев О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян.

других индоевропейцев, у которых высшие функции представлены более контрастно и которые чаще всего и составляли этническую основу славянской и балтийской аристократии (по меньшей мере, русской). Здесь снова у Трубачева можно обнаружить желание отвергнуть теорию, которая ставит славян в подчиненное положение, а следовательно, снова патриотический этноцентризм. И даже гипотезу Турана, откуда приходили волны народов, подчинявших народы Восточной Европы — в том числе хазаров и монголов в русской истории, — Трубачев, возможно, отвергает по тем же самым соображениям. Все это говорит о несомненно искреннем патриотизме самого Трубачева и его глубоких симпатиях к славянству, но не является достаточным основанием для того, чтобы признать обоснованность его критики. Гимбутас, Дюмезиль и туранская версия составляют совокупно концептуальный и методологический контекст, прекрасно и системно объясняющий множество исторических, культурных, парадигмальных, этносоциологических и мифологических закономерностей. Отбрасывая его на основании искренней, но несколько наивной симпатии к славянам и нескольких остроумных, но весьма проблематичных этимологических и лингвистических гипотез, не покоящихся ни на какой обобщающей методологии, мы оказываемся в хаосе малых и частных гипотез, ничего не объясняющих, ни во что не складывающихся и не имеющих никакой перспективы образовать цельную и когерентную картину. Так, впрочем, часто происходит в тех случаях, когда против развернутой и обобщающей модели, нагруженной огромным объяснительным потенциалом, выдвигается широкий набор частных коррекций, поправок и критических наблюдений, подрывающих доверие к объекту критики, но ничего не предлагающих взамен.

Во-вторых, Трубачев полагает, что славяне возникли не в Надкарпатье, как считает большинство, а в Подкарпатье и Подунавье, и что они складывались отдельно от балтийских народов (также вопреки большинству ученых, и особенно Иванову/Топорову). Следовательно, прародиной славян, по Трубачеву, следует считать область распространения Пражской культуры — область Чехии (к юго-востоку от очага Лужицкой культуры) и Паннонии (вокруг озера Балатон), а также еще более южные области Верхнего и Среднего Подунавья, куда славяне, согласно Трубачеву, в VI веке по Р.Х. «вернулись» вторично. Эту же идею задолго до Трубачева развивал чешский и словацкий историк и поэт Павел Йозеф Шафарик[1] (1795—1861).

[1] *Шафарик П.Й.* Славянские древности: от Геродота до падения Гуннской и Римской держав (465 до н. э. — 469—476 н. э.). М.: Академический проект, 2015.

Одним из главных аргументов в защиту этого тезиса является наличие у восточных славян упоминаний о Дунай-реке, хотя сами они вошли в соприкосновение с дунайскими славянами лишь позднее. О Дунае как прародине славян выдвигал гипотезу также словенский лингвист Ерней Копитар[1] (1780 — 1844).

Второй тезис Трубачева можно было бы принять, так как мы не настаиваем строго на Надкарпатье в качестве прародины славян и на балто-славянском родстве, хотя аргументы в пользу этих теорий вполне убедительны. Так как история славян явно должна была быть более длительной, нежели те периоды, когда славяне вошли в историю под этим именем как совокупность племен, говорящих на весьма родственных языках (VI век по Р.Х.), и в ходе этой истории часть славянских племен могла оставаться на изначальной территории, а часть смещаться, причем достоверно определить кто, когда и куда смещался, нет никакой возможности, а любые связи тех или иных археологических культурных форм с определенными народами чаще всего гипотетичны.

Но для Трубачева подкарпатская родина славян важна в контексте его теории в целом. С его точки зрения, славяне суть древнейшие индоевропейцы, которые остались на той же самой территории, откуда другие индоевропейские народы удалились, распространяясь к северу, западу и востоку. Вот это заключение совершенно противоречит всей структуре «Ноомахии», поэтому буквально его рассматривать не следует, но некоторые соображения, касающиеся Пражской культуры и этнокультурной картины Великой Моравии, вполне можно почерпнуть и у Трубачева, всякий раз помня, что это совершенно не означает согласия с его концепцией в целом.

Совместить идеи Трубачева о вторичности исторической славянской экспансии в Восточной Европе в V — VI веках по Р.Х. с надкарпатской прародиной можно в том случае, если мы учтем возможность наличия нескольких центров славянских культур, что в течение двух тысячелетий — между появлением народа, говорящего на протославянском языке (во II тысячелетии до Р.Х.), и V веком по Р.Х., когда мы ничего достоверного о славянах не знаем, кроме того, что они точно существовали в течение всего этого периода, — более чем вероятно. Гораздо менее вероятно было бы, если бы протославяне, появившись, не сходили два тысячелетия с места, а потом внезапно заселили всю Восточную Европу. Поэтому вопрос Надкарпатье и Подкарпатье должен ставиться не ультимативно («или-или»), но как расширение

[1] *Kopitar J.* Grammatik der Slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark. Laibach: Wilhelm Heinrich Korn, 1808.

сферы гипотетического присутствия славянских и протославянских племен в нескольких центрах.

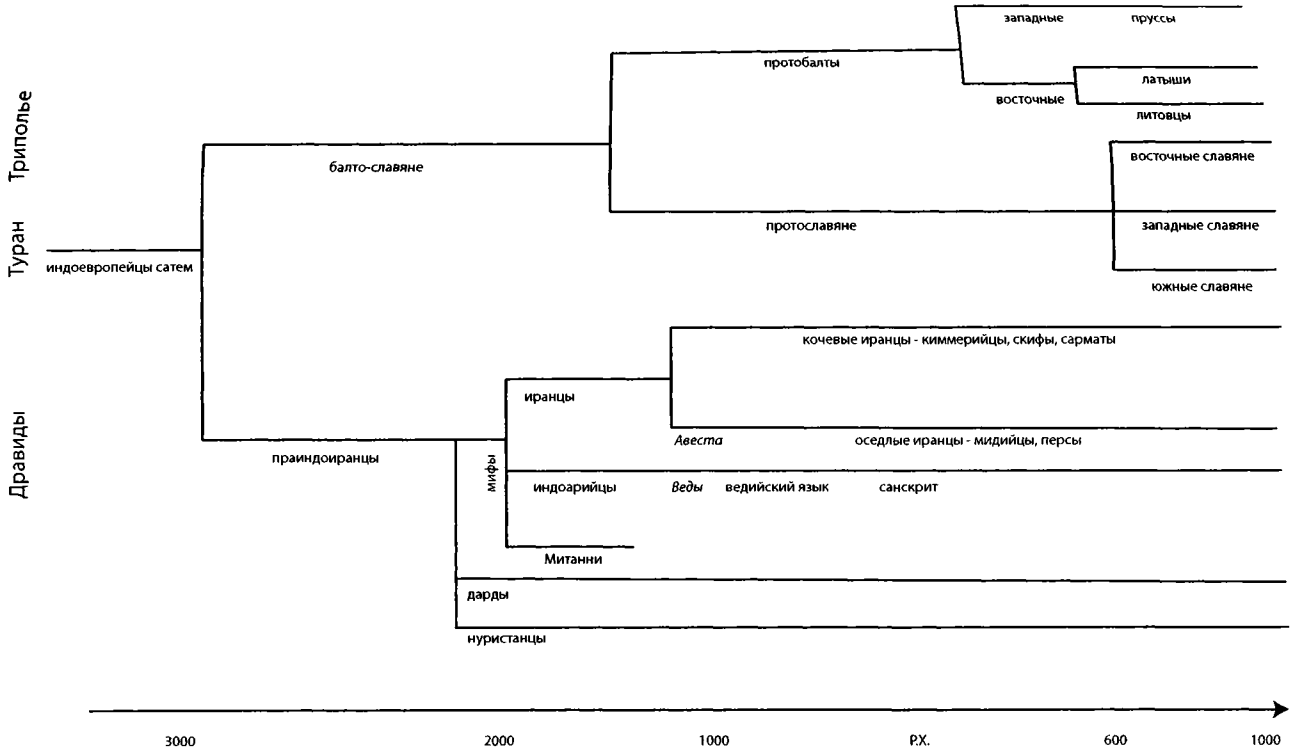
Индоевропейский слой в праславянской культуре

Упомянув о контртеории Трубачева, следует вернуться к изложению магистральной картины.

Если в основании балто-славянской идентичности лежит палеоевропейский пласт, то с эпохи прихода в Восточную Европу носителей курганной культуры начинается процесс построения совершенно отличной структуры — патриархальной и индоевропейской. На предполагаемой прародине славян это можно идентифицировать как преобладание Поздней Ямной культуры (3600 — 2300 годы до Р.Х.), которая относилась к туранской цивилизации и распространялась с востока на запад вплоть до левобережья Днепра. Под влиянием курганной культуры к западу и востоку от Днепра формируется культура шнуровой керамики (2300 — 1800 годы до Р.Х.), которая является, как и ямная, индоевропейской, но несколько от нее отличается. Славян и балтов позднее мы встречаем в основном на территориях распространения культуры шнуровой керамики, где к востоку находится Ямная культура, а к западу — более древняя культура шаровидных амфор (3200 — 2800 годы до Р.Х.). Наиболее туранской по своей структуре, вероятно, была Ямная культура, тогда как в культуре шнуровой керамики и особенно в культуре шаровидных амфор следы более древнего палеоевропейского пласта видны более отчетливо. Тем не менее славян и балтов нельзя однозначно связать ни с одной из этих культур, преобладавших в регионе балто-славянской прародины в те эпохи, когда собственно об этих народах ничего не было известно. Исходя из лингвистических данных, балто-славянские языки должны были выделиться из индоевропейского древа во III — II тысячелетии до Р.Х., а с конца II тысячелетия до Р.Х. разделиться между собой на славянские и балтийские. Праславянская общность существовала вплоть до середины I тысячелетия до Р.Х., и вероятно, такая же датировка применима и к балтийским языкам. То обстоятельство, что балтийские и славянские языки относятся к группе сатем (собственно по зоне расселения славян и балтов и проходит изоглосса, делящая все индоевропейские языки на сатем и кентум[1]), показывает, что их изначальными носителями были туранские племена, тяготевшие к пространствам Великой Степи или Центральной Азии, в то время как первые носители кентум-группы двинулись из Восточной

[1] Парадокса, относящегося к группе кентум тохарского языка, и споров относительно языков фракийцев и иллирийцев мы касались в другом томе «Ноомахии» (*Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали).

Европы на запад и на юг, став предками латинян, греков, германцев и кельтов. Славяне и балты остались в зоне Турана, где сложились языки сатем, последними кочевыми носителями которых были скифы и сарматы. Эти же скифы и сарматы были ближайшими туранскими соседями балтов и славян и, вероятно, оказали на эти народы существенное влияние. Однако древность реконструируемых праславянских и прабалтийских языков такова, что не позволяет отнести их к производным от ираноязычных скифов и сарматов. У истоков появления балто-славянской культуры должны были стоять более древние индоевропейские кочевые народы, родственные скифам, но не тождественные им. Возможно, балто-славянская ветвь сформировалась в то же время, что и разделение индоевропейцев сатем на иранскую и индийскую группы, или даже еще раньше. Поэтому балто-славянская цивилизация в ее индоевропейском измерении может рассматриваться в своих истоках как *третье* направление туранской культуры, два наиболее ярких проявления которых воплощены в Иране и Индии. Балто-славяне были третьей ветвью индоевропейцев Турана, которая локализовалась на западном фронтире Великой Степи, тогда как иранцы закрепились на юге, а ведические арии — на юго-востоке. Во всех трех случаях индоевропейские кочевники утвердили свое господство над более древними аграрными обществами с сильной матриархальной доминантой, но у славян этой доминантой были палеоевропейские общества с полюсом на Балканах, тогда как у иранцев и индусов носителями встреченного ими матриархата были иные народы — вероятно, дравиды или аустразиаты. В любом случае балто-славянская цивилизация складывается в тот же период, когда иранцы и индусы закрепляются на тех территориях, где позднее и создадут свои собственные цивилизации. Однако в отличие от иранцев и индусов славяне и балты появляются в истории намного позднее, заявляя о себе лишь с середины I тысячелетия по Р.Х., когда у иранцев и индусов уже расцвели грандиозные цивилизации и религиозные системы, Империи и царства. Славяне же по-прежнему оставались земледельческими племенами, вероятно, находясь в тесных политических отношениях со скифско-сарматскими (а также позднее германо-скандинавскими) политиями. И тем не менее этот существенный цивилизационный зазор, отсутствие исторических документальных свидетельств и временной сдвиг выхода на авансцену европейской (евразийской) истории не могут опровергнуть древности балто-славян, доказуемой как минимум чисто лингвистическими методами. Однако следует признать, что мы ничего о балто-славянской древности не знаем наверняка и вынуждены довольствоваться гипотетическими построениями или реконструкциями, основанными на фрагментах и осколках дошедших до нашего времени.



Разделение народов, носителей индоевропейских языков группы сатем

Индоевропейский этап истории праславян и прабалтов, который с необходимостью должен был занимать около двух тысячелетий, нам неизвестен совершенно, и в отношении него мы находимся практически в таком же неведении, что и в случае еще более древнего — доиндоевропейского палеоевропейского периода. Здесь так же как и в случае слоя Старой Европы мы вынуждены ограничиться схематической констатацией: над матриархальным слоем восточноевропейской культуры (которую условно можно назвать Трипольской) у славян и балтов под влиянием Ямной и Майкопской культур (то есть под напором трех волн курганного вторжения) располагался глубоко укорененный индоевропейский слой. Поэтому появление славян и балтов в хрониках середины I тысячелетия по Р.Х. не могло быть в полном смысле слова началом их истории, это было продолжение этой истории и даже, отчасти, окончание их историала, основная часть которого остается для нас неизвестной и недоступной. Достоверно мы можем утверждать лишь, что в силу географического местонахождения и некоторых особенностей мифов, преданий и обрядов, имеющих архаические черты, корни балто-славянских обществ уходят в палеоевропейский аграрный матриархат, над которым надстроено фундаментальное здание индоевропейской идеологии. Но ни то, ни другое не может быть даже приблизительно реконструировано: оба пласта, безусловно, должны были наличествовать, и со следствием этого наличия мы постоянно сталкиваемся при исследовании балто-славянских культур, однако достоверно проследить эти влияние мы можем начиная с довольно позднего периода, что еще более усугубляется интенсивным распространением христианства, которое в случае славян не было заинтересовано в сохранении древнего наследия, не только никак не способствуя его ретрансляции, но подчас, напротив, тщательно уничтожая его следы. У славян и балтов не сохранилось полноценных и развитых мифологических систем, никакого аналога Авесты или Вед, храмов или жреческих практик, метафизики или обрядовых комплексов. А отдельные осколки этих систем с самого начала появления славян в истории были либо искаженно интерпретированы, либо уничтожены.

И тем не менее нельзя считать, что все потеряно безвозвратно и окончательно. Как и в случае в европейским крестьянством, которое не могло не сохранить в самом себе нити, связывающие его с аграрной философией Старой Европы, с ее Dasein'ом, древний индоевропейский пласт балто-славянского историала не мог исчезнуть окончательно. Частично он сохранился в той же аграрной традиции, но на сей раз на ином — патриархальном — ее уровне, где отдельные элементы позволяют восстановить общие для всех индоевропейских

народов трехфункциональные структуры, а частично, в христианском контексте — и прежде всего в особом толковании фигур некоторых святых, а также икон, праздников и храмов, отражающих древнейшие представления предков славян. Поэтому ключом к этим неизвестным периодам славянской и балтийской истории может служить хозяйственная и религиозная традиция, которую, однако, следует корректно интерпретировать, аккуратно извлекая по отдельности слои структуры, находящиеся в переплетенном, перемешанном и даже расплавленном состоянии. Это требует огромных усилий, которые только начинаются теми, кто пытается реконструировать во всей полноте и сложности славянскую и балтийскую идентичность. Нам предстоит вычитать предыдущее из последующего, реконструировать всю логику историала исходя из корректного осмысления той — довольно ограниченной — части, которая нам известна и которая не является и не может быть всей полнотой: славяне и балты прожили более полутора тысячелетий, говоря на своих языках и осмысляя (конституируя) окружающий мир в своих терминах и в оптике своей традиции, при том, что нам практически ничего об этой работе мысли, об этом опыте, о метафизических и экзистенциальных заключениях наших предков достоверно не известно. Однако даже тех скудных деталей, которые все же могут быть достоверно зафиксированы, а кроме того, огромного материала для сопоставления с другими индоевропейскими (и не только индоевропейскими) обществами, находящегося в нашем распоряжении и уже частично отраженного и систематизированного в «Ноомахии», может быть достаточно, чтобы восстановить этот историал — не таким, каким он был, но таким, каким он *должен был бы быть*, исходя из общей логики индоевропейского историала и восточноевропейской геософии.

Славянский политеизм

Мы имеем чрезвычайно мало материала, связанного с дохристианскими верованиями древних славян. Данных для восстановления структуры политеистической праславянской религии далеко не достаточно. До нас дошли лишь разрозненные и обрывочные фрагменты, несколько статуй древнеславянских божеств (в частности, Збручский идол), описания нескольких западнославянских святилищ католическими миссионерами (например, на острове Рюген), эпизод со свержением идолов русским князем Владимиром при принятии христианства, упоминания тех же богов в «Слове о полку Игореве» и разрозненные элементы фольклора, сказок и народных обрядов, которые можно трактовать по-разному.

Польский исследователь славянской мифологии Александр Гейштор справедливо отмечал:

> Большинство исследователей, занимавшихся славянским язычеством, сомневались в существовании пантеона или организованного и систематизированного вокруг верховных богов и мифов комплекса верований. Они считали, что такого рода политеистическая система появилась весьма поздно и основу славянских верований представляла демонология, сфера низшей мифологии, мир умерших предков и природы[1].

Это сомнение основано на том простом обстоятельстве, что никаких достоверных сведений о существовании такого пантеона или о его структуре, общей для всех славян, не сохранилось. Те сведения, которыми мы располагаем, могут частично проливать свет на древнерусское или древнепольское язычество, но не на взгляды праславян в целом. И тем не менее уже исходя из принадлежности славян к индоевропейской традиции и их нераздельного существования в качестве единой языковой общины на славянской прародине (в области Карпат и в Приднепровье) у них должна была наличествовать полноценная трехфункциональная патриархальная религиозная система, аналогичная иранской или индийской (в силу близости к группе сатем), но одновременно структурно близкая и к индоевропейским народам кентум — от греков и латинян до германцев и кельтов. От территории Индии[2] и Синьцзяна (тохары[3]) до Британских островов и Иберийского полуострова, включая северное побережье Средиземного моря, протянулось *единое пространство индоевропейской трехфункциональности*. Славяне находились в центре этой индоевропейской ойкумены и были ее неотъемлемой частью. Поэтому у них *должна была* наличествовать полноценная индоевропейская мифология и религия, индоевропейское мировоззрение как одно из изданий общей индоевропейской культуры. Попытки реконструкции такой праславянской системы предпринимались такими историками и лингвистами, как Б.А. Рыбаков[4] (1908—2001), Вяч. Вс. Иванов[5] (1929—2017),

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 37.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[4] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1994; *Он же.* Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987; *Он же.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М.: Наука, 1972, и т. д.

[5] *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5. Мифология и фольклор. М.: Знак, 2009; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период. М.: Наука, 1965; *Они же.*

В.Н. Топоров[1] (1928 – 2005), А. Гейштор[2] (1916 – 1999), неоднократно упоминавшаяся нами М. Гимбутас[3] и т. д. Результат этих реконструкций может быть вопросом дискуссий, но главное достижение работ этих авторов заключается в создании общей схемы, в контексте которой должно было бы развертываться праславянское мировоззрение в его патриархально-индоевропейском измерении. Само положение славян на карте индоевропейского горизонта — на фронтире между Тураном и Европой (что соответствует изоглоссе кентум/сатем) — уже предопределяет структуру их дохристианских верований. Эта структура воссоздается упомянутыми нами авторами с опорой на индоевропеистику и труды историков религий с определенной степенью достоверности. И хотя в деталях могут быть расхождения, — часто весьма существенные, — основная модель славянского космоса реконструируется довольно строго — это типичное трехфункциональное мировоззрение, построенное вокруг вертикали и обращенное к фигуре небесного Отца. Трехуровневое деление космоса мы ясно видим в Збручском идоле и восстанавливаем в славянских преданиях и сказках (что исчерпывающе проанализировано Ивановым/Топоровым[4]).

В целом можно сказать, что дохристианская традиция славян должна была иметь:

- касту жрецов (следом чего может являться институт русских волхвов и деревенских колдунов, распространенных среди всех славянских народов);
- касту воинов (типичным гештальтом которых является конный воин с копьем[5] или пеший воин с мечом[6]);
- касту скотоводов-общинников (традиции славянских пастухов) и примкнувших к ней патриархальных земледельцев (сеятель, пахарь и т. д.).

Исследования в области славянских древностей: лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974; *Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 2 т. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984.

[1] *Топоров В.Н.* Предыстория литературы у славян: опыт реконструкции. Введение к курсу истории славянских литератур. М.: РГГУ, 1998; *Он же.* Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы: В 2 т. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.

[2] *Гейштор А.* Мифология славян.

[3] *Гимбутас М.* Славяне. Сыны Перуна.

[4] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период; *Топоров В.Н.* Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы.

[5] Туранский — скифский, сарматский, фракийский — стиль.

[6] Западноевропейский — германский, греческий, римский — стиль.

В соответствии с этими функциями должны были распределяться и праславянские божества. Во главе пантеона (не поддающегося, впрочем, надежной реконструкции) должен был стоять небесный Бог Отец, связанный с классическими атрибутами — свет, гром и молния, власть и т. д. Как и в древней индоевропейской структуре, восстанавливаемой Ж. Дюмезилем[1], мы можем предположить дуальность этой фигуры — Бог Дневного Неба (Дьяус — Митра)/Бог Ночного Неба (Варуна). Возможно, этому соответствовали фигуры Светлобога и Чернобога у полабских славян[2]. Иванов/Топоров реконструируют эту пару в образах Перуна, небесного бога Грозы и Велеса, «скотьего бога»[3]. Нельзя исключить, что у этих двух архетипов были отдельные жреческие коллегии, но это не более чем предположение, так как любые утверждения в этой сфере проблематичны в силу недостатка материала и условности любых гипотетических построений. Структурно можно назвать этот гештальт праславянской триады — высший небесный Бог Отец (единый и/или двойственный).

То, что имя Перун мы встречаем и в составе древнерусского пантеона князя Владимира, и в балтийской мифологии (Перкунас), позволяет предположить, что речь идет об одной из древнейших фигур индоевропейского балто-славянского мировоззрения, хотя ряд авторов оспаривает это положение, считая гештальт Перуна/Перкунаса поздним и даже сконструированным искусственно для обоснования княжеской власти. Некоторые авторы указывают также на непреодолимые лингвистические различия между балтийским Перкунас (литовское Perkūnas, латышское Pērkons, прусское Perkūns), означающим «дуб» (от индоевропейской основы ***perkʷu-**), и славянским Перун (от праславянского *perti, *рьѧ и индоевропейского *per- — дословно «бить», «ударять», откуда «молния»). Однако и у балтов, и у славян божество со сходным именем считалось небесным Отцом и властелином молнии, что позволяет предположить общность образа и функции, тогда как сходство в названии может быть как изначальным, так и результатом позднейшего сближения фигур на основании созвучия и семантического единства.

Относились ли к этому высшему отеческому божеству имена Святовита (синоним Светлобога), о почитании и святилище которого на острове Рюген в Арконе есть упоминания у Саксона Грамматика

[1] *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев; *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[2] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 146.

[3] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов.

(ок. 1140 — ок. 1216)[1], Сварога[2] и Стрибога, достоверно сказать нельзя, но, вероятно, все они в той или иной мере связаны с этой фигурой, хотя, быть может, в локальном функциональном контексте. Рыбаков предполагает, что высшим праславянским божеством был Род, совмещавший в себе образ Неба и первопредка славян.

Вторым по значимости сакральным гештальтом должен был бы быть «бог войны» или образ Бога Сына, Индры в ведической культуре[3]. Он мог сливаться с Богом Отцом, но мог дифференцироваться от него, сохраняя в то же время определенные атрибуты высшей власти. Отличительной чертой такого божества является конь или колесница. Он также выступает как бог Солнца, Света или Грозы. В древнерусском пантеоне ему могли соответствовать Даждьбог и известный из обрядовой практики Ярила (Яровит у западных славян).

Функциональность третьей касты подразумевает связь отеческого Божества с наделением благами — урожаем, пищей, богатством, что также может соответствовать этимологии Даждьбога, причем в обеих частях — и слово «даждь», от «давать», «дарить», «дар» и иранское значение корня «богъ» (индоевропейское ***bʰaga-**) означают «наделение», «дар», «изобилие», «полноту». Также в аграрном ключе и, шире, в оптике третьей функции могли интерпретироваться и другие божества — высший небесный Отец (как податель дождя, от которого зависел урожай), Ярило (бог Зерна и Урожая и т. д.). К этой же третьей функции относятся и женские божества и гештальты, уходящие корнями в доиндоевропейскую эпоху. Если принять древнерусского Велеса за «бога скота», то и он может быть отнесен к третьей функции (как считали Иванов/Топоров), хотя он мог воплощать в себе и темную сторону высшего божества (Варуну, Бога Ночного Неба), к чему склоняется Гейштор.

Для того чтобы достоверно реконструировать всю трехфункциональную систему праславян, у нас нет достаточного материала, но при этом совершенно достоверно мы знаем одно: такая система должна быть, и более того, она не могла не сохраниться в глубине славянской традиции, предопределяя и более поздние — христианские и даже современные — этапы славянской истории. Предки славян в течение двух тысячелетий жили в условиях индоевропейской цивилизации, и это не могло не наложить на славянское самосознание и славянскую культуру глубокий отпечаток, предопределив определенные стороны славянской идентичности.

---

[1] *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Кн. I – XVI. М.: Русская панорама; СПСЛ, 2017.

[2] *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев.

[3] Там же.

В самые поздние периоды дохристианского этапа славянской истории славяне были частью скифской и сарматской цивилизации. Поэтому с Б.А. Рыбаковым[1] вполне можно согласиться в том, что выражение «скифы-землепашцы», которое мы встречаем у Геродота, относилось к предкам славян. Это отождествление основано не только на географическом факторе (первые славяне появляются как раз в Поднепровье, где и жили, согласно Геродоту, скифы-землепашцы — Scythae Aroteres, Σκύθαι γεωργοί), но и на тесной связи именно славян с земледелием, тогда как собственно скифы были преимущественно кочевым скотоводческим народом. Скифы, а затем точно воспроизводящие этот туранский культурный стиль сарматы были, скорее всего, последними волнами туранских народов, которые образовывали вместе с праславянами единую этносоциологическую систему, где сами скифы и сарматы выступали как носители второй функции, то есть политическую элиту, а праславяне («скифы-землепашцы») воплощали в себе третью функцию и оседлый сегмент единой политии туранского типа.

Этим объясняется и наличие у славян иранского термина «богъ» как главного обозначения высшего небесного духовного начала и многочисленные параллели между рядом славянских и иранских мифологических сюжетов. Скорее всего, иранским был ряд фигур и пантеона русского князя Владимира — в частности, Семаргл (морфологически близкий к иранскому Симургу). Но самобытность славянского языка не позволяет рассмотреть славян лишь как палеоевропейское аграрное население, воспринявшее индоевропейские язык и мировоззрение от скифов. Древность реконструируемого с помощью методов глоттохронологии праславянского и тем более балто-славянского субстрата указывает на то, что славяне были самостоятельной индоевропейской ветвью наряду с иранцами и индийцами, а следовательно, индоевропейские корни праславянского мировоззрения должны быть доскифско-сарматскими, хотя и, вероятно, во многом схожими и параллельными им. Славяне представляют собой результат очень древнего процесса перехода носителей курганной культуры к оседлости, и их тесные контакты с кочевыми индоевропейцами Турана должны были иметь долгую историю. Поэтому при всех параллелях и вторичных влияниях кочевых иранских культур Турана древнейший пласт индоевропейской идентичности славян уходит в доскифский период, от которого не осталось, однако, практически никаких следов, кроме нескольких славянских корней, не взятых от скифов, но имеющих с иранскими терминами общее индоевропейское происхождение. Имена Сварог, Святовит или Ярила (Яровит) как раз и являются такими следами.

[1] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян.

Функционал отеческих божеств у праславян ясен и легко восстанавливается, но детали индоевропейского праславянского пантеона и соответствующего мировоззрения остаются нам полностью неизвестными.

Что касается замечания Гейштора о «сфере низшей мифологии, мире умерших предков и природы», составлявшей, по мнению некоторых исследователей, с которыми, кстати, сам Гейштор не согласен, основу доиндоевропейского пантеона, то здесь следует провести одно важное различие. Действительно, палеоевропейский субстрат матриархальной традиции сохранился в славянской мифологии в контексте третьей функции и аграрных практик. Но это стало областью «низшей мифологии» лишь при сопоставлении с вертикальными индоевропейскими структурами патриархата. Ранее же *вся* эта сфера была полной и завершенной областью хтонического и гипохтонического «балканского» матриархата, которая в этом качестве, хотя и с существенными поправками, была включена в индоевропейский контекст. Это связано прежде всего с женскими образами мифологии, преданий и обрядов, с ритуалами, исполняемыми женщинами, а также с аграрной трактовкой других — часто заимствованных из патриархального цикла — фигур. Патриархальное божество, становясь подателем благополучия и урожая, то есть «богом» в иранском (и общеиндоевропейском) значении «наделения», «богатства» и т. д., интегрировалось в хтонический контекст трудового аграрного (и пастушеского) труда. Но этот контекст был уже заполнен многочисленными фигурами и обрядами более древнего — доиндоевропейского — толка.

Между окончательной формой славянского политеизма, разрозненные фрагменты которого мы встречаем накануне принятия славянами христианства, и палеоевропейской религией, вошедшей в сферу «низшей мифологии», существовала устойчивая индоевропейская структура, отличная и от «славянского матриархата» (как подоплеки славянского крестьянства), и от поздних форм славянского язычества, в котором иранский (скифо-сарматский) фактор играл важную (если не решающую) роль. Кроме того на самом позднем этапе к этому туранскому влиянию кочевых индоевропейцев добавилось германское влияние с запада, так как праславяне с III века по Р.Х. пришли в тесное соприкосновение с германскими племенами, начавшими свою экспансию на территории, ранее населенные славянами.

Славянское христианство

Для корректной интерпретации праславянского мировоззрения необходимо постоянно иметь в виду два принципиальных тезиса:

- в основании славянского экзистенциального горизонта лежит палеоевропейское измерение аграрного матриархата (предопределяющего отдельные аспекты крестьянского общества в его идейных, обрядовых и социальных установках);
- над этим измерением надстроена также имеющая глубинные основания индоевропейская структура, связанная с языком, туранским трехфункциональным патриархатом и вертикальной организацией общества и мира.

Мы не имеем полной и внятной картины ни того, ни другого уровня, которые в своих дохристианских версиях представлены фрагментарно и недостаточно, чтобы построить на этих обрывочных сведениях более или менее стройную картину праславянской цивилизации. Эта цивилизация должна была существовать, но зримых следов ее мы найти не можем.

Однако эта недостаточность достоверных сведений — текстов, мифов, архитектурных построек, исторических хроник и других зримых следов цивилизации — не отменяет самого факта существования структур, — как палеоевропейской, так и индоевропейской, — которые должны быть по определению там, где есть славянский Dasein. Поэтому поиск и исследование этих измерений совсем не обязательно должны ограничиваться дохристианской эпохой, о которой мы почти ничего не знаем. Славянский Dasein сохраняет свои структуры и в более поздние периоды, то есть в эпоху христианизации славян и, шире, народов Восточной Европы. Более того, эти структуры присущи славянскому Dasein'у и сегодня, и сам факт сохранения славянских народов и продолжение их исторического экзистирования уже является важнейшим обстоятельством, позволяющим исследовать основы славянской цивилизации, которую сами славяне должны нести — действительно, несут — в самих себе. Именно это и составляет особенность современных славян и их отличие от окружающих народов и культур. Стоит только выйти за пределы линейного понимания истории как снятия настоящим прошлого, что стало научной догмой Европы Нового времени, и подойти к проблеме славянской антропологии со структуралистских позиций, мы получаем возможность радикально иного метода исследования славянской идентичности: ее глубинные корни, уходящие в палеоевропейское прошлое и в последующие тысячелетия индоевропейской цивилизации, не исчезли за горизонтом дописьменной эпохи, они составляют структурный компонент славянской культуры и славянской души вплоть до настоящего времени. И если мы сумеем корректно осуществить выделение базовых слоев этой культуры, мы сможем составить представление о семантическом содер-

жании славянского Начала, которое не могло исчезнуть полностью, поскольку, будучи славянами, мы несем его в самих себе — вплоть до настоящего времени.

Из этого положения можно сделать множество фундаментальных выводов, но в данный момент следует обратить внимание лишь на один из них. Структуры славянской идентичности должны были сохраниться и в христианскую эпоху, которая для славянского Dasein'a была исторической возможностью утвердить и по-новому выразить свое глубинное мировоззрение. Поэтому узловые моменты идентичности отнюдь не были отброшены при христианизации, но вошли в структуру *славянского христианства*, обретя новое воплощение и новую морфологию с прежней семантикой.

В славянском христианстве, таким образом, мы можем обнаружить те же структуры, что ранее выступали под малоизвестными нам формами славянского политеизма, и переход к христианизации хотя и повлек за собой их серьезную трансформацию, но никак не означал их полного упразднения. Многие фигуры, гештальты и мотивы лишь поменяли названия, но сохранили свое семантическое ядро. Поэтому корректное исследование христианских традиций славянских народов позволит нам найти в них все эти измерения, которые не утрачены безвозвратно, но просто изменили свое внешнее выражение. Глубинное исследование *славянского христианства* скажет нам намного больше, нежели попытки фантазийных реконструкций «славянского язычества», которые являются скорее постмодернистским симулякром, нежели действительным возрождением и пробуждением славянских архетипов. Эти архетипы давно стали неотъемлемой частью христианского мировоззрения славянских народов, где их и следует искать.

В славянском христианстве следует выделить несколько пластов:

1) собственно христианскую догматику (православную, католическую и протестантскую для различных славянских народов);
2) перетолковывание христианской догматики в славянском (народном) ключе;
3) структуру патриархального вертикального индоевропейского космоса и его гештальты;
4) циклическую трактовку христианского календаря, связанную с годовым циклом и христианскими праздниками, включая отдельно:

a) палеоевропейскую герменевтику аграрного среза христианского года,
b) патриархальную (индоевропейскую) трактовку этого же цикла в привязке к фигурам патриархального типа;

5) сектантские течения христианского толка, эксплицитно и имплицитно сочетающие в себе христианство как таковое и дохристианские славянские мотивы (болгарские и сербские богомилы, русские стригольники, ранние чешские и моравские гуситы, протестанты, хлысты и т. д.).

Чтобы провести корректно анализ славянского христианства, следует прежде всего отделить «христианскую керигму», если воспользоваться терминологией протестантского теолога Рудольфа Бультмана[1] (1884 – 1976) от области славянского мифа. Сам Бультман стремится демифологизировать христианство, выделяя в нем рационально-моралистическое измерение, что далеко не исчерпывает христианской метафизики. Мы же под «керигмой» имеем в виду всю полноту этой метафизики, основанной на платонизме и иранистской линии иероистории, что намного шире протестантски понятой «керигмы» Бультмана[2]. Бультман стремится отделить керигму от мифа, а Поль Рикёр[3] (1913 – 2005), развивая этот подход, отождествляет миф со структурой. В нашем случае нас интересует как раз этот славянский миф или славянская структура, куда будут включены второй, третий и четвертый из выделенных нами пластов. Пятый пласт славянского сектантства также чрезвычайно важен и содержателен, но при его анализе следует снова сопоставлять христианскую керигму (в данном случае нарушаемую или искажаемую) и собственно славянские мотивы, которые требуется разобрать отдельно.

Славянско-крестьянское прочтение христианского учения

Очевидно, народное прочтение славянами христианского учения предполагало интерпретацию новой религии через систему более древних традиций. Эти традиции, как мы видели, отличались наложением патриархальных тенденций на матриархальные и особенно аграрным характером (преобладание третьей функции индоевропейских обществ). В этом ключе и воспринималось христианское учение в целом.

Прежде всего почитание небесного Бога Отца вполне укладывалось в систему индоевропейского патриархата. Поэтому христианская

---

[1] *Bultmann R.K.* Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung / Bartsch H.-W. (Hg.). Kerygma und Mythos. Band 1. Hamburg: Reich, 1960.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

[3] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 1995.

теология в данном случае вполне могла рассматриваться как уточнения и пояснения к ураноцентричной модели, свойственной всем религиям Турана. Соответственно, Бог Отец вполне мог восприниматься как древний архетип небесного начала. В этом случае христианство оказывалось не просто «новой религией», но новым изданием единой религии — подобно тому, как толковали христианство обращенные эллины, видевшие провозвестие Христа не только в Ветхом Завете и иудаизме, но и в древнегреческой традиции и философии[1]. Только в данном случае дохристианской традицией выступала не греческая, а славянская.

Бог Сын, страдающий на кресте и воскресающий снова, вполне вписывался в структуру аграрного символизма зерна и годового цикла в целом. И хотя прямого аналога Христу в славянской традиции мы не знаем, вероятно, гештальт Бога Сына, Логоса соответствовал фигуре нового Бога с ярко выраженными солярными и небесными чертами. Отсюда легко понять, насколько большое значение имела локализация празднества Рождества Христова в точке зимнего солнцестояния, а Воскресения (Пасхи) в период, следующий за весенним равноденствием. Эти календарные соответствия позволяют легко интерпретировать христианское учение в привычном для славян контексте *священного года*. К началу Великого Поста были приурочены празднества начала весны — Масленица, к зимнему солнцестоянию — «зимние Святки», а к летнему, отмечаемому в разные сроки, но так или иначе близко к этой астрономической дате «зеленые Святки», празднуемые в неделю после Пятидесятницы.

Богородичные праздники (по крайней мере, Успение и Рождество) приходились на осень — время сбора урожая, что также вполне соответствовало культу священной земли, а сам образ Богородицы представлял собой гештальт Матери, уходящий корнями в цивилизацию Старой Европы, но давно утвердившийся в интерпретации Деметры (то есть лишенный своего темного, гипохтонического, кибелического измерения).

Другие события, связанные с евангельской историей, а также праздники, посвященные христианским святым, в свою очередь вписывались в священный аграрный календарь, становясь основой новых синтетических единиц, получающих развитие в языке, мифах, приданиях и приметах. Различным именам и подробностям из житий святых находились соответствия в славянских языках и в крестьянском быту, что насыщало христианское предание новым содержанием. Святые Косьма и Дамиан сближались с архетипом священных близ-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

нецов и становились покровителями кузнечного дела. Исследователь русских народных преданий поэт А.А. Коринфский (1868 – 1937) писал об этом:

> Святые Косьма и Дамиан в воображении русской деревни являются слившимися в один нераздельный облик «Божьего кузнеца — Кузьмы-Демьяна». На этот близкий суеверному народному сердцу облик перенесены некоторые черты, присваивавшиеся в старину всемогущему богу-громовнику — Перуну, златоусому Белбожичу, представление о котором расплылось по многому множеству иных, живущих в народной Руси, образов[1].

Другой парой святых, сопряженных как индийские Ашвины с лошадьми, являются Флор и Лавр (память 18 августа).

Рождество Иоанна Крестителя, выпадавшее на летнее солнцестояние, сливалось с праздником летнего освящения вод (Купала), а то, что Иоанн Креститель крестил в Иордане, делало такое соответствие еще более полным. Зимнее освящение вод выпадало на Крещение, находившееся в календаре симметрично в районе зимнего солнцестояния.

Покров Богородицы превращался в день свадеб (ритуальное покрывание головы невесты и всякой замужней женщины) и случки скота (скотину крыли). А.А. Коринфский говорит об этом:

> Народное воображение отождествляет покров Пресвятой Богородицы со сказочной «нетленной пеленой Девы-Солнца», олицетворяющею собой утреннюю и вечернюю зарю. Эта пелена, покрывающая всех бесприютных и лишенных крова, прядется, по словам одухотворяющего природу песнотворца-сказочника, из золотых и серебряных нитей, спускающихся с неба: «На море-на окияне, — повествует в одном из своих старинных заговоров народ, — сидит красная девица, швея-мастерица, держит иглу булатную, вдевает нитку золотую рудожелтую, зашивает раны кровавыя. На море-окияне, на острове на Буяне лежит бел-горюч камень; на сем камне стоит стол престольной, на сем столе сидит красна девица. Не девица сие есть, а Мать Пресвятая Богородица; шьет она, вышивает золотой иглою...» и т. д. По другим разносказам, розоперстая богиня Зоря тянет рудожелтую нитку и своею золотой иглою вышивает по небу розовую пелену. Народ обращается к ней со следующим молитвенным заклинанием: «Зорька-зоряница, красная девица, Мать Пресвятая Богородица! Покрой мои

[1] *Коринфский А.А.* Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М.: АСТ; Астрель, 2011. С. 468.

скорби и болезни твоей фатою! Покрой ты меня покровом Своим от силы вражьей! Твоя фата крепка, как горюч камень-алатырь!» Богиня Зоря претворяется, под непосредственно-христианским влиянием, в чистый облик Пресвятой Девы Марии[1].

Отмечаемый в феврале День святого Власия прочно связался с образом Велеса, «скотьего бога», став днем домашней скотины. Коринфский замечает:

> Совпадение имени христианского святого с языческим богом дало прямой повод к слиянию их обоих воедино. Отцы новорожденной русской Церкви не противились этому, видя в том даже некоторый залог скорейшего предания богов языческих забвению. Таким образом, к святому Власию перешло покровительство стад[2].

Приблизительно такому же прочтению подвергались и остальные христианские сюжеты и святые, вошедшие в структуру календарного цикла. В целом христианская традиция в ее календарном толковании становится структурой, исчерпывающе выражающей славянское сакральное мировоззрение, с его делением космоса на три вертикальных уровня, с многочисленными гештальтами — отцов, сыновей, матерей, пахарей, воинов, священников, сеятелей, кузнецов, исчерпывающих архетипический набор основных природных, земледельческих и общественных фигур и ситуаций. *Христианский календарь в его народной интерпретации представлял собой семантическую карту славянской структуры* и отражал основные закономерности и принципы исконной славянской идентичности, включая оба древнейших пласта — палеоевропейский и индоевропейский. При этом славянско-крестьянская календарная интерпретация христианства не была чем-то совершенно отличным от собственно христианской керигмы, то есть своего рода «двоеверием». Между дохристианскими поверьями и христианской догматикой не существовало формального противоречия, так как древнеславянская структура с индоевропейской доминантой прекрасно сочеталась с христианской религией, также обращенной к Небесному Отцу и божественному Сыну, вполне гармонируя со славянским сакральным отношением к миру. Славяне лишь дополняли христианскую метафизику, располагавшуюся на более высоком уровне, славянской сакральной космологией, никак не противоречившей христианству, где космология специального

[1] *Коринфский А.А.* Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. С. 439.

[2] Там же. С. 177.

развития не получила. Поэтому христианская традиция славянского крестьянства и была прямым выражением древней структуры славянской души, опознав в новой религии нечто созвучное своим собственным изначальным корням. В определенном смысле христианство и стало новым изводом славянской сакральной традиции, где существенно изменилась лишь метафизическая и догматическая часть, которая, скорее всего, и ранее была в основном крестьянском слое не слишком развита и затрагивала лишь воинскую и жреческую элиту. Земледельцы же продолжали жить своими древними устоями и после принятия христианства, не просто «продолжая оставаться язычниками», но адаптировав древние представления к новой вере без формального противопоставления. Разрушив идолы, проповедники христианства почти не затронули сами архетипы, сакральные гештальты древних славян, которые легко нашли себе новые формы выражения, сохранившиеся вплоть до самых последних эпох.

Но даже политические элиты славянских обществ, были ли они собственно славянскими (что случалось довольно редко) или представляли собой воинственные дружины сарматов и германцев, а также славянское жречество, следов которого мы почти не встречаем, не могли не видеть глубинного морфологического сходства патриархальной христианской традиции с древними индоевропейскими представлениями и выстроить в такой ситуации переходную модель не составляло большого труда. Идолы пали, а архетипы нет, будучи просветленными и очищенными от хтонических элементов возвышенной христианской метафизикой.

Отеческие гештальты трех великих святых

В контексте общего прочтения славянами христианской традиции обращают на себя внимание фигуры трех святых, которые стали настолько популярны в славянском мире, что явно выступают носителями чрезвычайно важных и глубинных архетипов. Этими фигурами являются святой Никола, святой Георгий (Егорий Храбрый) и ветхозаветный пророк Илия. Все трое стали устойчивыми персонажами многочисленных фольклорных преданий, легенд и мифов, значение которых выходит далеко за пределы собственно христианской традиции. Эти три гештальта представляют собой фундаментальные фигуры древнего дохристианского славянского космоса, нашедшие свое новое выражение в христианской традиции.

Эти три фигуры могут относиться как к трем различным образам, так и к различным (в том числе и противоположным, полярным) аспектам одного и того же архетипа. Показательно, что дуализм харак-

терен для всех трех святых — так симметричны друг другу «Никола Зимний» и «Никола Летний», «Егорий Зимний» (варианты «холодный», «осенний») и «Егорий Вешний», «Илия Мокрый»[1] и «Илия Сухой». Зимний и весенние праздники святого Николы и святого Егория находятся близко друг к другу в структуре календаря и образуют ось, связывающую начало весны с концом осени. С другой стороны, ярко выраженная симметрия наличествует в оппозиции Илия-пророк/Никола Чудотворец, где Илия-пророк представляет грозное могущество Неба, бескомпромиссное к слабостям и грехам простых смертных (прежде всего крестьян), а Никола Чудотворец — сферу земли и воды, часто встающую на сторону крестьян.

Структура образа святого Николы в русской и, шире, славянской традиции подробно описана современным российским лингвистом и филологом Б.А. Успенским в работе «Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)»[2]. Успенский строит свое исследование на исходной посылке, что образ святого Николы в русской традиции является прямым продолжением культа бога Велеса, которого святой Никола полностью заместил, приняв на себя его функции в сакральном мировоззрении восточных славян. Это предопределило, согласно Успенскому, все основные черты святого Николы — его связь с землей, животными, загробным миром, смертью, а также в целом с хтоническими и даже гипохтоническими регионами славянского космоса. Успенский пишет:

> Хорошо известно, что Никола (св. Николай) занимает совершенно исключительное место в русском религиозном сознании. Никола, несомненно, наиболее чтимый русский святой, почитание которого приближается к почитанию Богородицы и даже самого Христа. Это особое положение Николы на Руси неоднократно отмечали иностранные наблюдатели, которые констатировали, что русские воздают Николе поклонение, приличествующее самому Богу. «Nicolaum sanctum... praecipue venerantur, eumque Divino fere cultu prosequuntur», — сообщает, например, о русских Гваньини (...). По словам Одерборна «...Russos omnes S. Nicolaum tanquam Deum adorare», и это мнение находит подтверждение в свидетельстве самих русских: так, некий инок Афанасий, сторонник еретика Феодосия Косого, заявлял в те же годы: «Николу... аки Бога почитают православнии» (...).

[1] Мокрым называется также и Никола в силу его связи со стихией вод.

[2] *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Издательство МГУ, 1982.

С. Маскевич писал в 1609 году, что «в случае... убедительной просьбы русские молят не ради Бога или Христа Спасителя, но ради Николы», и нельзя не признать, что он имел основания так думать: еще в конце XVIII века встречались священники, исповедующие Николу как Бога. Так, в 1781 году епископ воронежский и елецкий Тихон (Малинин), испытав в катехизисе семидесятилетнего священника Афанасия Михайлова, обнаружил, что тот «святителя Николая почитает Богом», а «о Христе Спасителе никакого понятия не имеет» (...).

Равным образом иностранцы свидетельствуют об особом почитании Николина дня у русских: Де-Ту в начале XVII века говорит о празднике вешнего Николы как «о празднике, предпочитаемом суеверными москвичами самой Пасхе» (...), сравни сообщение Мартина Бера, относящееся к тому же времени: «Вербное воскресение... *после Николина дня* считается [у русских] важнейшим праздником» (...). Опять-таки, и это свидетельство подтверждается русскими источниками: Феофан Прокопович считал нужным учить простолюдинов, «дабы святого Николая не боготворили», ввиду того, что те «память святого Николая выше Господских праздников ставят» (...).

Особенно характерно бытующее представление о том, что Никола входит в Троицу: еще в XIX — XX веках можно встретить мнение, что Троица состоит из Спасителя, Богоматери и Николы (...). По свидетельству Вармунда, посетившего Россию в конце XVII века, русские могли даже считать Николу четвертым лицом Троицы (...).

Соответственно, в фольклорных текстах Никола может смешиваться с Богом (...) и имя Николы сочетается с наименованием Господа (или Троицы) и Богородицы, как бы объединяясь с ними в одно целое, что в какой-то мере соответствует их объединению в деисусном иконном изображении[1].

Успенский прослеживает, как к образу святого Николы (Миколы) присоединяются различные черты Архангела Михаила, а также аспекты дохристианских верований. Согласно Успенскому, на святого Николу прежде всего переносятся черты Велеса (славянского бога нижней части космоса), а также духов леса и воды. В определенном контексте святой Никола выступает как гештальт, обобщающий хтонические силы и водитель душ мертвых. Это отождествление объясняет устойчивую симметрию святого Николы и пророка Илии, а также глубинный конфликт между ними, часто встречающийся в славянских легендах и пословицах, а также во взглядах на структуру космоса. Пророк Илия замещает собой дохристианского Громовержца

[1] *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 6 — 7.

(Перуна), а святой Никола — его антагониста Велеса, который подчас сближается с гештальтом Змея.

В осетинской традиции мы встречаем сходную симметрию: там аналог Илии-пророка Уацилла выступает грозным противником Нартов, а аналог Георгия Победоносца (Егория) Уастырджы, напротив, постоянно становится на их сторону. Это особенно важно, поскольку осетины являются прямыми потомками кочевой иранской культуры сарматов, которая представляла собой продолжение древнейшей индоевропейской патриархальной модели, возводимой к скифам и еще глубже — к изначальным моделям туранской трехфункциональности[1].

С другой стороны, отличительной чертой Егория Храброго является его иконография, представляющая его конным воином, поражающим дракона. У осетин конь Уастырджы является волшебным и трехногим, а в славянском фольклоре часто описывается как волшебный. С колесницей связан и образ пророка Илии, едущего по небу, мечущего молнии и собирающего дождь. Он так же, как Григорий Победоносец, предстает архетипическим воином, поражающим своими стрелами темные силы. Никола Чудотворец также выступает как враг нечисти и часто (особенно в его «летней» иконографии) изображается с карающим мечом в руках. Илия-пророк и Никола Чудотворец вместе с тем предстают классическими психопомпами — перевозчиками душ покойников через огненную реку. В этом случае огненная колесница Илии становится лодкой, а корабль, тесно связанный с Николой, — колесницей.

Образ конного божества — Хероса (от греческого ἥρως) — является классической фигурой фракийского и иллирийского цикла. Георгий Победоносец традиционно изображается в христианской иконописи поражающим змея, что заставляет отнести его образ к типу классического индоевропейского змееборца.

Иванов/Топоров пытаются провести здесь параллели со славянским дохристианским образом Ярилы/Яровита[2].

Во всех трех случаях мы имеем дело с изначальной фигурой патриархального цикла, уходящей корнями в индоевропейскую традицию кочевых воинственных народов Турана. Все аграрные черты эти гештальты получают в силу их адаптации к земледельческому мировоззрению, но их исток явно следует искать в Dasein'е носителей культуры курганов. Все трое святых имеют ярко выраженные солярные и световые черты с подчеркнуто мужской патриархальной и ан-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[2] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 210.

дрократической доминантой. Это касается всех форм их истолкования: они могут представляться как дневными и небесными (прежде всего Илия-пророк), но могут и спускаться в глубь земных стихий, что более всего характерно для Николы Чудотворца. Связь с землей выражена в том, что Егорий и Никола в некоторых контекстах называются «волчьими пастырями». Егорий Храбрый особенно закрепился в этой роли, считаясь покровителем диких зверей, каждый год определяющим для них объемы легитимной добычи. Но еще более тесно Егорий связан с домашней скотиной в целом, выступая покровителем лошадей, коров и баранов, защитником стад и господином пастухов.

Если Илия-пророк более тяготеет к чисто аполлоническому типу, что Никола в некоторых обрядовых моментах обретает дионисийские черты. Так, зимние праздники святого Николы, называемые «Никольщиной», отличались братчиной и ритуальной варкой пива, часто приводивший к алкогольным эксцессам. Даже само слово «николить» означало пьянствовать. Однако и в случае с Илией-пророком, и в случае с Егорием Храбрым народные предания говорят о заточении под землю и пребывании там в течение определенного срока.

В целом три наиболее знаменитые фигуры христианского цикла отражают строгую патриархальную вертикаль, включая в себя основные атрибуты небесного отеческого светового божества — связь с Небом, с молнией и огнем, со стихией Световой войны[1] (в частности, со змееборчеством), с лошадями (особенно Егорий) и скотиной в целом (Егорий, Никола), с колесницей (Илия) и жестким воинственным мужским началом. Эти три гештальта сводимы к одному — к образу небесного отеческого начала, являющегося доминантой индоевропейской кочевой традиции.

Попытки соотнести Илию-пророка с Перуном, а Егория — с Ярилой, и даже Николу — с Велесом, время от времени, как мы видели у Успенского, предпринимались, но здесь важен не столько перенос *функций* фигуры из политеистического цикла в христианский контекст, сколько обретение в христианской традиции формы для выражения семантического узла, что совсем не тождественно включению в христианскую догматику, не терпимую к политеизму, каких-то дополнительных божеств. Сама функция отеческого воинственного мужского начала не является ни языческой, ни христианской, она предшествует им как структурный гештальт, способный проявиться в самых различных контекстах. Илия-пророк, Никола Чудотворец и Егорий Храбрый в славянском христианстве выступают не как завуалированные образы дохристианских богов, но как *экзистенци-*

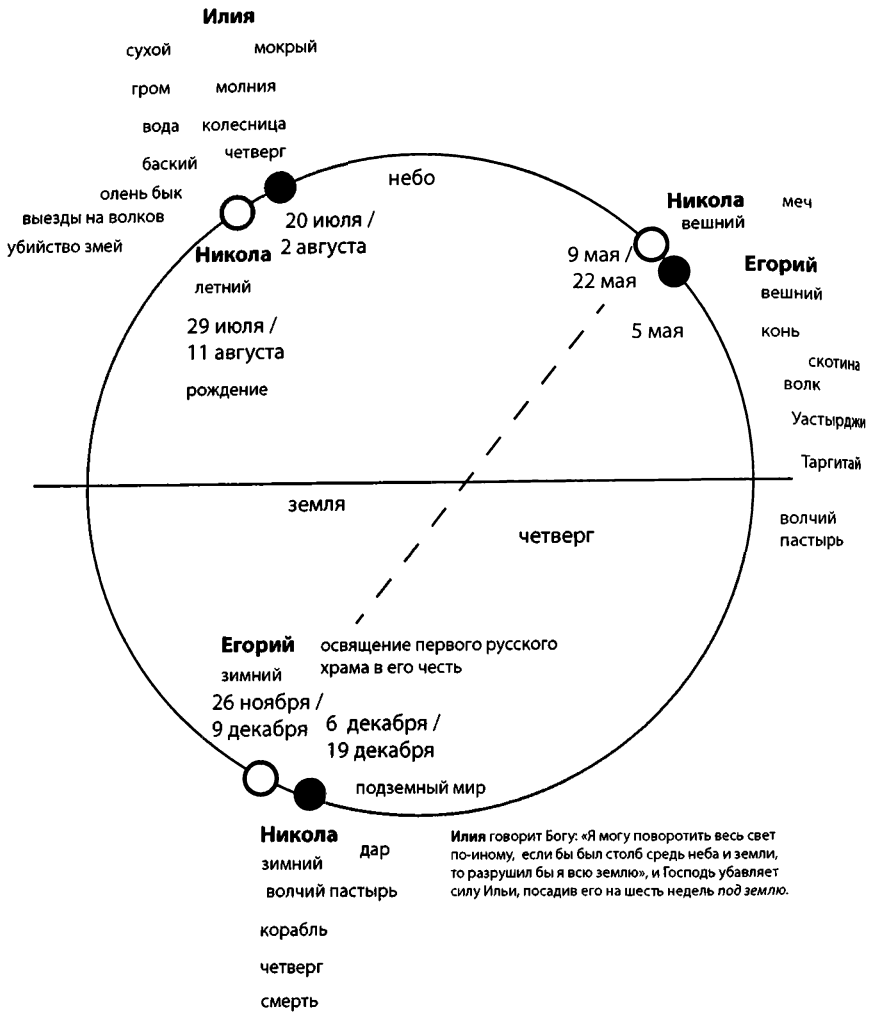
[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

ально-культурные архетипы, которые можно истолковать и политеистически, придав им статус автономного божества, и монотеистически — рассмотрев как олицетворение определенного сакрального природно-культурного и социального комплекса. Так, Илия-пророк рассматривался как архетип благочестивого священника (первая функция трехчастной индоевропейской системы), а его бескомпромиссная битва со жрецами Ва'ала — как образец борьбы жреца Света против жрецов Тьмы. Святой Георгий считался покровителем христианских воинов, и соответственно, архетипом второй функции. Никола же мог сочетать в себе жреческую и воинскую функцию, а как защитник крестьян брать на себя отчасти и функцию покровителя земледельцев. Впрочем покровителем крестьян мог считаться и сам Георгий, чье греческое имя — Γεώργιος — означало «землепашец». Строго распределить три функции между тремя святыми затруднительно, так как в разных ситуациях и легендах они могут обнаруживать различные свойства, но в целом они явно принадлежат к воинской патриархальной оси туранского мировоззрения, и именно в таком качестве они были интегрированы в славянское христианство, став его неотъемлемой и органичной частью.

Здесь мы и встречаем тот индоевропейский слой славянского Dasein'а, о котором мы говорили выше. Важно, что с точки зрения морфологии культурного горизонта фактор времени не играет решающей роли. Христианские святые являются не просто продолжением дохристианских божеств, но и те и другие суть выражения более глубоких архетипов, и следовательно, между ними существует не диахроническая последовательность, но *синхроническое* функциональное единство. Эти индоевропейские архетипы в определенном смысле вечны, и могут проявляться не только при посредстве исторической передачи, но напрямую, будучи неотъемлемой частью экзистенциального горизонта славянства в целом. Поэтому их христианское проявление не является ни адаптацией, ни симулякром — это новое и всегда свежее утверждение того, что было, есть и будет, спроецированное из самого синхронического структурного центра.

Христианский аграрный календарь

Сочетание древней крестьянской традиции славян, основанной на сакральности годового цикла, с христианской традицией, отразилось в христианском календаре. Это особенно наглядно видно у южных и восточных славян, обращенных в православие, но также отчетливо различимо и у западных славян, принявших католичество. Более того, крестьянский календарь в христианском оформлении является



Дни праздников трех главных христианских святых славянской традиции

общим знаменателем для всех народов Европы, что позволяет выявить одинаковый для всех древнейший пласт индоевропейской аграрной цивилизации, которая, как мы видели, наложилась на еще более древний слой цивилизации палеоевропейской — также аграрной, но на сей раз матриархальной. Показательно, что в русском языке слово «крестьянин» образовано от «христианин», что подчеркивало изначально принадлежность к третьей индоевропейской функции наряду с аристократией и священством. Все остальные, кроме аристократов и священников, были «простыми христианами», то есть «крестьянами», так как подавляющее большинство простолюдинов на Руси было занято в области земледелия.

Однако в названии «крестьянин» (= «христианин») можно увидеть и иное значение. Крестьянский образ жизни был вписан в христианский календарь, поэтому сама аграрная практика была непрерывной *литургией труда*, утверждением христианского мировоззрения, запечатленного в самой структуре сезонных сельских работ. Все христианские и прежде всего евангельские метафоры хлеба, вина, плодовых деревьев, а также некоторые скотоводческие мотивы (такие как пастырь, агнец и т. д.) прикладывались к бытовой практике, сакрализируя ее, и само хозяйство становилось в такой ситуации непрерывным сакральным ритуалом упорядочивания космоса в духе высоких представлений христианской теологии. Эту тему подробно развивает в своем труде «Философия хозяйства»[1] русский философ о. Сергей Булгаков (1871 — 1944), называя такое отношение «софийностью хозяйства»[2], а румынский историк религий Мирча Элиаде предлагает в аналогичном случае термин «космическое христианство»[3]. Так, Элиаде пишет:

> Крестьяне Европы понимали христианство как космическую литургию. Христологическая мистерия затрагивала также и судьбу Космоса. «Вся природа вздыхает в ожидании Воскрешения»[4]: вот основной мотив как пасхальной литургии, так и религиозного фольклора восточного христианства. Мистическое единение с космическими ритмами, яростно отвергаемое пророками Ветхого Завета и едва тер-

[1] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

[2] Там же. С. 134 — 159.

[3] *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010.

[4] «Чаяние бо твари откровения сынов Божиих чает: суете бо тварь повинуся не волею, но за повинувшаго ю, на уповании, яко и сама тварь свободится от работы истления в свободу славы чад Божиих» (ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται.τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ.) Павел. Послание к Римлянам. Гл. 8. 19 — 21.

пимое Церковью, стало ядром религиозной жизни сельских районов, особенно в Юго-Восточной Европе.

Для христиан этих районов «природа» — не мир греха, а творение рук Господних. После Воплощения мир был восстановлен во всей своей первоначальной славе. Именно поэтому Церковь и Христос приняли столько космических символов. В религиозном фольклоре народов юго-востока Европы сакральные действа также освящают Природу.

Для крестьян Восточной Европы такое положение вещей было вовсе не «оязычиванием» христианства, а, напротив, «охристианиванием» религии их предков. Когда будет написана история этой «народной теологии», как она проявляет себя в календарных праздниках и религиозном фольклоре, то станет ясно, что «космическое христианство» не является ни новой формой язычества, ни синкретизмом язычества с христианством. Оно является совершенно своеобразным религиозным творением, где эсхатология и сотериология выходят на космические измерения; более того, Христос, не переставая быть Пантократором, спускается на Землю и посещает земледельцев, подобно тому, как поступало в мифах первобытных народов Верховное Существо до того, как оно превратилось в бога отдыхающего. Этот Христос не «исторический», так как народное сознание не интересует ни хронология, ни точность событий, ни подлинность исторических персонажей. Из этого не следует, что для жителей сельских районов Христос был лишь одним из «божеств», унаследованных от прежнего многобожия. Между образом евангельского Христа и образом Христа религиозного фольклора нет противоречия: рождество, учение Христа, его чудеса, распятие и воскрешение представляют важнейшие темы народного христианства.

С другой стороны, как раз христианский, а не языческий дух пронизывает все эти творения фольклора: все концентрируется на спасении человека Христом, на вере, надежде и милосердии, на мире, который «хорош», ибо сотворен Богом-Отцом и искуплен Сыном, на человеческом существовании, которое больше не повторится и которое совсем не бессмысленно; человек волен выбирать добро и зло, но он будет судим только за этот выбор[1].

Сама крестьянская практика была осмыслена как наглядная основа христианского учения. Труд представлял собой страдание, страсти и в конце концов смерть. Это воплощалось в *судьбе зерна*, посеянного в землю и гниющего там. Но эта смерть зерна была залогом нового рождения, произрастания колоса, что осмыслялось как символ Вос-

[1] *Элиаде М.* Аспекты мифа. С. 171 – 172.

кресения Христова и, соответственно, всеобщего воскресения. Метафора посева и судьбы зерна ярко представлена в Первом послании к Коринфянам апостола Павла (Гл. 15. 42 – 44):

Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении;	οὕτω καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ·
сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе;	σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει·
сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное.	σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. ἔστι σῶμα ψυχικόν, καὶ ἔστι σῶμα πνευματικόν.

Судьба зерна и судьба человека (христианина) гомологичны. Труд, страдание и смерть ведут к сакральной трапезе, празднеству и воскресению. Жизнь и ее содержание становится образом духовного делания, и в ходе этого делания космос становится порядком, просветляется учением Христа. Таким образом, в христианстве европейское и особенно славянское крестьянство находит выражение своей глубинной и с необходимостью чрезвычайно древней идеологии.

Показательно, что в основных христианских молитвах и прежде всего в «Отче наш» мы снова встречаем метафору зерна — «хлеб наш насущный даждь нам днесь», что также чрезвычайно близко крестьянскому сознанию сакральности хлеба. Отсюда и развитие символизма евхаристии — преложения хлеба и вина в плоть и кровь Христа. Сама бескровность жертвы прямо указывает на преобладание именно оседлого *крестьянского* символизма, который берется за нормативный. С этим связан и отказ христианства от принесения в жертву животных (быков и баранов), практиковавшихся в иудаизме и других религиях. Именно земледельческий цикл берется за основу самой христианской литургии, выступает как наглядная опора для полноценно христианского (= крестьянского) образа жизни. Показательна в этом смысле благодарственная церковно-славянская молитва за ужин, обращенная к Богородице и связанная в церковном предании с иконой Никейской Божией Матери и событиями Первого вселенского собора:

> Бысть чрево Твое святая трапеза, имущи Небеснаго Хлеба Христа, от Него же всяк ядый не умирает, якоже рече всяческих, Богородице, Питатель.

«Святой трапезой» (Αγία Τράπεζα) называется алтарь, которому уподобляется в этом тропаре чрево Богородицы. На этом алтаре возложен «небесный хлеб», то есть сам Христос, дающий верным бессмертие и воскресение. В этой метафоре еще более ярко подчеркивается связь хлеба и Христа, а также Богородицы и рождающей земли.

Таким образом, в космическом христианстве крестьян сводится воедино:

- упорядочивание космических явлений (прежде всего сезонов),
- структура сельского труда и
- глубинный символизм христианской теологии.

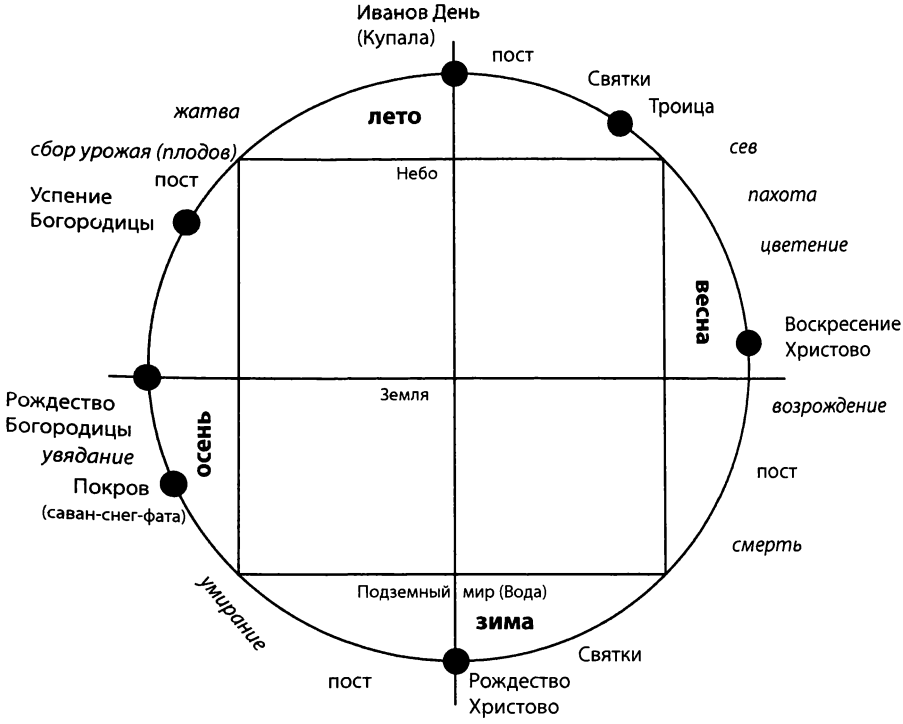
Это во многом предопределяет и прочтение христианизированным крестьянством основных христианских праздников. Рождество Христово приходится на зимнее солнцестояние, на ту точку года в середине зимы, когда солнце меняет свою ориентацию и после сокращения дневного времени начинается его прибавление. Неудивительно, что на «зимние Святки», приуроченные к Рождеству, приходятся многочисленные обряды, связанные с гипохтоническим измерением — отсюда ряженые, колядки и т. д. Солнце в этом случае символизирует самого Христа, родившегося от земной женщины Девы Марии, символизируемой землей и самой рождественской ночью.

Пасха — праздник Воскресения Христова приходится на весеннее равноденствие и символизируется воскресением растительности, пробуждением от зимнего сна.

На летнее солнцестояние приходится переменная Пятидесятница, с приуроченными к ней «зелеными Святками», и фиксированный Иванов День, называемый Купалой.

На осень выпадают основные богородичные праздники — Успение и Рождество Пресвятой Богородицы, приходящееся на осеннее равноденствие. С Покровом Пресвятой Богородицы соотносился преимущественный период свадеб. Это время урожая и жатвы, что традиционно связывалось с образами материнских фигур. Осеннее умаление дневного времени и умирание растительности символически отражало материнские мотивы.

Так, мы можем говорить о структуре сакрального христианского цикла, который в конкретной форме аграрного труда на наглядных примерах передавал метафорически сущность христианского учения: Бог нисходит к людям, чтобы пострадать за них и своей смертью спасти их для будущей жизни, даровав воскресение. Люди призваны повторять судьбу Бога Сына, становясь, в свою очередь, сыновьями Христа. Весь круг христианского предания выражен в смене сезонов и литургии крестьянского труда (в *философии хозяйства*, по С. Бул-



Христианский календарь, сезоны и крестьянский цикл

гакову). Космос отражает в себе структуру христианской сотериологии и эсхатологии, а трудовой цикл и его наглядный символизм собирают все семантические уровни в единый узел, где крестьянин не просто сеет, а потом жнет, но сам является посевом христианской небесной истины, которая проникает в его глубины и воскрешает его через практику освящения и евхаристии.

Очевидно, что такое наложение христианской традиции на крестьянский цикл продолжало более древнюю традицию, которая, будучи дохристианской, совершенно не обязательно должна интерпретироваться как «языческая», на что и указывал в приведенном выше отрывке Элиаде. Речь шла о структуре мироздания и о сакральной практике, об организации священного времени и литургии труда, которые стали основой — своего рода алфавитом или языком — для распространявшейся среди славян и других народов Восточной Ев-

ропы христианской религии. На этом языке христианство легко высказало понятным и доступным образом свои теологические положения. Поэтому изучение христианского календаря в его привязке к крестьянскому циклу позволяет восстановить сам древний язык — праязык европейского крестьянства, где преобладал патриархальный индоевропейский слой, но где подчас различимы следы и еще более архаичных палеоевропейских структур. Поэтому исследование живой крестьянской традиции славянских народов в ее христианской форме позволяет нам достичь предельных архаических глубин, которые составляют саму сакральную семантику древнеславянского мировоззрения, бывшее преимущественно именно крестьянским, оседлым и земледельческим.

Глава 2. На заре славянской истории[1]

Первые славяне и западноукраинская прародина

Протославяне, как мы видели, либо отдельно, либо как балто-славянская общность должны были существовать с эпохи бронзового века — от его раннего до позднего периода, то есть с начала II тысячелетия до Р.Х. по 750-е годы до Р.Х., когда в Восточной Европе начинается период железного века[2].

Чтобы даже приблизительно наметить археологические соответствия, необходимо прежде всего локализовать прародину самих славян. Практически все уверенно помещают ее в Восточную Европу, и большинство выделяет территории, расположенные к северу от Карпатских гор на территории современной Западной Украины — Галиции, Волыни и Подолья. По другой версии, она была расположена несколько восточнее и севернее — в районе верхнего и среднего течения Днепра. Но очевидно, что речь идет о калибровке слишком малого масштаба для рассмотрения огромных исторических периодов существования народа, о которых нам ничего достоверно не известно. Поэтому вполне можно взять за отправную точку локализацию прародины славян в Среднем Поднепровье и в областях, расположенных к западу от него и к северу от Карпатских гор (Западная Украина). Исторических славян мы впервые встречаем именно здесь, что, учитывая оседлый образ жизни, можно принять за решающий фактор, тем более что в мифах и преданиях самих славян практически нет сюжетов, повествующих о том, что они пришли на эту территорию из каких-то других далеких мест. Это, правда, не означает, как мы уже подчеркивали, что славяне пребывали неподвижно в течение двух тысячелетий именно здесь, не сходя с места. Явно отдельные группы мигрировали в тех или иных направлениях.

---

[1] Содержание этой главы с небольшими дополнениями в целом повторяет аналогичный раздел из другого тома «Ноомахии». — *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Рыбаков определяет славянскую прародину следующим образом:

Прародина славян в бронзовом веке рисуется в следующем виде: западная граница ее доходила до Одера и Варты, т. е. до Бранденбурга-Бранибора, который этимологизируется как «оборонный, пограничный бор». Северная граница шла от Варты на излучину Вислы и далее почти прямо на восток, оставляя к югу (внутри прародины) весь Западный Буг и Припять. Припять могла быть важным магистральным путем с запада на восток к Днепру. Северовосточные рубежи прародины захватывали устья таких рек, как Березина, Сож, Сейм; нижнее течение Десны оказывалось внутри прародины. Вниз по Днепру граница доходила до Роси, а иногда до Тясмина (древней Тисмени). Южная группа шла от Днепра к Карпатам, пересекая в верхнем течении Южный Буг, Днестр и Прут. Далее граница скользит по северному склону Карпат и идет к верховьям Вислы и Одера.

Обозначенная однородными археологическими культурами основная область славянского этногенеза простиралась в широтном направлении с востока на запад (на 1300 км) широкой полосой в 300 — 400 км. Площадь прародины около 450 000 кв. км. Это зона лиственных лесов, большого количества болот, с почвами, пригодными для земледелия, но не слишком плодородными. (...)

Прочную южную границу, которую праславяне не переступали до середины I тысячелетия н. э., составляла большая, почти непрерывная цепь европейских гор, тянущаяся с запада на восток: Рудные горы, Исполинские горы, Судеты, Татры, Бескиды и Карпаты. Этот горный барьер играл важную роль в истории первобытных европейцев, резко разделяя судьбы племен на юг и на север от него.

Прародина в очерченном выше виде первоначально не доходила до Балтийского моря, но все реки ее западной половины текли с юга на север и впадали в море, что облегчало проникновение к берегам янтарного моря. На севере и северо-востоке никаких естественных рубежей, кроме лесных массивов и болот, не было. И для тшинецкого и для зарубинецкого времени мы наблюдаем колонизационные устремления на северо-восток, в междуречье Днепра и Десны, граница здесь размыта и недостаточно ясна.

На юго-востоке рубеж прародины проходил примерно по южной окраине лесостепи, не выходя в степь. Реки здесь (Днестр, Буг, Днепр) текли в Черное море, что облегчало связи с более южными племенами; горного барьера здесь не было[1].

[1] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. С. 228 — 229.

Археологическая картина этого региона оставалась довольно стабильной в течение длительного времени.

Уже в раннем бронзовом веке (с 2000 по 1500-е годы до Р.Х.) мы видим в этом районе устойчивую курганную культуру. Значит, индоевропейские кочевники Турана, пройдя Днепр, донесли до этой территории индоевропейскую традицию. Но накладывалась она не на пустое место, а на культуру Триполья (Кукутени). Однако столь далекое прошлое вообще не поддается реконструкции, и все что мы имеем от этого периода в интересующем нас районе славянской прародины — это курганы. По сути, курган — это «дом смерти», который строится в вырытой яме (как строились и обычные жилые дома) и покрывается землей высотой 1 — 2 метра, что представляет собой покатый холм подчас 20 метров в диаметре. Часто они окружены кольцом из камней.

Средний бронзовый век в том же регионе (с 1500 по 1200-е годы до Р.Х.) определяют как Комаровский культурный комплекс. Характер погребения и остатки утвари свидетельствуют, что в этот период на Западной Украине быт практически никак не изменился по сравнению с предыдущим периодом — это снова типичная курганная культура, родственная курганной культуре соседних оседлых народов Восточной Европы, но качественно отличающаяся от степных курганных захоронений кочевников. В этот период зримых и достоверных контактов протославян, которые становятся собственно славянами и отделяются от соседних с ними (локализуемых к северу) балтов, с кочевыми культурами не прослеживается. Поэтому надкарпатские славяне в это время представляют собой патриархальные общины наподобие сербской «задруги», где поселения состоят из нескольких «больших семей» с общим главой рода, а управляет всем совет старейшин.

Селятся славяне почти всегда на берегу рек. Поселения имеют форму, либо вытянутую вдоль русла реки, либо круговую.

Поздний бронзовый век (с 1200 по 750-е годы до Р.Х.) отличается характерной особенностью — *зольниками*, курганами, точно повторяющими погребальные, но состоящими из золы, костей животных, глиняных черепков и т. д. Археологи обнаружили в зольниках остатки домашнего скота и разнообразных зерновых культур. В этот период, как и в предыдущие, в захоронениях практически отсутствует оружие. Мария Гимбутас пишет по этому поводу:

> Интересно, что в погребениях нет оружия, что является общей особенностью всех культур, предшествующих железному веку, когда оружие практически не было известно. Отмеченный акт указывает и на резкое различие между военизированным укладом индоевропейских племен Северной Европы, протоскифскими воинами-всадниками из

причерноморских степей и мирными скотоводами и землепашцами Волыни и Подолья[1].

Начиная с надкарпатских территорий славяне в течение всего бронзового века распространяются практически по всей территории лесостепи таким образом, что пространство их расселения с юга и востока граничит со степью (Туран), а с севера — с лесами, где проживает преимущественно балтийское на западе и финно-угорское на востоке население. Можно представить себе, что в этот период славяне осваивают лесостепную зону относительно свободно, так как нет признаков постороннего вмешательства, а граница между лесостепью и степью, с одной стороны, и лесостепью и лесом, с другой, прочерчена, с археологической точки зрения, очень строго.

Скифский фактор

Ситуация меняется в раннем железном веке (750 — 500-е годы до Р.Х.), когда археология славянской прародины начинает трансформироваться. Повсюду в это время мы видим явные признаки столкновения с другой культурой — с культурой новой волны кочевых индоевропейцев. Это как раз соответствует *скифской эпохе*, что позволяет локализовать в этом периоде «скифов-землепашцев», которыми, судя по всему, и были поднепровские славяне, оказавшиеся в поле влияния скифской цивилизации и, вероятно, в структуре скифской политии. Теперь славянские поселения становятся защищенными оборонительными сооружениями, оружие появляется в курганных захоронениях, видно наличие особой касты правителей, а не просто вождей и старейшин родовой задруги. Общество становится дифференцированным, и мы можем предполагать возникновение в этот период у славян *первых форм государственности* — в составе Скифской державы или в оппозиции к ней. Обобщенно можно соотнести эту эпоху с чернолесской культурой.

Здесь мы видим появление лошадей и их атрибутов (скелеты, уздечки, шпоры) в захоронениях вождей, хотя основным по-прежнему остается земледелие и разведение домашнего скота. Наличие тяжелого плуга (возможно, с железными ножами) указывает, однако, на тесные контакты с кочевниками-коневодами, поскольку тяжелый плуг требует не только крупной тягловой силы (коней, быков), но и мужчин-пахарей, способных с ним справляться.

---

[1] *Гимбутас М.* Славяне. Сыны Перуна. С. 42.

Рыбаков суммирует тему отношения славян к скифам следующим образом:

> Накануне нашествия скифов днепровское лесостепное Правобережье, а также долина Ворсклы были заселены земледельческим населением, говорившим на славянском (точнее, праславянском) языке. (...) Вывод о славянской принадлежности населения Среднего Поднепровья в начале железного века исключительно важен не только сам по себе, но главным образом для понимания того, что происходило здесь во время скифского господства в соседних степях, т. е. в VII — IV веках до Р.Х. Вычленение праславянской зоны из обширной области скифской культуры — это третье звено моей концепции. Оно основывается на выводе ряда исследователей о том, что в лесостепной части Скифии жили праславянские земледельческие племена. Эту мысль, высказанную еще Любором Нидерле в начале XX века, в последнее время очень убедительно обосновал А.И. Тереножкин, писавший: «Наиболее вероятно, что праславянами являлись носители культуры земледельческо-скотоводческих племен, обитавших в ту эпоху в лесостепи к западу от Днепра, которые известны нам по генетически связанным между собой памятникам белогрудовской, чернолесской и скифообразной культур»[1]. И наконец, в самой новейшей работе он пишет: «В лесостепи между Днестром и Днепром обитали скифы-пахари, которые, как уже можно считать доказанным, скифами были только по названию и по сильной насыщенности их культуры скифскими элементами, тогда как в действительности, будучи *автохтонными*, являлись прямыми потомками чернолесских племен, *скорее всего протославянами*»[2].
>
> Вот на таких выводах крупнейшего скифолога я и основываю тезис о вхождении части праславян в зону скифского влияния[3].

При этом Рыбаков предполагает, что славяне могли быть отчасти независимым элементом скифских политий. Он аргументирует это следующим образом:

> Мы не знаем взаимоотношений между скифами и населением лесостепи. Здесь могло иметь место завоевание при первой встрече

---

[1] *Тереножкин А.И.* Предскифский период на днепровском Правобережье. Киев: Изд-во АН УССР, 1961. — *Прим. Рыбакова Б.А.*

[2] *Тереножкин А.И.* Общественный строй скифов/ Скифы и сарматы. Киев: Наукова Думка, 1977. — *Прим. Рыбакова Б.А.*

[3] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. С. 225.

или установление временных даннических отношений; могли быть федеративные взаимоотношения, что проступает в повествовании Геродота. Длительного господства царских скифов над лесостепными земледельцами быть не могло, так как в дополнение к старым укреплениям, построенным для защиты от киммерийцев, потомки чернолесцев возвели в VI — V веках до Р.Х. еще целый ряд огромных крепостей на южной окраине своих лесостепных владений, на границе со скифской степью и на высоком берегу Днепра, за которым были полустепные солончаковые пространства, удобные для быстрых конных рейдов. Одна из таких крепостей охраняла Зарубинский брод в излучине Днепра. Такое строительство оборонительных сооружений, защищавших земледельцев именно от степных кочевников, несовместимо с неполноправностью строителей[1].

Рыбаков считает, что под некоторыми этнонимами, относящимися к скифам — в частности, анты, сколоты и венеды — следует понимать именно праславян, предполагая славянскую этимологию названий этих племен. Он пишет:

Анализ географических сведений Геродота показал, что именно потомков носителей чернолесской культуры (т. е. праславян, живших на Днепре) греческий писатель по географическому признаку называл «борисфенитами», а по экономическому — «скифами-пахарями» или «скифами-земледельцами»[2].

Многие археологи давно уже, начиная с Любора Нидерле, предполагали, что под этими условными описательными наименованиями скрываются славяне.

Особенно драгоценным для нас является рассказ Геродота о ежегодном земледельческом празднике у «скифов», во время которого чествовались якобы упавшие с неба священные золотые земледельческие орудия — плуг и ярмо для быков — и другие предметы. Поскольку Геродот одиннадцать раз писал о том, что настоящие скифы-скотоводы, кочующие в кибитках, не имеющие оседлых поселений, варящие мясо в безлесной степи на костях убитого животного, не пашут землю, не занимаются земледелием, постольку для нас ясно, что при описании праздника в честь ярма и плуга он имел в виду не кочевников-скифов, а народ, условно и ошибочно называемый скифами. Это самое Геродот и сказал своими словами: «Всем им в совокупности (почита-

[1] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. С. 226.

[2] *Рыбаков Б.А.* Геродотова Скифия. М.: Наука, 1979. — *Прим. Рыбакова Б.А.*

телям плуга) есть имя — сколоты по имени их царя. Скифами же их назвали эллины»[1].

Итак, в V веке до Р.Х. во время пребывания Геродота в Скифии земледельцы-днепровцы имели особое, отличное от скифов имя — сколоты. Последние буквы этого имени могли быть суффиксом множественности («veneti» при наличии «vana»), а начальное «с», возможно, означало «совместно действующие» (сравни «с-путники», «со-ратники», «со-седи» и др.). Основа слова — «коло» означает «круг», «объединение», группу единомышленников, народное вече. Сколоты могло означать «объединившиеся», «сплотившиеся», «союзные», относящиеся к одному округу («околотку») и др.[2]

Относительно точной идентификации терминов «венеды» и «анты» существует множество точек зрения. Принято считать, анты изначально были сарматами, затем смешались с собственно славянами, и постепенно это название закрепилось за некоторыми восточнославянскими племенами, жившими в низовье Днепра — в Азиатской Сарматии. Поэтому под названием «антов» могут фигурировать как сарматы, так и славяно-сарматы и собственно славяне.

Симметрично этому дело обстоит и с «венедами». Изначально, «венетами» назывались, вероятно, иллирийские племена, смешавшиеся позднее со славянами, и с какого-то момента сами славяне на западе (на сей раз в Европейской Сарматии) стали называться этим именем. По другой версии адриатические венеты были отдельным от иллирийцев народом, занимавшим территории от северного побережья Адриатики до Балтийского моря. На севере они соседствовали как с германцами, так и со славянами, и потом либо смешались с ними, либо германцы стали называть этнонимом «венды» часть западных славян — кашубов и лужицких сербов. «Венетами» называлось также кельтское племя, а среди самих германцев племя «вандалов» также дало основание для смешения их с венетами-славянами и создания полабскими славянами генеалогий, выводящих свои династии от вандалов.

Сколоты — это более древний этноним, который почти наверняка изначально относился к скифам, но вполне возможно был перенесен и на ряд славянских народов.

Так как этноним «славяне» («склавены») появляется довольно поздно, а сами эти народы должны были существовать как минимум в течение двух тысячелетий до того, как вступили в историю, то следы славян следует искать под этнонимами, чаще всего относящимися

[1] *Рыбаков Б.А.* Геродотова Скифия. — *Прим. Рыбакова Б.А.*

[2] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. С. 226 – 227.

к другим, более известным грекам и латинянам, а также иранцам, народам. Так, Трубачев (в контексте своей теории) полагает, что славянами был народ, известный как «паннонцы», хотя большинство историков относит их к иллирийцам.

В следующий период (500 – 200-е годы до Р.Х.) славянская лесостепь все более интегрируется в скифскую и скифско-сарматскую культуру. В этот период происходит интенсивное проникновение в общество славян иранских элементов. Это касается и слова «бог» (от иранского baga), и божеств, в состав которых входит «бог» — Стрибог, Даждьбог, а также таких фигур, как Семаргл[1], Хорс[2] в языческом пантеоне славян. Но эти скифские влияния накладываются на собственно славянские индоевропейские традиции, что только укрепляет трехфункциональную идеологию, хотя и трансформирует ее в туранском ключе — в миролюбивый оседлый славянский комплекс привносится *военная доминанта*. В этот период появляются крупные славянские города — такие как Бельск на берегу Ворсклы, Матренино на берегу реки Тясмин или Одринка на берегу Верхнего Дона. Наличие сильных укрепленных центров, занимающих от нескольких сотен до нескольких тысяч гектаров, предполагает наличие полноценных политий, дифференцированного и социально стратифицированного общества, строгой иерархии.

Здесь мы вполне можем предположить существование в лесостепной зоне славянской государственности, где правящим классом выступают кочевые племена скифов или сарматов, представляющие собой имперскую надстройку («царские скифы»), тогда как отдельные политии и племена могли управляться и местными вождями и правителями. Во всяком случае, в славянской традиции понятия «царь» и «князь» (если не этимологически, так как это заимствования из латыни и германского, то семантически) присутствуют в довольно архаических пластах — в сказках и мифах.

Такая картина остается неизменной до появления во II веке по Р.Х. готов. Прежде чем дойти до Скифии и Крыма, где они позднее обосноуются, они должны были пересечь лесостепную зону, населенную «скифами-землепашцами», то есть славянами, и следовательно, подчинить их. Готская история на этом внимания не заостряет, но следы германского присутствия во II – IV веках на территории Приднепровья и всей зоны расселения славян мы встречаем повсеместно. Это и принято называть Черняховской культурой, где доминантой явля-

[1] Славянского Семаргла сближают с иранским Симургом, священной птицей или крылатым божеством со звериными чертами.

[2] Славянский Хорс сближается с авестийским названием солнца — hvarə, откуда осетинское «хур» — солнце.

ется готский элемент, но, скорее всего, основой была местная славянская или славяно-скифская культура.

Государство Германариха (? — ок. 376) еще более эксплицитно указывает на господство над северными (по отношению к Скифии и Крыму) территориями и населяющими их народами, а преемник Германариха Витимир казнит вождя славянского племени венедов, что подразумевает вассальную зависимость славян от готов.

В то же время готский историк Иордан упоминает о походе готского царя Винитария (иногда в нем видят самого Германариха) против царя антов Божа (Боза или Буса), а антов, следуя самому Иордану, считают славянским племенем. Но в любом случае к моменту прихода германских племен с севера мы видим явные признаки сармато-славянских политий.

Славянский бросок на юг

Готское владычество еще более акцентирует воинскую функцию в трехфункциональной модели, что накладывает отпечаток на славянскую культуру в целом. Это можно реконструировать a posteriori, так как на следующем этапе славяне начинают вести себя намного более агрессивно и воинственно, чем прежде. В результате контактов со скифо-сарматами и с готами (равно как и с другими германскими племенами) славяне Приднепровья (лесостепной зоны Западного Турана) постепенно переходят к экспансии.

Момент начала активной экспансии совпадает с нашествием гуннов и с падением Аланского царства и державы Германариха. Гунны фактически встали на время на место предыдущих гегемонов лесостепной зоны Западного Турана. Но в отличие от скифов и готов они не остановились в соседних со степью пространствах и бросились дальше на запад. Поэтому хотя они и завернули на север, где обитали славяне, они не установили над ними устойчивого и долговременного контроля, не поработили их. Часть славян, видимо, была увлечена гуннами и рекрутирована в их войско, но главное состояло в том, что гунны, разбив сарматов и готов, предоставили на определенное время славян *самим себе*. Однако эти славяне были уже не просто теми мирными земледельцами, какими мы их представляем себе по археологическим признакам в бронзовом веке и в раннем железном. Теперь это племена, воспринявшие воинственный дух и боевые практики тех, кто выступал правящим классом, кому они вынуждены были подчиняться и с кем им в определенные моменты приходилось воевать. Столетия существования в скифских, сарматских и германских политиях пробудили в славянах *воинственное начало*. И здесь, вероят-

но, и следует искать истоки богатырского эпоса[1]: славяне перенимают от кочевых индоевропейцев Турана и от воинственных германцев ряд существенных, в том числе и *экзистенциальных* черт — прежде всего повышение значения второй функции. Это обстоятельство, а также исторический момент гуннского вторжения (гунны не задержались в Причерноморье, но пошли дальше на запад, вплоть до последних степных зон Трансильвании) предопределили *следующий этап древнеславянского историала*. Славяне с этого момента вступают в эпоху войн.

В скором времени после эпохи гуннов славяне (склавены) уже прочно войдут в зону внимания окружающих народов и культур и осуществят грандиозную экспансию, став (наряду с балтами на севере и некоторыми кочевыми народами) *гегемонами* Восточной Европы.

В этот период, вероятно, складывается и сакрализация коня в славянской культуре, а также его включение в религиозные (политические) системы, что, однако, было зафиксировано только намного позже — уже в Средневековье. Об этом Иванов и Гамкрелидзе пишут:

> В славянской традиции в наиболее явном виде культовая роль «коня» отражена в средневековых известиях о балтийских славянах, у которых дольше, чем у остальных славян, сохранялось язычество. Каждый из трех основных богов балтийских славян характеризовался своим «священным конем» особой масти. Священные кони использовались и при гаданиях. В восточнославянском жертвеннике IX века по Р.Х. славянского «божества Грозы на коне» — Перуна (на Перыни, возле Новгорода), отождествляемого этимологически и функционально с хеттским богом на коне *Pirua-*, найдены останки принесенной в жертву лошади. В той же области, примерно в те же века (до XI века по Р.Х.) засвидетельствовано принесение в жертву коня в качестве строительного обряда, который сопровождался и водружением на крышу нового дома изображений двух коней— «коньков» (как и в балтийской и германской традициях). В славянском фольклоре сохранилось множество отголосков древних поверий о «коне» как священном животном.
>
> При сохранении обрядов и мифологических мотивов, отражающих древний индоевропейский культ «коня» и связанный с ним комплекс представлений, в славянских языках полностью теряется общеиндоевропейское слово, обозначавшее «лошадь»,

[1] Как справедливо замечает В. Пропп, «русский эпос возник задолго до начала образования Киевского государства». *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 1999. С. 57.

которое заменяется новыми лексическими образованиями: старославянское *konjj*, ἵππος, «конь», «лошадь», древнерусский *конь* «конь»; *комонь* «боевой конь»; старославянское *kobyla* ἵππος, «кобыла», русское *кобыла* (очевидно, миграционный термин, отраженный в латино-галльском *caballus* «лошадь», греческое καβάλλης у *Гесихия*, а также в ряде азиатских языков: древнетюркское *kevāl, kevil* «скакун», персидское *kaval* «быстрая лошадь»); к числу поздних заимствований из азиатских языков в отдельные славянские принадлежат, в частности, русское *лошадь*, диалогальный *лошá* «жеребенок» из тюркского (*a*)*laša* «лошадь», «мерин»; древнерусское *меринъ* (с 1500 года) из монгольского *moriti* и некоторые другие[1].

Сохранился ли этот древнеевропейский «культ коня», о котором говорят Иванов и Гамкрелидзе, с древних доскифско-сарматских времен в период уединенного и сельского периода славянской предыстории, или он был привнесен как раз кочевыми и воинственными народами позднее, однозначно определить невозможно[2]. Но лингвистический материал выразителен: у славян не сохранилось древней индоевропейской (собственно туранской) основы (***ekṷo-s**, откуда авестийское aspa, древнеиндийское áśva-ḥ и т. д.) для обозначения лошади, и это только подчеркивает аграрную ориентацию изначальных славянских обществ.

Древнеславянскими племенами, которые, если не причислялись эксплицитно к славянам (склавенам), то упоминались наряду с ними, были *анты* и *венеды*[3]. Анты, скорее всего, жили в южной зоне земледельческих народов между Азовом и Каспием, будучи «сарматами-землепашцами», что вполне соответствует славянам как «скифам-землепашцам» лесостепной зоны Поднепровья. С другой стороны, у готского историка Иордана VI века, жившего в Византии, анты локализуются между Днестром и Днепром, то есть на западе и причисляются к славянам. Прокопий Кесарийский говорит о внешнем

---

[1] *Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ языка и протокультуры. Т. II. С. 555–556.

[2] Признаки коневодства встречаются уже у носителей культуры шнуровой керамики (боевых топоров), хотя сакрализация коня и его помещение в захоронения мы встречаем лишь в поздние периоды Фатьяновской культуры (середины II тысячелетия до Р.Х.), являвшейся локальным — восточным (что важно в силу близости в полюсу Турана) — вариантом культуры шнуровой керамики.

[3] Первым упомянул о родственных связях антов, склавенов и венетов готский историк Иордан. См.: *Иордан*. О происхождении и деяниях гетов. СПб.: Алетейя, 1997.

сходстве антов и склавенов. Возможно, они были предками восточнославянского племени вятичей[1].

О многозначности термина «анты» мы говорили выше — он мог означать и сарматов, и славяно-сарматов и восточных славян, причем стрела времени, скорее всего, была направлена от сарматов к славянам, то есть чем позднее упоминание о «антах», тем более вероятно, что речь идет о славянах.

С антами в самую позднюю эпоху принято отождествлять Пеньковскую культуру V—VII веков по Р.Х., распространенную от Днестра до Восточного Поднепровья.

По некоторым данным, венеды или венеты жили на северных склонах Карпатских гор, то есть непосредственно в той области, которую мы рассматриваем как прародину славян. Они были подчинены Германарихом. Готский историк Иордан пишет, что анты, склавены и венеды были «одной крови»[2].

С другой стороны, венеты, живущие на северном побережье Адриатики, вероятно, были иллирийским (или отдельным индоевропейским) народом, который довольно рано вошел в тесное соприкосновение со славянами. Здесь — как и с антами — имел место перенос этнонима: часть западных славян стала называться «венедами» — от Адриатики до Балтии, если принять гипотезу (Трубачева) о раннем поселении славян в Центральной Европе. Но в отличие от антов здесь стрела времени не однозначно указывает на перенос этнонима с иллирийцев (или правенетов) на славян: с одной стороны, потомки собственно венетов (неславян) сохранились в Адриатике как самостоятельный народ и дали начало Венеции, а с другой, нельзя исключить и двустороннего смещения термина — с востока на запад (если признать, что карпатские венеды были изначальны) или даже что речь шла об омонимах: венедах-славянах и венетах-неславянах (возможно, иллирийцах).

С венедами (славянами) в самый поздний период принято отождествлять Пражско-корчакскую культуру V—VIII веков (от верховьев Одера на западе через верховья Вислы, Буг и вплоть до Припяти и левобережья Днепра).

Вместе с тем остатки гуннов (кутригуры и утигуры), не пошедшие вместе с остальными на запад, создали на территории между Днепром и Уральскими горами Булгарское царство. Кем были протоболгары с этнической точки зрения, снова достоверно не установлено. По одной версии, они были турками-оногурами, но, вероятно, и в этом

[1] *Гимбутас М.* Славяне. Сыны Перуна. С. 73.
[2] Там же.

случае в их этногенезе принимали участие индоевропейские племена[1].

Сама территория расселения протоболгар показывает, что в этой постгуннской политии свое место имели и славяне. Булгары вместе со славянами стали совершать набеги на Балканы — во Фракию, Иллирию и Фессалию. Совместные отряды протоболгар (кутригуров) и славян доходили до Константинополя и дальше вплоть до Фермопил.

В это же время начинается массовое движение славян в Центральную Европу.

Аварский каганат

Показательно, что особенно часто о славянах начинают говорить в то же самое время, когда в южнорусские степи, а через них в Европу, вторгается еще одно воинственное кочевое племя, пришедшее из Великой Степи — авары. Это происходит в середине VI века по Р.Х.

Основателем Аварского каганата считается хан Баян I (? — 602), правивший во второй половине VI века, когда авары и захватили основные территории Восточной Европы.

Авары вначале завоевывают кутургуров, а затем славянское или сармато-славянское племя антов, которое в то время проживало между Днепром и Дунаем. Достигнув Дуная, Баян подчинил склавенов и дулебов, часть которых вынуждена была уйти на запад (предки словенцев), а часть осталась на территории Западной Руси (предки волынян и бужан). Авары вступают в союз с германскими племенами лангобардов и совместно наносят поражение другому германскому народу — гепидам.

Авары создают в Центральной Европе Аварский каганат, который остается важнейшей политической единицей с VI по IX век. Этническая принадлежность авар однозначно не определена. Скорее всего, они были частью общества жужаней, создавших в Монголии свою Империю после разгрома хунну[2]. Язык аваров не известен, а их руническое письмо не расшифровано[3]. По археологическим данным, подавляющее большинство аваров принадлежали к европейскому типу, тогда как знать (меньшинство) отличалась монголоидными чертами. Почти такую же картину мы наблюдаем в случае гуннов. Это можно толковать как указание на то, что кочевые индоевропейские племена принимали

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

[2] Там же.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

участие в формировании тех народов, которые пришли им на смену в роли создателей кочевых Империй Турана, или на то, что авары включили в свой состав военные отряды побежденных народов[1].

Авары создали на захваченных территориях системы укрепленных пунктов — хрингов. Один из хрингов, на территории Трансильвании (современный город Тимишоара в Румынии), был их столицей. Важно, что авары как традиционные туранские кочевники контролировали лишь отдельные стратегические пункты. Если в военную аристократию они интегрировали сарматов и другие туранские народы (в частности, кутригуров), основным земледельческим населением в Аварском царстве были именно славяне.

Время от времени разные племена, находящиеся под властью авар, поднимали против них восстания. В результате одного из них на восточной периферии Аварского каганата укрепился хан Кубрат (605—665), ставший основателем Великой Болгарии и родоначальником болгарского правящего рода.

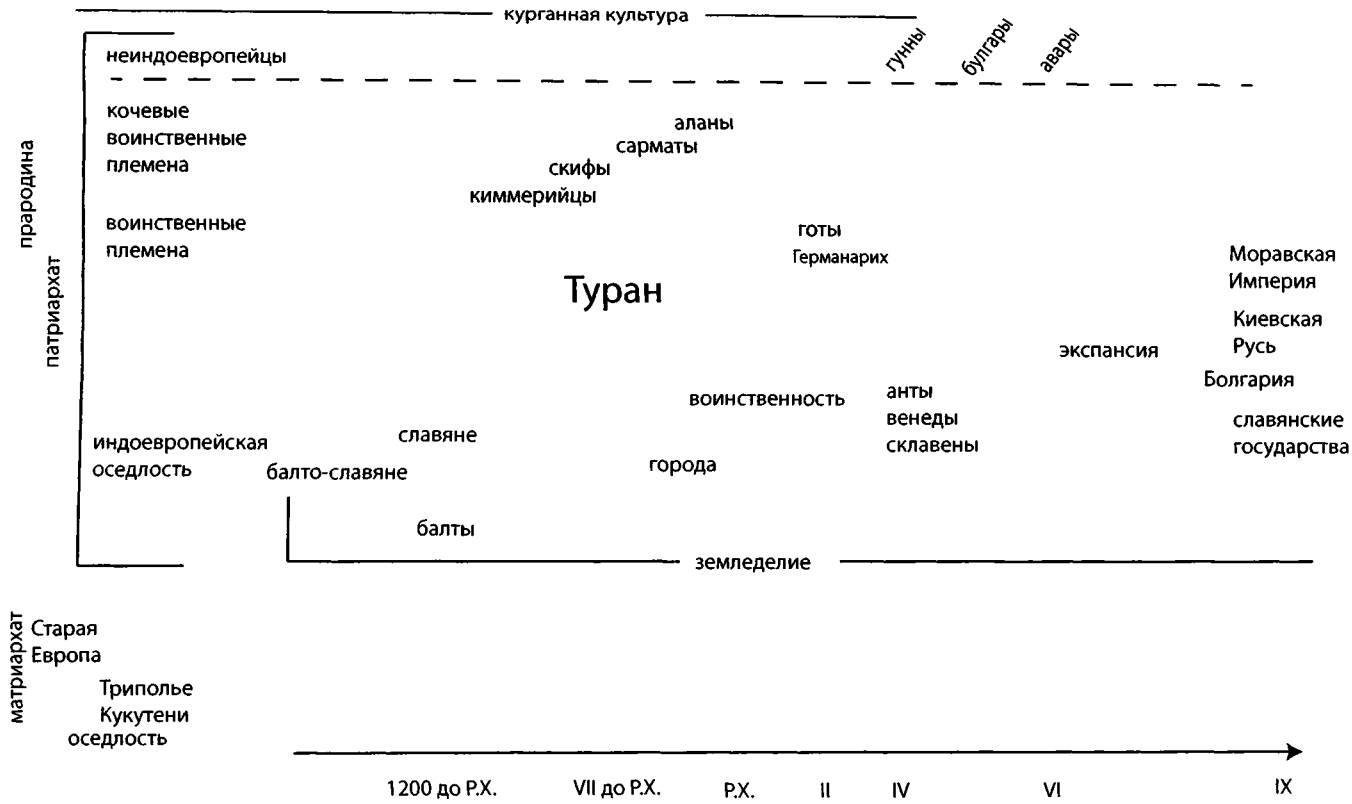
Судьба славян тесно переплетена с судьбой аваров. Если гунны непроизвольно освободили славян от зависимости от прежних кочевых племен и от германцев, то авары вовлекли уже пробудившиеся для экспансии славянские племена в общий процесс движения на запад и на юг. При этом авары, как и большинство кочевников Евразии, предпочитали оставаться в степной зоне и не выходить далеко за ее границы. Поэтому они не колонизировали Балканский полуостров, а пройдя разрушительной волной по Фракии, Иллирии и Греции, вернулись снова в придунайские степи. Мария Гимбутас очень точно замечает: то, что не доделали авары, завершили за них славяне, которые были подняты их волной и включились в процесс экспансии с полной самоотдачей. Гимбутас пишет:

> Процесс колонизации завершили славяне, огромные массы которых, путешествуя целыми семьями и даже племенами, занимали опустошенные земли. Поскольку их главным занятием было сельское хозяйство, они постоянно искали место для прокормления растущего населения.
>
> Испытав тысячелетний гнет со стороны скифов, сарматов и готов, славяне были оттеснены на небольшую территорию. Когда ограничений больше не стало, они начали бурно развиваться[2].

---

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

[2] *Гимбутас М.* Славяне. Сыны Перуна. С. 119.



Концептуальный граф: славяне в историале Турана

В то же время наряду с аварами славяне основали уже собственные независимые от них политии, отвоевав часть территорий гепидов (германцев) и распространившись по долине Среднего Дуная — вплоть до Паннонии, Моравии, Богемии, дойдя до Эльбы. Византийский Император Тиберий направил аварского кагана Баяна против славян, чтобы остановить их непрерывные вторжения в Византию.

Позднее в Аварском каганате именно славяне стали главной силой и большинством населения, тогда как собственно авары представляли собой лишь военно-политическую верхушку.

Таким образом, у истоков появления славян в истории мы видим три момента:

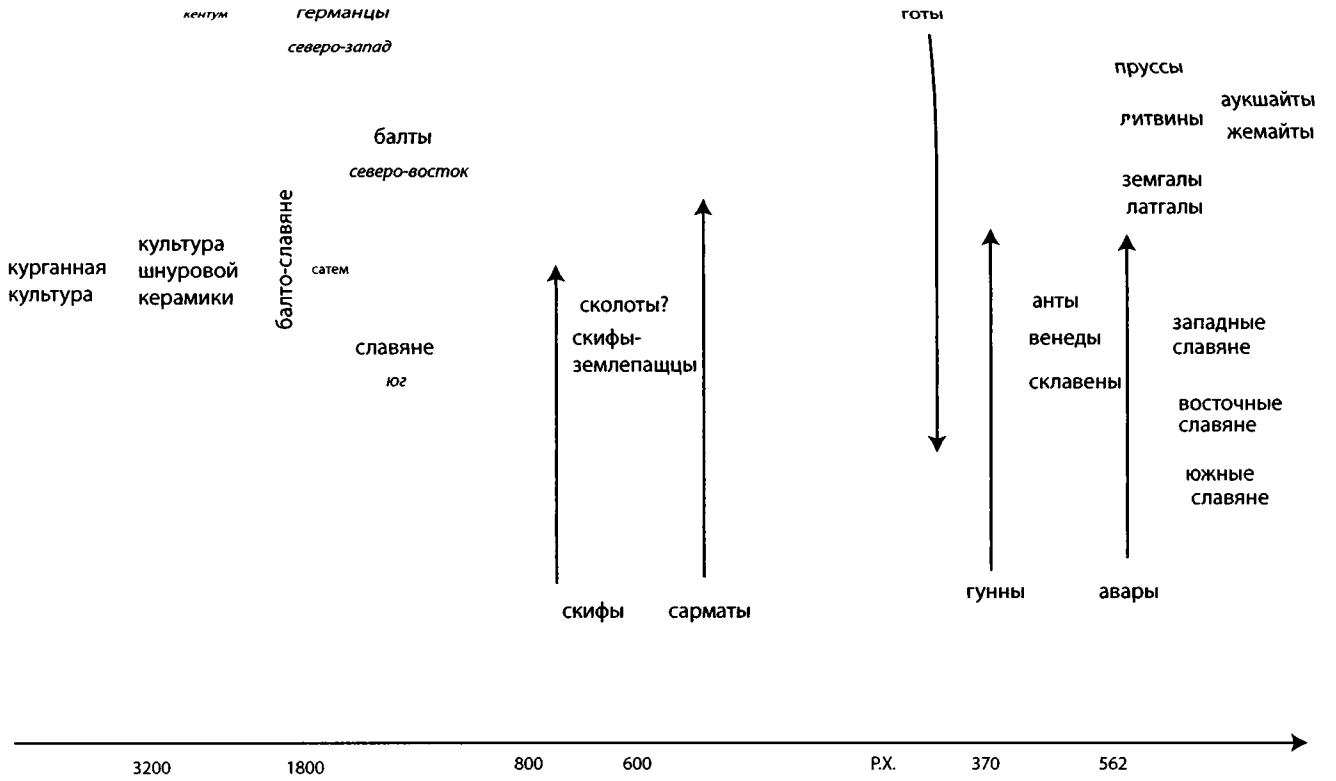
1) туранские кочевники гунны инициировали процесс экспансии славян из их исторической прародины и занимаемых земель Поднепровья на запад и на север, создав для этого необходимые предпосылки;
2) булгары еще более способствовали этому, сделав славянские военные отряды своими стратегическими партнерами в экспансии на Балканы;
3) а авары, сметая все на своем пути и отчасти снова покоряя самих славян, открыли простор для их расселения на новые территории Восточной Европы и Балкан.

Мы можем описать схематично те цивилизационные структуры, которые связывали славян с Тураном и индоевропейской степной ойкуменой на самом раннем этапе. Эти отношения можно отразить на концептуальном графе.

На схеме видна диалектика отношения славян к индоевропейской туранской парадигме. Славяне (равно как и балты) изначально занимали *пограничное* положение. Судьбой славян была *лесостепная зона*, в которой, с одной стороны, были остро различимы влияния индоевропейского Турана, а с другой, оседлость и относительная изолированность приводили к застыванию определенных культурных моделей и уравновешенной циклической экзистенции в рамках сельскохозяйственного цикла. Пробуждение же славян к экспансии снова исходило из культуры Турана, хотя исторически народами, пробудившими этот импульс в славянах, были уже не индоевропейцы, но постиндоевропейские (алтайские) кочевые воинственные народы Евразии, продолжавшие индоевропейскую миссию в последующие эпохи[1].

Возникновение первых славянских государств — Моравской Империи, Киевской Руси и славянизация основанной протоболгара-

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



Граф этнокультурной предыстории славян и балтов

ми Болгарии завершает предысторию славян и открывает следующий цикл.

В соотношении с классическим чисто индоевропейским Логосом Турана и славянами мы видим *единство и преемственность* на уровне патриархата (курганная культура), языковой основы, вертикальной культуры общества. При этом *отличием* являются (относительно) миролюбивый характер корневого славянского культурного горизонта (отсутствие оружия в ранних захоронениях) и определенная (аграрная циклическая) статика, в чем проявляются, вероятно, более древние доиндоевропейские следы матриархата.

Часть 4. Южные славяне. Болгарский катехон и миссия богомилов

Глава 1. Болгарский историал

Параллельный историал Балканской цивилизации южных славян

Великое переселение народов и соучастие славян в новых туранских политиях — гуннов и особенно аваров — привели к тому, что славянские племена покинули территорию Надкарпатья, где находился центр их исторического формирования, и двинулись в направлении юга и запада. Так, из праславянского единства выделились три ветви славянских народов — западных, южных и восточных. Восточные славяне, предки русских, белорусов и украинцев, остались на прежних территориях и стали постепенно распространяться к северу и востоку. Западные славяне населили территории Чехии, Моравии, Польши и северо-восточные земли Германии. Часть славян, более всего захваченная динамикой аварской геополитики, двинулась на юг, стремительно заселив огромные территории Фракии, Балкан и дунайского бассейна, образовав непрерывное поле южнославянской ойкумены. Эта ойкумена, с одной стороны, сохранила связь с праславянским ядром, что наглядно видно в языке, культуре, обычаях и мифах южных славян, но с другой стороны, впитала новые культурные элементы как от авар, так и от греков на юге и франков (шире, германцев) на западе.

Однако в процессе формирования южнославянской общности мы часто упускаем из виду наличие на Балканах древнейшей самобытной культуры, уходящей корнями в цивилизацию Старой Европы и Великой Матери. Дело в том, что индоевропейцы-славяне сами были наследниками этой цивилизации, распространившейся с Балкан в сторону Приднепровья в период Трипольской культуры и генетически связанной с балканской прародиной доиндоевропейских аграрных обществ. Конечно, как таковые славяне сформировались на основе индоевропейской традиции, принесенной носителями курганной культуры, индоевропейцами. Этот индоевропейский элемент постоянно подкреплялся новыми волнами туранских кочевников — скифов и сарматов. Позднее эту же миссию взяли на себя алтайские народы Турана — гунны, авары, затем тюрки[1]. Но все же особенностью

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

аграрной славянской идентичности было сильное влияние древнего матриархата, что связывало праславян именно с земледельческими практиками, являющимися этнокультурной доминантой всего славянства. Мы видели, что именно это позволяет говорить о «славянском матриархате», как о сохранении в индоевропейской культуре глубинных мотивов, влияний и гештальтов древнейшей палеоевропейской эпохи.

Те славяне, которые двинулись с аварами на юг и заселили Балканы, в определенном смысле осуществили *возвращение* в те земли, откуда брала начала их собственная древнейшая традиция, следы которой сохранились в славянском Dasein'е несмотря на тысячелетия туранских влияний и собственную индоевропейскую идентичность. Вопрос о том, в какой степени и каким образом палеоевропейские тенденции сохранились на Балканах после многочисленных волн индоевропейских кочевников, прошедших по этим территориям, после перекрестных влияний эллинов, фракийцев, иллирийцев, скифов, сарматов, а позднее кельтов, германцев и самих славян, практически не поддается однозначному прояснению, но почему бы не предположить, что на уровне сельских общин, существовавших в контексте любых сложных политий и племенных организаций туранского образца, определенные стороны древней традиции Великой Матери смогли сохраниться. Мы видели, насколько устойчивы матриархальные влияния в соседней с Балканами Анатолии, и как они смогли продолжаться тысячелетиями, несмотря на волны патриархальных индоевропейских завоеваний и на секвенции культурных напластований[1]. Нечто подобное мы вполне можем предположить и в отношении Балкан, где располагался еще один могущественный полюс палеоевропейского матриархата.

В этом случае приход славян на эти территории можно рассмотреть как возвращение носителей земледельческой традиции к своим цивилизационным истокам, к колыбели аграрной цивилизации, лежавшей в истоках тех культур (прежде всего Трипольской), на основании которых и сложилось само славянство. Поэтому балканская теория происхождения славян и стремление доказать, что истоком славянской культуры были именно Балканы и Подунавье (Копитар, Шафарик, Трубачев и т. д.), а южные славяне являлись автохтонами, не так далеки от истины. Только это следует применять не к историческим праславянам, а к тем древнейшим слоям их идентичности, которые предшествовали возникновению славян как индоевропейского народа. Язык, культура, культ были у праславян индоевропейскими, но их

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

аграрные традиции — «балканскими». И когда часть славян, увлеченная аварами, пришла на Балканы, произошло соединение кроны с корнями, устья с истоком. Поздняя — индоевропейская — версия земледельческого общества с сохранившимися с древних эпох матриархальными чертами обосновалась в тех же самых территориях, откуда брала начало их собственная пратрадиция. Если допустить, что оседло-земледельческий слой населения Балкан — под фракийским, греческим, иллирийским или римским владычеством — отчасти сохранял преемственность Старой Европе, то произошло не просто поселение славян на «пустых» территориях, а *славянизация* разнообразных этнокультурных групп, имевших общие истоки с самими славянами, но в отличие от них всегда оставававшихся на тех же территориях, куда славяне пришли в середине I тысячелетия по Р.Х. Таким образом, палеоевропейский Dasein благодаря приходу славян — как преимущественно аграрной цивилизации — получил дополнительное усиление, и все связанное со славянами на Балканах можно рассматривать как своего рода «эсхатологическое оформление» Логоса Великой Матери, ясно проступавшего сквозь индоевропейский патриархат.

Именно это и определяет глубинное измерение южного славянства: будучи одной из ветвей праславян, именно южные славяне среди двух других ветвей вернулись на свою дославянскую палеоевропейскую «прародину». Это отчасти предопределило их судьбу и их историал, а также историал Восточной Европы в целом. Причем самое важное в структуре этого историала происходило не на поверхности, но *в глубине*, не на уровне культуры, философии и религии, а в сфере параллельных культов и темных преданий, ересей и гетеродоксальных интуиций, где до какого-то момента и концентрировался Логос Кибелы в периоды жесткой доминации солярного туранского патриархата. Южнославянский историал был прежде всего *параллельным историалом*, скрытым за фасадом политических событий, войн и иных процессов, общих для европейских народов двух последних тысячелетий. Поэтому исследование славянского — и прежде всего южнославянского — Логоса требует применения более комплексных методологий, нежели те, с помощью которых мы изучали другие индоевропейские общества и культуры.

Южнославянская цивилизация, будучи формально патриархальной, индоевропейской и вертикально ориентированной, несла в себе могущественное влияние гипохтонического начала, проявлявшегося подспудно и косвенно, пронизывая собой отеческие и солярные структуры. Чтобы выявить этот параллельный историал, мы должны обращать внимание на теневые стороны славянской культуры — преж-

де всего сельские предания, еретические учения и секты, где и текла тайная южнославянская духовная жизнь, во многом определяющаяся Логосом Великой Матери.

Склавины, славянское вторжение на Балканы

Один из славянских народов, упоминавшийся в хрониках набегов на Балканы и другие греческие земли, — *склавины*. Его упоминали вместе с антами, которые также были либо славянским народом, либо представляли смешанный славяно-сарматский этнос. Среди племен склавинов выделяют берзитов, ринхинов, струмянцев, драговитов, сагудатов, смолян, велегезитов, ваюнитов, милингов, езеритов, северов, а также Союз Семи племен. Они в той или иной степени составили славянское население Болгарии (Семь племен, северы, смоляне, струмянцы) и Македонии (берзиты и драговиты). Часть из них (сагудаты, велегезиты, ваюниты, милинги, езериты, ринхины) смешались с греками. К западу от них расселились также славянские племена тимочан, мораван, браничевцев, дуклян, травунян, наречан, захумлян, паган, гачан, а также сербов и хорватов, позднее основавших сербские, хорватские и словенские политии.

Анты и склавины появляются на Балканах в VI веке в период царствования Юстиниана I (483 – 565), который, по мнению ряда историков, сам мог иметь славянское происхождение[1]. Впервые они приходят в эти области вместе с племенами кутригуров[2], которые и стали основным населением Великой Булгарии в эпоху хана Курбата, отца Аспаруха. Иными словами, союз славян и того народа, который позднее стал элитой древней Болгарии (протоболгарами), имеет долгую историю. Вместе с кутригурами склавины прошли насквозь Фракию вплоть до Константинополя и, миновав Фермопилы, вторглись в глубь Греции. Авары пришли в соседние со склавинами территории позднее и подчинили их себе. Однако склавины время от времени поднимали против авар восстания, и иногда им удавалось наносить аварам поражения, на время отвоевывая независимость.

В середине VI века между склавинами и антами началось ожесточенное противостояние, в котором склавины одержали верх. Вероятно, это было частью византийской стратегии, часто прибегавшей к стимулированию раздоров в стане своих противников, осуществляющих набеги на Империю из страны варваров. В самом начале

[1] Другие версии возводят его род к фракийцам, иллирийцам, а также к армянам. См.: *Moorhead J.* Justinian. L.: Longman, 1994.

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

VII века антов разбили усилившиеся авары, после чего их упоминание в хрониках прекращается. Видимо, они были частично уничтожены, а частично слились со склавинами.

Одним из первых упомянутых по имени правителей склавинов был Добрета (? — ок. 579). Он активно сопротивлялся давлению авар под началом аварского кагана Баяна I (? — 602), при котором Аварский каганат и стал важнейшим региональным гегемоном в Восточной Европе — от Эльбы до Альп и от Причерноморья до Адриатики. Хроники упоминают также других вождей склавинов — Пирагаста[1] (? — 597), Ардагаста, Мусокия, предводителя племени драговитов Хацона (? — 616), которые вступили в союз с аварами и участвовали вместе с ними в походах против Византии.

При завоевании склавинами Паннонии и территорий Среднего Подунавья авары выступали союзниками склавинов. При этом склавины постепенно заселили почти всю Фракию, заняв земли к югу от Дуная — вплоть до Далмации. К северу население преимущественно состояло из влахов — латинизированных фракийцев.

Все территории, населенные балканскими славянами, называлась византийцами Склавинией[2].

В 626 году был заключен союз между склавинами, аварами и иранцами Сассанидской Империи, направленный против греков, в ходе чего Константинополь был осажден. Склавины предоставили в этом походе иранцам свои лодки для пересечения Босфора. Но взять на сей раз Константинополь им не удалось.

Император Констант II (630 — 668) завоевал Склавинию в 657 — 658 годах. В результате он переселил часть побежденных племен в Малую Азию. Позднее другие племена склавинов во главе с их предводителем Небулом туда же переселил Император Юстиниан II (669 — 711). В решающей схватке с арабами за территорию Армении Небул изменил Византии и перешел на сторону арабов, за что его и его людей омейядский князь и военачальник Мухаммад ибн Марван (? — 720) поселил в Сирии.

Предводитель племени ринхинов Пребонд (? — 675), восстав, осадил Фессалоники, а позднее, в 676 — 678 годах, осаду повторил союз племен ринхинов, струменцев и сагудатов.

В целом склавины и составили основу южных славян, причем большая часть пришла с востока вместе с кутригурами (склавины и анты). Вместе с сербами и хорватами с севера пришла другая волна,

---

[1] Свод древнейших письменных известий о славянах. М.: Восточная литература, 1995.

[2] *Jenkins R. J.H.* Byzantium: The Imperial Centuries, AD610 — 1071. Toronto: University of Toronto Press, 1987.

отделившись от славянской ветви, которая постепенно оформилась в общность западных славян. Некоторые племена склавинов, проникших в глубь Греции и расселившихся в западных областях Пелопоннеса или в Малой Азии, постепенно смешались с греческим населением. Но во Фракии — на территориях от Черного моря до Адриатики — славяне представляли подавляющее большинство населения, что создало южнославянский горизонт, непрерывное культурное пространство с однозначной доминацией славянской культурной идентичности, традиции и языка.

Болгария представляет собой восточную часть Балканской Славянии (Склавении), Сербия и Хорватия — западную, а южные племена постепенно ассимилировались, растворившись в греческом населении Южных Балкан и Пелопоннеса.

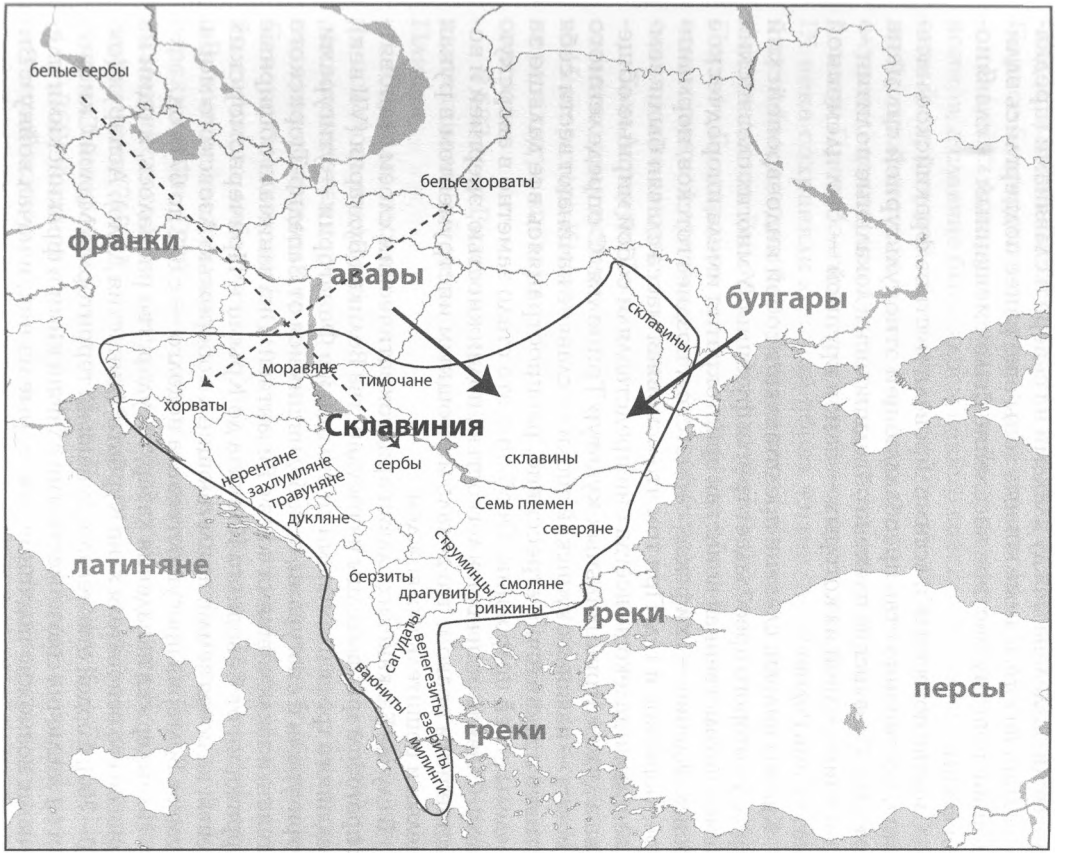
Первое Болгарское царство

Одно из ранних славянских государств сложилось на территории Фракии, где в V веке до Р.Х. существовала фракийская полития — Одрисское царство, созданное фракийским народом одризов и распространившее свое влияние на обширные прибрежные зоны на севере Эгейского и Мраморного морей вплоть до Черного моря. Позднее эта территория оказалась под властью Македонии, затем Рима, а с конца IV века после раздела Римской империи в 395 году вошла в состав Византии.

С VI века эта область (соответствующая римским провинциям Мезия и Фракия) активно заселяется южными славянами, которые демонстрируют энергичность, напористость и воинственность, отдаленно напоминающие древний фракийский тип обитателей этих земель. Первой волной славян, вторгшихся в эти земли, были анты (518 – 527 годы).

Славянский мир, как мы видели, после прихода гуннов и особенно авар был вовлечен в активное движение, начав экспансию в южном и западном направлении, то есть туда, куда их влекла волна туранских кочевников, вторгшихся из Великой Степи. Если западные славяне занимали территории Польши, Чехии, Паннонии и Германии, восточные оставались в основном на территории славянской прародины или двигались к востоку и северо-востоку, тесня балтов и финно-угров, то поток, хлынувший на юг и юго-запад, стал основой южных славян, прежде всего болгар, сербо-хорватов и словенцев, представляющих собой три этнических полюса южного славянства, занявшего огромные территории Балкан — колыбели цивилизации Старой Европы.

Восточная часть южных славян, участвовавшая в походов авар, быстро населила территории Северной Фракии, став в определенном



Склавиния и славянские племена в VI—VII веках

смысле геополитическими наследниками фракийцев. Другая часть фракийского наследия перешла к валахам и молдаванам — прямым потомкам фракийских племен даков и гетов. Так, вся Фракия была этнически разделена между влахами на севере и славянами (предками болгар) на юге. Самые южные зоны еще ранее подверглись эллинизации, поэтому местное население было смешанным — славяно-греческим.

Славяне потеснили и ассимилировали местное фракийское население, постепенно став преобладающей этнокультурной силой на Балканах. Славянские племена объединялись в локальные политии — «славинии», одной из которых — самой крупной — был племенной союз «Семь Родов»[1].

Как мы видели, славяне представляют собой индоевропейский народ, у которого преобладает третья функция. У многих славянских племен потомственная воинская аристократия имела инородческое происхождение — скифское, сарматское, позднее готское, норманнское, тюркское и т. д. При том что основная масса славян были землепашцами, далеко не всегда они представляли собой мирные общества в духе матриархальных культур Триполья. С определенного момента — начиная с гуннской эпохи — славяне начинают вести себя активно и достаточно агрессивно, распространяясь все дальше за пределы своей прародины. Особенно это стало заметно в аварскую эпоху. Славяне отличались легкостью, подвижностью, энергией и воинственным нравом, что делало их мощным инструментом в руках умелых и решительных вождей.

В случае Балканских славян аристократическим слоем становятся протоболгары, выходцы из государства Великая Булгария (VII век), созданного тремя племенами со столицей в Фанагории — утигурами, кутригурами и оногурами, освободившимися от Западно-Тюркского каганата и заключившими союз с Византией. Она занимала обширные территории от Северного Кавказа до Крыма и Причерноморских степей, включая земли, прилегающие к побережью Азовского моря. Великая Болгария просуществовала недолго — с 632 по 671 год.

Не выдержав нападения хазар, государство распалось, и один из сыновей его основателя хана Курбата[2] (династия Дуло), Аспарух (ок. 640 – 700), с ордой откочевал к Дунаю, на территорию Малой Скифии. Там он заключил союз с местными славянскими и фракийскими племенами, возможно подчинив некоторые из них, и начал войну с Византией. Под властью протоболгар оказались славяне «Семи Родов»

[1] *Нидерле Л.* Славянские древности. М.: Изд-во иностранной литературы, 1956.

[2] *Андреев Й., Пантев А.* Българските ханове и царе. От хан Кубрат до цар Борис III. Исторически справочник. Велико Търново: Абагар, 2004.

и северы, составившие основу новой политии. Северы сохраняли автономию вплоть до VIII века, имея своих «славянских архонтов». После решительной победы над императором Константином IV (652—685) и завоевания Добруджи в 679 году Аспарух основал в 689 году Первое Болгарское царство. Оно существовало до 1018 года.

В армии Аспаруха сами протоболгары составляли основу конных воинов, а славяне были ядром пешего войска. Это является традиционной структурой для государств Турана: кочевники образуют дружину профессиональных военных, знать, а земледельцы (в данном случае славяне) выступают как основа ополчения, составляющего пехоту. Протоболгары сформировали аристократический слой и до IX века сохраняли кочевой образ жизни, но постепенно слились с преобладающим славянским населением и перешли к оседлости и земледелию. Вплоть до периода правления хана Омуртага (? — 831) Первое Болгарское царство сочетало обособленное ядро кочевой воинственной аристократии (протоболгар) и племенные и общинные славянские союзы — славинии.

Сын Аспаруха Тервель (? — 721), так же как и его дед Кубрат, был, согласно ряду источников, христианином и получил от византийского Императора Юстиниана II (669—711) второй по значимости в Империи титул «цезаря». В Болгарской церкви он почитается в лице святого.

В 683 году Византия проигрывает войну с Болгарией и начинает выплачивать ей дань. Столицей нового царства становится город Плиска.

Тервелю наследовал хан Кормесий (? — 738), о котором почти не осталось сведений, а ему — хан Севар (? — 753). На хане Севаре заканчивается царский род Дуло, а также эпоха мира с Византией, которая со времени правления Тервеля выплачивала болгарам дань. Севара сменяет хан Кормисош (? — 756) из рода Вокил (либо протоболгарского, либо славянского происхождения). При нем конфликты с Византией возобновляются, продолжая долгую историю греко-болгарских войн. Особенно ожесточенными эти войны были во время византийского Императора Исаврийской династии Константина V Копронима (718—775), который предпринял девять военных походов против болгар. Следующие ханы Болгарии Токту (? — 767) и Паган (? — 768) установили мир с Константинополем, но на сей раз на византийских условиях. Однако противостояние с греками возобновилось при следующем хане Болгарии — Телериге (706—777), но свергнутый с трона своими противниками Телериг, в конце концов, вынужден был сам бежать в Константинополь, где породнился с императорским домом.

В этот период славяне активно расселялись по территории Балкан, двигаясь в направлении юга. Так, постепенно ими была заселена территория Македонии. При хане Кардаме (735—803), сменившем Телерига, болгары начали новое наступление на Византию, одержав ряд побед и навязав грекам выплату дани.

Кардама на болгарском престоле сменяет Крум (ок. 755—814), основавший новую династию. По одной из версий, он мог принадлежать к побочной ветви Дуло. Правление Крума стало поворотным в судьбе Аварского каганата, который болгарам удалось покорить. Восточная часть Аварского каганата отошла к Болгарскому царству, а западную захватили франки. Так был положен конец аварской гегемонии в Восточной Европе, а Болгария стала самым могущественным геополитическим образованием, включив в свои территории земли всей Фракии и даже Валахии и Трансильвании. Крум был одним из самых выдающихся болгарских правителей. Он составил первый правовой кодекс Болгарии, основанный на анализе причин, приведших к краху завоеванный болгарами Аварский каганат.

Крум отчаянно сражался с византийцами. На первом этапе греческому Императору Никифору I (760—811) удалось захватить значительные территории Болгарии и взять столицу. При этом болгарское население — включая женщин и детей — подверглось масштабной резне. Но Крум не сдавался и продолжал оказывать византийцам отчаянное сопротивление. Во время возвращения византийской армии во главе с самим Императором болгары напали на греков и нанесли им тяжелейшее поражение, убив самого Императора. Вдохновленный победой Крум двинул болгарские войска на греков и, взяв Адрианополь, дошел до Константинополя, который осадил. Однако до штурма дело не дошло, так как Крум во время осады внезапно умер.

Хан Крум в отличие от Тервеля не был христианином, но исповедовал, как и большинство правителей Болгарии того периода, древние культы — либо протоболгарского, либо славянского, либо синкретического толка. Византийцы считали его язычником, но подробностей о религии протоболгар не сохранилось. Ряд признаков указывает на то, что у них существовал культ сакрального монарха, что было характерно для туранской культуры в целом.

Титулом сакрального монарха был «хан-сюбиги». Ниже его стоял «каухан» или «кавхан», верховный военачальник армии и фактически соправитель. Далее следовали высшие рода военной аристократии — «боилы» или «боилады» (славянский титул «боляре» или «бояре»). Особую роль среди «боилов» играл «ичиргу-боил», командующий

городским гарнизоном. Дворяне более низких каст назывались «багаины». Хроники говорят также о наличии в Болгарии касты жрецов и даже о их главе — верховном жреце[1].

Дело Крума продолжил его сын и преемник — хан Омуртаг. Его восхождению на трон предшествовал период смуты, когда власть оказалась в руках военачальников Крума. Утвердившись у власти, Омуртаг стремится упорядочить политическую систему Болгарского царства, территория которого была удвоена во время правления его отца Крума. Он заключает мир с византийцами и подавляет восстания славян Подунавья, которые пытались отложиться от Болгарии и перейти под власть франков. При этом он упраздняет самоуправление славиний и делит всю территорию на комитаты по византийскому образцу. Омуртаг начинает массовые гонения на христиан, среди которых был и его старший сын — Боян-Енравота[2] (? — 833). После смерти Омуртага власть переходит к его третьему сыну Маламиру (? — 836), который приказывает казнить старшего брата. Боян-Енравот становится первым в истории Болгарской церкви святым мучеником.

Имя «Маламир» имеет, скорее всего, славянское происхождение, поэтому принято считать его первым славянским или славянизированным правителем Болгарии, продолжившим линию протоболгарского правления.

Хотя правление Маламира было вполне удачным, он проиграл значимую войну сербам, которые остановили экспансию болгар на запад.

Маламиру наследует его племянник Пресиан (? — 852). В период его правления славяне Македонии и Албании поднимают восстание против греков, которое Пресиан поддерживает, приобретая новые земли и получая выход к Адриатическому морю. Благодаря усилению царства Пресиана территории Византии оказались расчлененными на три отрезанные друг от друга зоны, рассеченные болгарами — Северную Албанию, Грецию и область, прилегающую к Константинополю.

Во время правления трех ханов Омуртага, Маламира и Пресиана кауханом оставался Исбул, который, выполняя важнейшие государственные функции, добился успехов в военной стратегии Болгарии и приложил много усилий для благоустройства первой болгарской столицы — Плиски.

---

[1] *Ziemann D.* Vom Wandervolk zur Grossmacht: die Entstehung Bulgariens im frühen Mittelalter (7.-9. Jahrhundert). Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 2007.

[2] Он также именуется «Воином».

Христианизация Болгарии: Борис и Симеон

При следующем правителе Борисе I (? — 907) в 864 году Болгария принимает христианство. Отныне ее правители вместо титула короля-жреца, «ханас-ювигий», начинают именоваться «князьями», а затем «царями», претендуя на императорское достоинство[1]. Эпоха правления царя Бориса I является поворотным моментом болгарского историала. Против христианизации выступает протоболгарская знать, приверженная древним традициям, но Борису I удается сломить ее сопротивление и настоять на принятии христианства. С этого момента и до настоящего времени Болгария остается христианской страной. В это время формируется Болгарская церковь.

Если на первом этапе священники Болгарской церкви были преимущественно греками, то постепенно появляется все больше иереев и епископов из числа самих болгар. Первым болгарским епископом на соборе 893 года был избран Климент Охридский (ок. 840 — 916), прямой ученик святых Кирилла и Мефодия, участвовавший в их миссии в Великой Моравии и основатель Охридской книжной школы.

Ко времени правления царя Бориса рядом с Болгарией устойчиво сложились другие славянские государства — Сербия (Рашка, Босния и еще ряд государств на побережье Адриатического моря), хорватские княжества (Далматинская Хорватия и Посавская Хорватия) и Великая Моравия, куда входили как западные славяне (чехи, словаки и часть поляков), так и южные — словенцы и некоторые политии хорватов. Болгария строила с ними дипломатические отношения на основе собственных интересов, то заключая союзы, то вступая в военное противостояние. Конфликты возникали прежде всего с сербами, которые неоднократно отбивали атаки болгар, пытавшихся подчинить их своей власти. Отношения с Великой Моравией менялись в зависимости от обстоятельств: временами болгары и правители Моравии заключали союзы против франков, но чаще всего болгарские ханы (отныне князья и цари) вставали на сторону франкских королей.

Но главное направление болгарской дипломатии было византийским. В глазах Бориса I альянс с Византией был основной проблемой. Так как Константинополь настаивал на христианизации, предлагая в обмен ряд стратегических выгод, то выбор царя Бориса I был не только религиозным обращением, но и глубоким геополитическим решением. Вместе с тем он предопределил идентичность Болгарии на тысячелетие, включив эту страну в поле православной ойкумены и византизма.

---

[1] *Рансимен С.* История Первого Болгарского царства. СПб.: Евразия, 2009.

Царь Борис I канонизирован Болгарской православной церковью прославлен как «Борис Креститель» (по-болгарски «Борис Покръ-тител»).

На троне Бориса I сменил его третий сын Симеон I Великий[1] (864–27).

При царе Симеоне I Болгарское царство достигает своего апогея простирается на территории современных Болгарии, Румынии, Македонии, Сербии, восточную часть современной Венгрии, а также Южной Албании, часть континентальной Греции, юго-западную часть Украины и почти всю территорию европейской Турции. Столицей этот период становится Велики-Преслав.

Эпоха Симеона I считается «золотым веком» болгарской истории. Болгария не только достигает кульминации своего геополитического величия, но и превращается в важнейший центр православной культуры, оказывающей влияние на огромные территории, расположенные за границами самого государства.

При Симеоне I Болгарская церковь получает не только автокефалию, но и право ее главы именоваться патриархом. Ранее главы только пяти церквей имели этот титул — Римской, Константинопольской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской. Болгарская церковь стала шестой и отныне представляла собой важнейший религиозный полюс в контексте всей Европы. Для контраста следует обратить внимание на то, что Русская православная церковь, ставшая автокефальной в конце XV века, получила право на патриаршество намного позже — в начале XVII века, то есть на семь столетий позднее Болгарской.

Важно, что Симеон I провозглашает самого себя не просто князем, как это сделал его отце Борис I, но «царем», «василевсом», что означает практически эквивалент византийскому титулу «Император». Таким образом, Болгария в момент апогея Первого царства заявляет себя Империей. Официально болгарский царь стал называться «Симеон, волею Христа Бога самодержец всех болгар и ромеев».

Сами византийцы в лице Константинопольского патриарха Николая Мистика (852–925) были вынуждены это признать на торжественном заседании во Влахернском дворце в августе 913 года после того, как войска Симеона I осадили Константинополь и были готовы взять его штурмом. Впервые после Карла Великого Византия признала императорский статус христианского правителя помимо византийского василевса. В 926 году императорский статус болгарского

[1] *Fine Jr., John V.A.* Bulgaria under Simeon, 893–927 // The Early Medieval Balkans: Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991

царя, а также законность болгарского патриарха подтвердили и легаты Папы Римского.

Таким образом, в Европе возникают не только две Империи — Византийская и Франкская, но три — Византийская, Франкская и Болгарская. Фактически болгары за несколько столетий до взятия турками Константинополя и до появления теории Москвы — Третьего Рима в эпоху Симеона I выдвинули идею translatio Imperii, то есть передачи имперской функции от византийских Императоров другому политическому образованию, во главе которого стоял царь, опиравшийся на патриарха (шестой патриархат). В этом случае Великий Преслав играл роль не просто политической столицы, но Третьего Рима, а болгары становились носителями эсхатологической миссии, связанной с катехоном[1].

Однако задачей Симеона (как и на первых этапах Карла Великого) не было основывать новую Империю, отдельную от Византии. Он готовился взойти на византийский престол и объединить оба государства. Для этого он пытался выдать свою дочь за малолетнего Императора Константина VII Багрянородного (905 — 959). Это не удалось осуществить при жизни Симеона, но после его смерти его сын Петр I (? — 970) добился того, что его женой стала внучка византийского Императора, породнившись тем самым с династическим родом.

Церковно-славянский язык: творение славянского Логоса

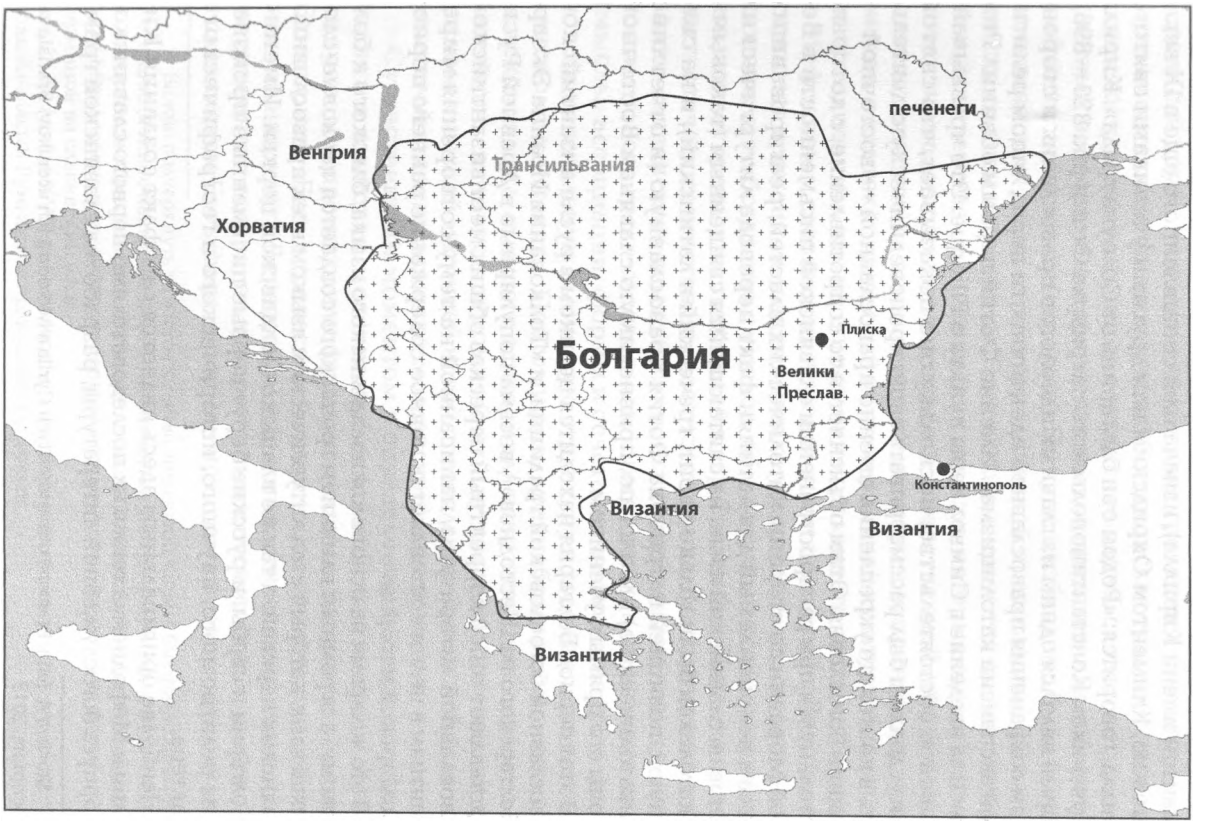
С периода правления царя Бориса I болгарское государство переживает небывалый культурный расцвет, начавшийся с создания письменности святыми Кириллом и Мефодием. Ученики святых — Климент, Наум, Ангеларий и т. д. — переезжают в Болгарию из Великой Моравии, где и была разработана первая славянская система письма. Они основывают Охридскую и Преславскую книжные школы.

Кирилл и Мефодий были родом из греческого города Фессалоники[2] и принадлежали к знатному византийскому роду. Об их происхождении до сих пор ведутся споры: большинство историков считает их греками, но в славянском мире укрепилось мнение в том, что они были славянами — а конкретно болгарами. Так, в одной из поздних

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

[2] В IX веке в областях, прилегающих к Фессалоникам, наряду с греками жили многочисленные славянские племена — драговиты, сагудаты, ваюниты, смоляне, родственные славянам Болгарии (Фракии).



Первое Болгарское царство в эпоху Симеона I

редакций текста «Житие Константина»[1] (Константин было светским вариантом имени Кирилла), изначально составленного еще в IX веке, возможно, Климентом Охридским или другими учениками святого Кирилла, говорится: «Родом съи блъгаринь от Солоуна града». Кирилл был учеником Константинопольского патриарха Фотия (ок. 820 — 896), который являлся одним из главных идеологов православия и сторонником сохранения православной идентичности перед лицом религиозной экспансии католицизма[2]. Именно Фотий первым обвинил Рим в ереси за введение в Символ веры пункта о Filioque. Это чрезвычайно важное обстоятельство, поскольку оно показывает, что святой Кирилл должен был рассматривать свою проповедническую деятельность в контексте укрепления именно православной — восточной — традиции богословия. Этим объясняется то сопротивление, с которым он столкнулся при распространении славянской письменности в Великой Моравии со стороны католических властей, реагировавших и на сам неприемлемый для латинян факт перевода литургических текстов на славянский язык, не считающийся священным (таковыми для католиков были только иврит, греческий и латинский), и на связанную с позицией патриарха Фотия православную (и отчетливо антикатолическую) идеологию, привносимую славянам Восточной Европы его прямым учеником.

В этот период Болгария находится целиком в русле византийской православной богословской традиции, и «Толкования Иоанна Экзарха Болгарского на Шестоднев»[3], весьма популярные в Древней Руси, представляют собой корректный пересказ общих мест византийской православной литературы, написанной на тему сотворения мира. Византизм в целом составляет основное содержание раннего периода болгарской истории.

В это же время на основе южнославянского языка, близкого к болгарскому, с огромным влиянием греческого создается *церковно-славянский язык*, который стал литургическим языком всех православных славянских церквей, а также влашско-молдавской церкви. Именно из Болгарии и сербы, и русские берут первые письменные произведения религиозного, научного, исторического и географического характера.

Наиболее оригинальным здесь является сам факт создания Кириллом и Мефодием, а также их последователями первого славянского корпуса богослужебной литературы, разработка славянской грам-

[1] *Škoviera A.* (ed.). Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov. Bratislava PostScriptum, 2013.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

[3] Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. М.: Институт философии РАН, 1996.

матики и построения на ее основе переводческих канонов. Это был огромный труд, поскольку за каждым греческим термином стояла фундаментальная философская и богословская традиция, и соответственно, каждое найденное славянское слово, словосочетание, созданный неологизм или греческая калька представляли собой огромный интеллектуальный прорыв[4]. По сути, необходимо было передать на славянском языке структуру эллинской православной философии вместе со всем контекстом. Этот аккорд включения славянского языка и, соответственно, славянских этносов, которые оказались в зоне византизма, допускавшего перевод божественной литургии и священных текстов на этнические языки народов, принявших христианство, в контекст греческой и греко-римской культуры был настолько грандиозным, что на осмысление сделанного святыми Кириллом и Мефодием у славянских народов ушли целые века. Вплоть до настоящего времени нельзя наверняка утверждать, что славяне до конца поняли то богатство смыслов, обладателями которых они стали, получив от греческих святителей в дар Священное Писание и корпус святоотеческих текстов на славянском языке. Конструирование церковно-славянского языка было конституированием новой идентичности, нового *греко-славянского Логоса*[5], так как славянские корни, смыслы, ассоциации, формы и сочетания не могли не трансформировать изначальную эллинскую структуру в ходе ее адаптации к славянскому контексту. Поэтому роль древнеболгарского, южнославянского языка, ставшего основой для искусственного церковно-славянского, является огромной в силу того, что именно он стал филологической матрицей новой православно-славянской (и до определенной степени влашско-молдавской) идентичности.

Существенным моментом в определении болгарского Логоса является языковая *славянизация византийского наследия*. В связи с переводом происходили фундаментальные семантические сдвиги. Сам термин «Бог» в греческом и славянском имеет разную семантическую нагрузку[6]. В греческом θεός этимологически восходит к дыму жертвенного костра, на котором приносится жертва всесожжения, в славянском Богъ (baga — термин иранского происхождения) имеет

[4] Важно подчеркнуть то обстоятельство, что святой Кирилл был философом (отсюда его традиционное наименование Константин Философ), получившим в Константинополе глубокое образование в контексте эллинской традиции и науки. Этим во многом была обусловлена и способность перевода труднейших богословских и философских терминов на славянский язык.

[5] До начала XVIII века церковно-славянским языком в литургической практике пользовалась и Румынская православная церковь.

[6] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011.

значение «нагруженность», «наделенность» (бытием), от этого же корня происходит слово «богатство». И так с большинством других значимых терминов. Подобные семантические смещения и та решимость, с которой «славянские учителя» осуществляли перевод фундаментальных теологических понятий, заложили терминологическую основу восточноевропейского православия, предопределив сам строй христианского мышления в славянской традиции. Чрезвычайно многое зависело от подбора важнейших слов Библии — таких как λόγος, переведенный как «слово» (а не как, например, «глаголъ»), πνεῦμα — переведенная как «духъ» (с изменением рода), также таких понятий, как «творить» (ποιεῖν) и «Творец» (при латинском Creator, от creare, что перевели на славянский как «Создатель», «создавать», как эквивалент греческому κτίστης, κτίζω), «рождать» (γεννάω), «бытие» (γένεσις) и т. д. «Славянские учителя» Кирилл и Мефодий *не просто использовали южнославянский язык, они его создали* как лингвистическое пространство для философии и теологии, заложив принципиально важные оси и вектора мышления для всей последующей традиции. И хотя часто славяне, занимавшиеся богословием (прежде всего монахи и священники), знали греческий и латынь, церковно-славянские термины все равно были решающими и наиболее влиятельными, поскольку определяли место и значение понятий в регулярной молитвенной и литургической практике.

Кроме того, в славянском контексте возникали новые соответствия, такие как созвучие слов «крест» и «Христос», а также «крещение», передающее греческое βάπτισμα, то есть дословно «погружение», не имеющее у греков отношения ни к кресту, ни к Христу. То же самое можно сказать о словах «благо», «жизнь», «истина», «добро», «зло», «небо», «грех», «покаяние» и т. д. Славянские слова и выражения несли в себе свои семантические поля, часто существенно отличающиеся от греческих и тем более от специфически православного их употребления, за которым стояла более чем тысячелетняя философская традиция, и в первую очередь эллинский платонизм. Поэтому *на южнославянский, болгарский язык была переведена целая культура*, и каждое соответствие между словами и выражениями могло быть объектом плодотворных интеллектуальных созерцаний[1].

Таким образом, *именно болгары* дают всем славянам ключ к византийской греческой культуре, и их язык лежит в основе новой греко-славянской православной интеллектуальной традиции. Цер-

[1] Огромную работу в этом ключе провел современный русский филолог и лингвист В.В. Колесов. См.: *Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Т. 1 – 4. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета. 2000 – 2009.

ковно-славянский язык стал фундаментальным для трансляции греческой философии славянскому миру. Более того, он сыграл важную роль и на ранних этапах влашско-молдавской церкви, где использовался в качестве литургического. Но и после принятия румынами старорумынского языка в качестве богослужебного долгое время для записи литургических текстов использовалась кириллица.

Церковно-славянский язык был разработан на основе южнославянского, но в значительной мере повлиял и на восточнославянские языки, которые познакомились с письменностью и, шире, с греческой интеллектуальной культурой, философией, историей и наукой через церковные тексты. Так, вся позднейшая славянская грамматика была скопирована с церковно-славянского, тогда как в основе языка Кирилла и Мефодия лежали греческие образцы, что обеспечило преемственность славянского мира (прежде всего православного — южных и восточных славян) в отношении византийского наследия в целом. Тем самым именно Кирилл и Мефодий, справедливо называемые в церковной традиции «славянскими учителями», заложили основу самобытной *славянской философии*, неразрывно связанной с христианской теологией, а также греческой метафизикой, лежащей в ее основе.

Конец Первого Болгарского царства

Несмотря на то что Петр I, сын Симеона, получил в наследство огромное могущественное государство, признанное Империей, эпоха Первого Болгарского царства начинала клониться к закату. Так как византийцы видели в Болгарской Империи своего главного противника, они начали проводить политику раздоров между ближайшими соседями болгар. Так, они способствовали вторжению в Болгарию восточных славян Киевской Руси под руководством князя Святослава (942 — 972), который нанес болгарам поражение и сделал своей ставкой город Малый Преслав (Переяславец) в устье Дуная, раньше принадлежавший болгарам. Подстрекаемые византийцами против болгар поднялись сербы, а венгры в своем походе на Константинополь свободно пересекли территорию Болгарии, заставив Петра I, бывшего союзником византийцев, принять это как данность. Таким образом, Империя Бориса I и Симеона стала рушиться, и во время правления Петра I потеряла около половины прежних территорий.

Петр I перед смертью удалился в монастырь и передал власть своему сыну Борису II (931 — 977). Хотя Борису II удалось отразить атаки руссов, Болгария была предельно ослаблена. Под предлогом

совместной борьбы с восточными славянами византийский Император Иоанн Цимисхий (ок. 925 — 976) вторгся в Болгарию и занял практически все ее территории, уничтожив столицу Велики-Преслав. Когда власть византийцев достаточно укрепилась, он низложил Бориса II и провозгласил власть Византии надо всеми болгарскими землями, а самого царя перевез в Константинополь, где лишил императорского достоинства.

Однако болгары не хотели признавать поражения, и борьбу с византийцами возглавили сыновья регионального властителя (комита) области Средец (современная София) Николы — Давид, Моисей, Аарон и Самуил, называемые «комитопулы», дословно, «сыновья комита». Они не предъявляли требований восстановить Империю, но подняли восстание за независимость Болгарии от руссов и византийцев. После первых удачных столкновений с византийцами им удалось восстановить власть над частью территорий, которыми они управляли совместно — в качестве региональных правителей. Между братьями, однако, возникли противоречия, и после того, как остался только Самуил (958 — 1014), он провозгласил себя «царем Болгарии», став последним правителем Первого Болгарского царства. Новой столицей стал город Охрид в Македонии.

Византийцы не оставляли своих попыток полностью покорить Болгарию. Крайним радикализмом в этом вопросе отличался преемник Иоанна Цимисхия Император Василий II (958 — 1025), прозванный «Болгаробойцей» за то, что с особым ожесточением боролся против болгар, беспощадно подавляя любую попытку к сопротивлению.

В частности, после взятия крепости у деревни Ключ византийцы ослепили всех взятых в плен болгарских воинов, что внушило ужас Самуилу и болгарской знати. Болгарская история утверждает, что от потрясения Самуил умер. На этом окончательно завершилась история Первого Болгарского царства, и византийцы снова захватили всю территорию Болгарии, установив над ней прямой контроль.

Показательно, что после расцвета православия при царях Борисе I и Симеоне в Болгарии наступил особый период, когда широкое распространение получило движение богомилов. В этом можно усмотреть не просто реакцию на роскошь в убранстве церквей и других культовых зданий, но и проявление более глубокой идентичности, уходящей корнями в дохристианские культы. Если с точки зрения христианского учения богомильство было ересью гностического типа с ярко выраженными манихейскими (дуалистическими) элементами, то с точки зрения болгарской идентичности это было проявлением глубинных сторон болгарского Dasein'а, давших о себе знать в новом историческом, религиозном и культурном контексте.

Мы рассмотрим структуру богомильского мировоззрения болгар несколько позже, но здесь следует обратить внимание на то, что это течение находилось *в прямой оппозиции* православно-имперской идеологии, которая утвердилась при Борисе I, Симеоне и Петре I. И по мере того как Болгарская Империя рушилась под ударами руссов, венгров, сербов и особенно византийцев, *параллельная версия болгарской идентичности*, напротив, проявлялась все более отчетливо.

Второе Болгарское царство

В 1018 году Византии удается завоевать Болгарию почти на два века. Византийцы упразднили не только государственность, но и автокефалию, заменив Болгарскую церковь византийской и вернув греческий язык в качестве богослужебного. Фактически болгарская идентичность в этот период была жестко подавлена, и в народной традиции преобладали мотивы ностальгии по утраченному величию, постепенно готовившие болгар к историческому реваншу. Параллельно активно развивались сектантские течения и прежде всего богомилы, которые в условиях общеболгарского отторжения византийской власти стали одним из каналов выражения болгарского духа и оригинального Dasein'a.

Восстания против византийцев, которые время от времени болгары поднимали с самого начала византийского владычества, не давали успеха вплоть до восстания, поднятого двумя выходцами из аристократического рода болгарских боляр — Федора (? — 1197) и Асеня (? — 1196). Восстание началось с города Тырнова в 1186 году, и старший брат Федор объявил себя царем под именем Петра IV. Позднее он передал власть младшему брату Асеню, ставшему царем под именем Ивана I. Византийцы попытались взять штурмом столицу восставших, но потерпели поражение и были вынуждены смириться с тем, что болгары вновь обрели самостоятельность. Это стало началом Второго Болгарского царства под началом династии Асеней.

Отныне церковь подчинялась также прежде всего болгарскому царю, назначавшему архиепископа. Новой столицей, где находился и престол правящего архиерея, стал город Велико-Тырново.

Иван Асень и Петр были убиты третьим братом, взошедшим на болгарский трон под именем Ивана II Калояна (ок. 1168 – 1207). Калоян был выдающимся правителем. Он умело играл на противоречиях между Византией и Римом и принял от Римского Папы унию, чтобы обезопасить себя от нападения венгров. Тем самым он сохранил западные территории. В 1204 году Константинополь пал от рук крестоносцев, которые основали Латинскую Империю. В скором време-

ни они предъявили права на Болгарию как бывшие византийские владения. Калояну удалось разбить войска латинян и еще больше увеличить территории Болгарского царства. Кроме того, он сумел установить свою власть на всей территории к югу от Дуная, от устья и вплоть до Белграда и Сремской Митровицы на западе. Валахия, лежащая к северу от Дуная, признала себя вассалом Болгарии. Во время его правления земли Болгарии возросли вдвое по сравнению с теми завоеваниями, которые осуществили его братья.

Убитого в 1207 году Калояна на троне сменил его племянник Борил (? — 1218), при котором опять возникла угроза потери вновь приобретенных земель и распада государства. Против него выступил ряд аристократических родов, главы которых бежали к половцам, сербам и на Русь. Правители Латинской Империи заметили ослабление Болгарии и нанесли войскам Борила в 1208 году серьезное поражение. Повторно латиняне разбили болгар в 1211 году. Позднее, однако, Борил заключил с ними союз, и вместе они совершили поход на сербов, закончившийся неудачей.

При Бориле Болгарская церковь провела первый собор, посвященный целиком борьбе с богомилами. Это свидетельствует о том, что за два столетия это еретическое движение не только не ослабло или сошло на нет, но, напротив, существенно расширило свое влияние на болгар. Проклятие ереси богомилов и теологическое обоснование «ложности ее учения» принадлежало самому Борилу. Эти тексты дошли до нашего времени в форме «Борилова синодика»[1].

В 1218 году в Болгарию вернулся бежавший на Русь оппонент Борила сын болгарского царя Ивана Асеня I Иван Асень II (? — 1241). С опорой на русскую дружину он создал центр сопротивления Борилу и, собрав вокруг себя его противников, нанес ему сокрушительное поражение, после чего ослепил и стал править Болгарией самостоятельно.

В период его правления Второе Болгарское царство достигло своего апогея. В этот период Болгария снова вступает в эпоху могущества, превратившись в самую важную силу в регионе и распространив свою власть практически на всю территорию Балкан.

Иван Асень II проявил себя не только как отважный воин, способный наносить молниеносные удары, но и как мудрый правитель, привлекающий на свою сторону бывших противников, отказываясь от мести и карательных мер. Таким образом, он довольно легко установил контроль над Эпиром и западными областями Балкан, подчинив Албанию и значительную часть современной Греции.

[1] *Божилов И., Тотоманова А., Билярски И.* Борилов синодик. София: ПАМ Пъблишинг Къмпани, 2012.

Иван Асень II смог нанести поражение и вторгшимся в Европу армиям монголов Батыя: в 1241 году незадолго до своей смерти он разбил монгольское войско, пытавшееся прорваться в Великую Степь через земли Болгарии.

Однако после смерти Ивана Асеня II Болгария снова вступает в период упадка. Новое вторжение монголов оказывается для них удачным, и болгары начинают выплачивать им дань, признав себя вассалами Золотой Орды.

Набеги монголов повторяются вплоть до конца XIII века. В это же время Болгария начинает терять территории на западе (их подчиняют сербы), на востоке и юге (под натиском Никейской Империи, а позднее Византии, снова оказавшейся в руках греков). В 1278 году предводителю крестьянского восстания пастуху свинопасу Ивайлу (? — 1280) удалось победить войска болгарского царя и убить его самого. После этого Ивайло провозгласил себя болгарским царем. Несмотря на незнатное происхождение, он оказался довольно успешным правителем и смог нанести поражение войскам монголов и греков. Позднее он все же был вынужден бежать в Золотую Орду, где его вначале приняли с почестями, а затем казнили.

После периода династических распрей у власти утверждается царь Феодор Святослав Тертер (? — 1322). При нем Болгария снова на время восстанавливает свое могущество. Ослабление Золотой Орды и умелая матримониальная политика с ее правителями делает Болгарию независимой от монголов. После ряда серьезных столкновений с византийцами Святослав заключает с ними союз и снова с опорой на династический брак (Святослав женится на принцессе Феодоре, дочери византийского Императора Михаила IX Палеолога), чем обеспечивает мир на самом важном направлении.

Последователям Святослава надолго сохранить могущество и мир, достигнутые в его эпоху, не удается. Так, при царе Иване Александре (? — 1371) многие болгарские земли оказываются под властью сербского царя Душана Сильного (1308 — 1355), которому на короткий срок удается построить могущественную Сербскую Империю, куда вошла Македония.

С этого периода начинается упорное наступление турок, которые становятся новой региональной гегемонией. Первое крупное сражение славян с турками — битва при Черномене — состоялось в 1371 году во время правления сына Ивана Александра Ивана Шишмана (ок. 1357 — 1395), который правил областью Тырново и Восточной Фракией, тогда как его брат Иван Срацимир (1324 — 1396) стал властителем независимого Видинского царства, включающего западные территории Болгарии. В 1373 году и Иван Шишман был вынужден признать

себя вассалом турок, к которым перешли многие южные территории. В 1393 году в ходе турецкой осады пало Велико-Тырново. В 1395 году турки казнили Ивана Шишмана, поставив точку в истории Второго Болгарского царства. Последним болгарским царем был Константин II Асень (1369 — 1422), сын Срацимира, который правил Западной Болгарией — царством Видин, но уже в качестве вассала турок.

С этого момента территории Болгарии стали частью Османской Империи.

Болгарский исихазм

В культурном смысле Второе Болгарское царство уступало духовному расцвету эпохи Бориса и Симеона, но в последние периоды, незадолго до его конца, ситуация несколько изменилась. Когда Болгария оказалась полностью под властью византийцев, органичное становление болгарской философской и богословской мысли было прервано. Патриархия была упразднена и заменена Охридской архиепископией. После того как Федор и Асень основали Второе Болгарское царство, царь Калоян по геополитическим причинам временно перешел в унию с Римом, которая длилась с 1204 по 1235 год. Когда политическое значение унии было исчерпано из-за сопротивления войскам Латинской Империи Папа анафематствовал Калояна. Позднее, при Иване Асене II, в Лампсаке был созван Собор, который восстановил болгарскую патриархию. Отныне ее центром стала столица Велико-Тырново, а первым патриархом после восстановления этого титула был избран Иоаким I (? — 1246). Показательно, что Иоаким провел свою юность на Афоне. Так восстановление патриаршества болгар оказывается в прямой связи с традициями созерцательного афонского монашества. В этот же период, в эпоху правления Ивана Асеня II, который всячески поддерживал Иоакима I, бывшего, по некоторым сведениям, его духовником, на Афоне был основан первый болгарский монастырь Зограф. Сам Иван Асень II посещал его, пожертвовав значительный вклад на строительство.

Афонское влияние во многом сказалось и на распространении в Болгарии исихазма, который получил особое развитие на Афоне при афонском мистике святом Григории Синаите (ок. 1268 — 1346), возродившем древние монашеские практики созерцания и умной Исусовой молитвы. Учеником Григория Синаита был крупнейший теоретик и практик исихазма, придавший этому учению законченную метафизическую форму, святой Григорий Палама (1296 — 1359). Другим учеником Григория Синаита был болгарский монах святой Феодосий Тырновский (ок. 1300 — 1363), основатель Килифаревского

монастыря. Этот монастырь стал центром духовного просвещения в поздний период Второго Болгарского царства, где не только процветала духовная культура исихазма, но переводились на болгарский язык тексты византийских и эллинских мыслителей. В частности, монахи изучали Гомера, Платона и Аристотеля, развивая традиции южнославянской философской мысли. Учеником Феодосия Тырновского был последний патриарх средневековой Болгарии Евфимий Тырновский (ок. 1325 — ок. 1403), также признанный святым.

Вся вторая половина XIV века в Болгарии прошла под знаком исихазма и духовного возрождения, свет которого был принесен со Святой горы еще Иоакимом I. Кроме Феодосия Тырновского крупными деятелями болгарского исихазма были монахи — ученик Григория Синаита Ромил Бдинский (? — 1375), а также его последователь, написавший житие Ромила Бдинского, равно как и житие Феодосия Тырновского, известный церковный деятель Григорий Цамблак[1] (ок. 1364 — ок. 1420).

Следует обратить внимание на то, что противники исихазма (в частности, оппоненты святого Григория Паламы Варлаам Калабрийский (ок. 1290 – 1348), Григорий Акиндин (ок. 1300 – 1348) и т. д.) пытались интерпретировать исихастское учение как ересь, причем подчас возводили ее к болгарским богомилам, которых называли по имени другой секты — «мессалианами».

Так, важной чертой богомильства, а позднее катаров и других дуалистических ересей, было стремление минимизировать внешние формы благочестия — молитвы, богослужения, а также церковное убранство и т. д. Среди всех молитв богомилы оставляли только Молитву Исусову. И нечто подобное мы видим у афонских исихастов: концентрация на Исусовой молитве, стремление к уединению и Молчальничеству (священнобезмолвие как этимологический смысл исихии, ἡσυχία), предпочтение монашеской суровой простоты и т. д. Вероятно, у богомилов существовали и аналогичные исихастским формы молитвенной практики, сосредоточенной на сердце.

Конечно, задачей Варлаама было дискредитировать само течение исихазма, причислив его к уже известной и очевидной ереси, но быть может, этим вся ситуация не исчерпывалась. То обстоятельство, что исихазм получил широкое распространение именно на Балканах, в Болгарии и Сербии, где было распространено богомильство, составляющее важнейшую черту идентичности, имеет важное символическое значение.

---

[1] *Данчев Г.* Страници из историята на Търновската книжовна школа. София: Наука и изкуство, 1983.

Во время турецкого владычества Тырновская патриархия была упразднена, и церковная власть перешла к Константинопольскому патриархату, а болгарские приходы стали подчиняться Охридской архиепископии. Позднее, в XVI веке, часть церковных территорий на западе была подчинена сербскому Печскому патриархату.

Румелия: под турецким господством

С конца XIV века территория Болгарии стала составной частью Османской Империи. Болгары, будучи православными, вошли в состав христианского миллета. На них распространялись все правила, касающиеся правового статуса христиан в Османской Империи — более высокие налоги, некоторые ограничения в богослужебной практике, запрет на ношение оружия и т. д. При этом большинство болгар сохранило верность православной идентичности, а в ислам, несмотря на значительные привилегии, обращалось лишь незначительное меньшинство (особенно массовым стал переход в ислам родопских крестьян в начале XVII века). Так, *славянский язык, культура, традиции и христианство стали в османский период ядром болгарской идентичности.*

Позднее, с конца XVI века, Болгария была преобразована в бейлербейство Румелия (от слова «Рим»), особую административную единицу в составе Османской Империи. Главным центром Румелии стала София (бывший Средец, а еще ранее римский город Сердика, получивший название от фракийского племени сердов). Название «София» утвердилось с начала турецкого владычества по знаменитому храму Святой Софии.

Крестьяне в Румелии были прикреплены к землям, которыми чаще всего управляли турки, составлявшие воинское сословие — сипахи. Отдельной гвардией, из которой состояла высшая военная верхушка Османской Империи, были члены военного суфийского ордена янычаров, возводящего свое происхождение к суфийскому тарикату Хаджи Бекташа (? — 1271) и близкого к течению алевитов. Если сипахи были турками, то янычары, напротив, набирались из сыновей христианских подданных Османской Империи — греков, славян и албанцев. Поэтому среди янычар значительную часть составляли болгары, воспитанные в духе суфийской и алевитской традиции.

Османские власти поощряли переселение турок-мусульман на территории Румелии, особенно в стратегически важные — прежде всего прибрежные — районы, опасаясь стремления болгар к восстановлению независимости. И действительно, время от времени болгары поднимали восстания против турок, которые те жестоко подавля-

ли. Восставшие подчас объединялись в пешие военные отряды, участники которых назывались «гайдуками». В некоторых случаях они были довольно многочисленными и подчас им удавалось отвоевать на время у турок целые города (так, в 1595 году они захватили Софию, столицу Румелии). В конце XVI века, пользуясь ослаблением Османской Империи, болгары подняли Первое Тырновское восстание. В 1598 году его предводитель провозгласил себя потомком династии Шишмановичей, последнего правящего рода Второго Болгарского царства. Восстание было подавлено, но через сто лет — в 1686 году — болгары восстали снова. На сей раз в ходе Второго Тырновского восстания о претензиях на болгарский престол заявил принц Ростислав, потомок Видинского царя Срацимира[1]. Восставшие взяли Тырново и двинулись к Софии, где были разбиты турками. Позднее Ростислав бежал в Москву к русским царям, которые его поддерживали, и стал основателем одного из дворянских родов.

Уже в XV—XVI веках болгары начинают связывать надежду на восстановление независимости с русским царем, что ложится в основу легенды о «дядо Иване», собирательном образе русского, который придет освободить братский славянский православный народ от османской власти.

Болгарское Возрождение Паисия Хиландарского

В период турецкого господства в отношении христиан действовали серьезные ограничения. Однако в крупных болгарских монастырях — Рильском, Бачковском, а также в афонском Зографе — продолжалась традиция болгарской религиозной культуры, словесности и философии. Именно эти монастыри и стали центрами сохранения болгарской идентичности. Народный болгарский язык лег в основу особого жанра нравоучительных произведений — «дамаскинов», которые стали широко распространены в XVII веке. Но в целом органичное развитие болгарской традиции было на несколько столетий прервано османами.

Показательно, что источником движения Болгарии к достижению независимости и центром Болгарского Возрождения также стал Афон, где подвизался болгарский монах Паисий Хиландарский[2] (ок. 1722—

[1] *Сырку П.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб.: Типография Академии наук, 1898. Некоторыми современными историками достоверность Ростислава и его связь с родом Срацимира ставятся под сомнение.

[2] Паисий Хилендарски и неговата епоха. София: Българска академия на науките, София, 1962.

Великая Болгария
Курбат (христ.)
Фракия фракийцы
южные славяне
Надкарпатье праславяне
Аспарух
Тервель (христ)
Кормесий
Севар
Кормисош
Токту
Паган
Телериг
Кардам
Крум
Омуртаг
Маламир
Пресиан
Болян-Биравота (христ.)
Дуло
ханы
прото-болгары
славяне
Основание Первого Болгарского царства
Первое Болгарское царство
столица Плиска
принятие христианства
автокефалия Болгарской церкви
утверждение болгарского патриаршества
Борис I
Симеон I Великий
Петр I
Борис II
комитополулы
Самуил
цари
христиане
Кирилл и Мефодий создание славянской письменности
Македония
столица Велики-Преслав
богомилы
захват Болгарии Византией
упразднение Болгарского патриархата
византийское владычество
Федор
Иван Асень I
Калоян
Борил
Иван Асень II
Асени
цари
восстановление болгарского патриаршества
Второе Болгарское царство
столица Велико-Тырново
Македония
Святослав Тертер
Иван Александр
Иван Шишман
захват Македонии Сербией
Феодосий Тырновский
Видинское царство
исихазм
Иван Срацимир
Константин II Асень
захват Болгарии и Македонии Османской Империей
Румелия
османское владычество
упразднение Болгарского патриархата
центр Средец (София)
Первое Тырновское восстание
Шишман III (?)
Второе Тырновское восстание
Ростислав

1773), написавший фундаментальный проект восстановления болгарской идентичности «Славяно-болгарская история»[1]. Идеи Паисия Хилендарского были основаны на хорватских идеологах раннего панславизма — Винко Прибоевича (? — 1532), Мавро Орбини (1563–1614), живших в Италии, и Юрия Крижанича (ок. 1618–1683). Хорваты-славянофилы считали славян великим народом, отстаивали славянское единство и доказывали славянское происхождение многих великих исторических деятелей. В их работах была подготовлена база для славяноцентричной версии истории. Однако Паисий Хилендарский отличался от них двумя принципиальными моментами: он был православным (тогда как хорватские панслависты были католиками) и ставил в центре внимания именно болгарский народ.

«Славяно-болгарская история» представляла собой структурированный историал, где болгарский народ мыслится как *субъект священной истории*, а испытания, которые он вынужден претерпевать, обращены к будущему расцвету и возрождению.

Паисий Хилендарский считает, что османский период является двойным наказанием: политически османы лишили болгар независимости и своей династии, своего государства, но в то же время Фанарские патриархи (греки) воспользовались этим положением вещей, чтобы снова упразднить Тырновскую патриархию и установить над болгарами греческий церковный контроль.

После того, как турки захватили и поработили Болгарию, царьградские патриархи с турецкой помощью и силой снова завладели Тырновской патриархией, поставив ее под свою власть, по злому умыслу, который имели к болгарам, так как изначально еще от начала они стремились ставить епископами не болгар, а греков. Это делалось, чтобы никто не посещал болгарские училища, и не учился по-болгарски, а только по-гречески. Поэтому болгары оставались невежественными и не искушенными в писании, вместо этого

После, когато турците завзели и поробили България, тогава цариградските патриарси с турска помощ и насилие отново завладели търновската патриаршия под своя власт и за пакост и поради злобата, която ималикъм българите, още от началото не назначават на българите епископиот българския род, но все от гръцки род. И не се грижат никак за българските училища и учение, но обръщат всичко на гръцки език. Затова българите са останали прости и неучени на изкусно писание, а много от тях са се обърнали към гръцката

[1] Царственник или история болгарская. У Будиму: Писмены Кр. Свеучилишта пештанског, 1844.

усвоив греческую письменность, а свое учение и свой язык забыли. Вся вина за это на греческой духовной власти. И прямое насилие болгары терпели все это время от греческих владык, но они принимали его благоговейно и почитают архиереев, платя им двойную цену против должного. За это незлобие и простоту они приимут от Бога свою награду. И те архиереи, которые причиняют болгарам большую обиду и творят насилия с опорой на турецкую силу, а не архиерейский закон, также примут свою награду от Бога, как сказано: воздай всякому по делам его.

култура и учение и слабо се грижат за своето учение и език. Тая вина на българите произхожда от гръцката духовна власт. И голямо насилие търпят несправедливо в тях времена от гръцките владици, но българите ги приемат благоговейно и ги почитат като архиереи, плащат им двойно дължимото. Затова ще приемат от Бога своята награда за простотата и незлобието си. Така и ония архиереи, които с турска сила, а не с архиерейски закон причиняват на българите голяма обида и насилие, и те по своите дела и безсъвестност ще приемат своята награда от Бога, както е казано: въздай всекиму според неговите дела[1].

Связь греков с османами не случайна: сторонник возрождения болгарской идентичности Паисий Хиландарский стремится к *двоякому* освобождению болгар — *политическому и церковному*, то есть возвращается к идеалу болгарского катехона, уже ясно проявленному в Первом Болгарском царстве и явно вдохновляющему лучшие периоды Второго Болгарского царства (в частности, восстановление патриаршества в Велико-Тырново). Для Паисия Хиландарского миссия болгар представляется именно *имперской*, и в этом он подчеркивает отличие от сербов, которые также претендовали на византийское наследие от лица всех южных славян. Но в то же время о русских, еще одних претендентах на византийскую миссию, он говорит с осторожностью, ожидая от них действенной помощи. Показательно, что влахов (румын) он видит скорее союзниками и соратниками болгар в деле их духовного и политического возрождения, а хорватов, в частности, ранних славянофилов, он как католиков в качестве конкурентов болгарам не рассматривает. Поэтому Болгарское Возрождение претендует на восстановление болгарами своего патриаршества и своей Империи, которая мыслится общебалканской, объединяющей под своим началом всех южных болгар, а также румын.

[1] Цит. по: *Рангелов Б.* Политическият национализъм на българското национално освободително движение през Възраждането. София: Буквица, 2006. С. 12.

Миссию Паисия Хиландарского продолжил его ученик и последователь епископ Софроний Врачанский (1739 — 1813), способствовавший делу Болгарского Возрождения. Он и круг близких к нему религиозных и политических деятелей обосновались в Бухаресте и оттуда активно содействовали становлению новой болгарской культуры и письменности. Параллельно они развили бурную деятельность в санкт-петербургских кругах, близких в царскому двору, стремясь обратить внимание русских на Балканы и способствовать освобождению болгар от турок. Софроний Врачанский создал первую болгарскую националистическую организацию, которая ставила своей целью воплотить в жизнь идеи Паисия Хиландарского и восстановить политическую и духовную самобытность Болгарии[1]. Целью было воссоздание Великой Болгарии, включающей Румынию, Молдову и Македонию, под протекторатом Российской Империи. При этом у Софрония Врачанского, как и основного ядра раннего болгарского национализма, не было никаких сомнений относительно будущего политического строя — им могла быть только *болгарская монархия.*

Новая Болгария: обретение свободы и германской династии

Именно катехонический проект восстановления Болгарской Империи лежал в основе борьбы болгар за независимость от Османской Империи. Поэтому даже среди тех, кто будет увлечен республиканскими идеями, мы встречаем выходцев с Афона и последователей линии Паисия Хиландарского. Ярчайшим борцом за независимость Болгарии был Васил Левский (1837 — 1873), начавший свой путь в Хиландарском монастыре на Афоне, постриженный в монахи и рукоположенный в иеродьяконы. Левский, однако, покинул монастырь и встал на путь организации вооруженной борьбы против турок за свободу Болгарии. Вначале он опирался на сербских четников и круги болгарской эмиграции, но позднее сосредоточился на создании сетей вооруженного подполья в самой Болгарии. Левский отличался мужеством, смелостью и непоколебимой волей, что сделало его в глазах болгар народным лидером. Именно за его храбрость он получил имя «Левский», то есть подобный льву, что стало символом революционной борьбы. Показательно, что символ льва был также геральдическим знаком болгарской династии, что снова показывает глубинное родство болгарского национализма даже в его республиканской форме с монархическими и религиозными истоками.

[1] *Конобеев В.Д.* Българското национално освободително движение. Идеология, програма, развитие. София: Наука и изкуство, 1972.

Со своими последователями Левский провозгласил в 1869 году независимое болгарское правительство. В 1873 году он был схвачен турками и казнен на окраине Софии.

В Бухаресте Левский познакомился с другим героем болгарского освобождения — поэтом Христо Ботевым[1] (1848 — 1876). Ботев был левым политиком народнического толка. Он сочетал марксизм, анархизм и идеи национального освобождения Болгарии. Вместе с Левским Ботев участвовал в Болгарском центральном революционном комитете. В 1876 году в Болгарии началось Апрельское восстание против турок, и Ботев, не имевший ранее боевого опыта и занимавшийся литературой и философией, посчитав, что пришло время финального действия, проник в Болгарию и героически сражался против турок, пока не был убит.

Восстания болгарских патриотов не смогли принести успеха, и перелом в их борьбе наступил, когда в процесс освобождения народов Балкан включилась великая православная держава, также основанная на фундаментальной катехонической идее — Российская Империя. В ходе очередной Русско-турецкой войны летом 1877 года русская армия взяла Тырново, а к концу года была освобождена София. К началу 1878 года русская армия и болгарские ополченцы заняли Южную Болгарию и в Адрианополе заключили с турками перемирие. В 1878 году по результатам Берлинского конгресса Болгария, хотя и в значительно урезанном виде по сравнению с территориями[2], изначально отвоеванными русскими, получила независимость.

Столицей нового государства стала София, а в качестве политической системы власти, согласно принятой Тырновской конституции, была учреждена монархия. Так как собственно болгарские династии прервались, первым князем стал Александр Баттенберг (1857 — 1893), связанный с русским царственным домом. Таким образом, болгары добились независимости от Османской Империи в контексте консервативного сценария — восстановив монархический строй с опорой на царскую православную Россию. Однако сложившиеся реалии были далеки от идеала, которым вдохновлялись Паисий Хиландарский, Софроний Врачанский и другие основатели Болгарского Возрождения. Избранный монарх был немцем и лютеранином, а основой независимости был не столько полностью восстановленный суверенитет, сколько русский протекторат.

Князь Александр, однако, постепенно становился все более независимым от России, и в момент болгарского восстания в Восточной

[1] *Ботев Х.* Стихотворения, публицистика, письма. София: Свят, 1983.

[2] Турки на части болгарских территорий учредили особую область Восточную Румелию.

Румелии поддержал восставших, несмотря на протесты русских. Так произошло объединение Болгарии. Это вызвало войну с Сербией, так как сербы, также получившие независимость от османов, опасалась, что Болгария превратится в балканского гегемона, как не раз бывало в истории. Сербы войну проиграли, но экспансию болгар остановила Австро-Венгрия. В результате османские власти были вынуждены признать как факт независимость Восточной Румелии.

Русские, недовольные своеволием князя Александра, добились его отречения от престола и отъезда из Болгарии.

После этого политические взгляды болгарского правительства разделились на тех, кто настаивал на продолжении пророссийской ориентации, и на тех, кто сделал ставку на страны Западной Европы. В 1887 году монархом Болгарии был избран князь Фердинанд I (1861 — 1948) из дома Кобургов, что стало победой «русофобской» партии (прежде всего Стефана Стамболова (1854 — 1895), возглавившего Регентский совет после отречения князя Александра). Фердинанд I опирался на Австро-Венгрию и на Германию, тогда как ни Россия, ни Высокая Порта на первых порах его легитимным правителем Болгарии не признали. Позднее, обратив своего сына, крещенного в католичестве, в православие, Фердинанд I улучшил отношения с Россией, но по-прежнему опирался на немцев, считавших Болгарию под началом Кобургской династии наилучшим геополитическим наследником Османской Империи. Именно для этого в 1908 году он был провозглашен царем Болгарии, что демонстрировало его независимость от Турции и претензии на власть над Балканами и другими частями распадающейся Османской Империи. Болгария, в свою очередь, была переименована из Великого Княжества в Болгарское царство.

По результатам Первой балканской войны (1912 — 1913) Болгария получила огромные территориальные приобретения — включая значительную часть Македонии и Адрианополь (Эдирне). Это делало Болгарское царство вновь самой могущественной державой Балкан. Но после этого была развязана Вторая балканская война, в которой Болгария проиграла союзу Черногории, Сербии и Греции, а также примкнувшим к ним Румынии и Османской Империи.

Болгарский фашизм, советизация и либерализм

В Первой мировой войне Болгария выступила на стороне Тройственного союза, чтобы снова выдвинуться в качестве гегемона Балкан, что привело в том числе и к военному противостоянию с русскими войсками в Добрудже. Победа Антанты разрушила эти планы. Царь

Фердинанд I передал власть своему сыну Борису III (1894 — 1943) и отрекся от престола.

Первое время Борис III был полностью зависим от политических сил, контролировавших Болгарию после окончания войны. И лишь к 1930-м годам он по-настоящему утвердился у власти и получил возможность вести независимую политику.

Во Второй мировой войне Болгария также оказалась на стороне Германии в составе стран гитлеровской коалиции, хотя в 1941 году был подписан Тройственный пакт о неучастии в прямых военных действиях. С опорой на немецкие войска были присоединены некоторые области Македонии и Западной Фракии. Борис III посчитал, что благодаря этому союзу болгарам удалось достичь геополитических целей и укрепить свое влияние на Балканах.

В разгар Второй мировой войны после смерти Бориса III наследником был назначен малолетний царь Симеон II, но после того как СССР объявил войну Болгарии и ввел войска, коммунисты в 1946 году упразднили монархию, а Симеон II отправился в изгнание.

Первым коммунистическим лидером послевоенной Болгарии стал Георгий Димитров (1882 — 1949). После Димитрова на посту главы болгарской компартии его сменил Васил Коларов (1877 — 1950), за которым последовал Вылко Червенков (1900 — 1980). Позднее на долгие годы у власти в Болгарии утвердился Тодор Живков (1911 — 1998). Практически все лидеры коммунистической Болгарии строили свою политику на безоговорочной поддержке курса СССР.

В период ослабления СССР и начала перестройки Живков был отстранен от власти как лидер «старого типа» и не смену ему пришел реформатор Петр Младенов (1936 — 2000), ставший президентом Болгарии. Однако в 1990 году по стране прокатились поддержанные Западом антикоммунистические волнения, и Младенов был смещен со своего поста, который занял философ Желю Желев (1935 — 2015). После ухода Желева президентом Болгарии становится Петр Стоянов. При нем Болгария продолжает процессы интеграции в НАТО и Евросоюз, начатые при Желеве.

В 2001 году в болгарской политике вновь на первый план выходит монархический фактор. Сформированная князем Симеоном II, сыном последнего болгарского царя Бориса III, коалиция «Национальное движение Симеона II» выиграла парламентские выборы, а сам князь возглавил правительство Болгарии. Позднее партия утратила доверие и не смогла снова пройти в парламент.

В 2002 году Стоянова сменяет леволиберальный политик Георгий Пырванов. Во время первого президентского срока Пырванова в 2004 году Болгария становится полноценным членом НАТО, будучи

интегрированной в структуры атлантистской геополитики, а во время его второго президентского срока в 2007 году — членом ЕС. Левого либерала Пырванова в 2012 году сменяет у власти правый либерал, последовательный атлантист и русофоб Росен Плевнелиев.

В 2107 году президентом Болгарии был избран генерал Румен Радев.

В целом в XX веке Болгария прошла через все три доминирующие версии политических идеологий Модерна[1].

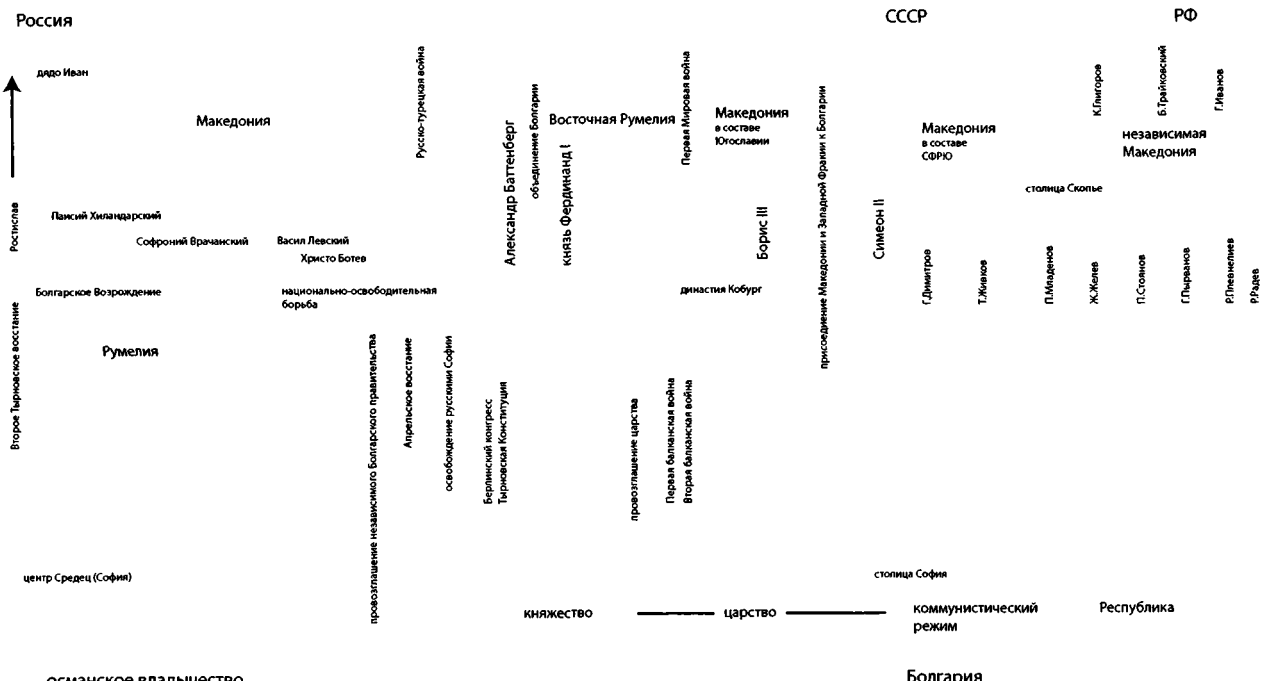
Если первый период после получения независимости еще относился к традиционному обществу (Премодерн), то с начала XX века Болгария вступила в процесс модернизации. Этот процесс был во многом навязан извне, так как за короткий срок после освобождения от турок у болгар не было достаточно исторического времени, чтобы полноценно сформулировать свой Логос, свою идентичность. И даже такие институты традиционного общества, как монархия, были заимствованы извне, а следовательно, были во многом искусственными. Модернизация шла в основном с Запада, тогда как влияние России предполагало более консервативные стратегии. Во многом этот выбор и разделил болгарский политический класс на русофилов и русофобов, что означало консерваторов и модернистов, западников.

В 30-е годы XX века Болгария восприняла Третью политическую теорию (национализм), что логично привело к альянсу с нацистской Германией во Второй мировой войне.

После Второй мировой войны в Болгарии возобладала советская идеология (Вторая политическая теория), в целом навязанная СССР и не оставлявшая места гармоничному становлению коренной болгарской идентичности. Причем в отличие от Югославии Тито (1892–1980), который стремился отстоять определенную самостоятельность перед лицом СССР, советская Болгария следовала за Москвой верно и преданно, поддерживая любое геополитическое начинание. Хотя и в советском идеологическом обрамлении, но это был период преобладания «партии русофилов». Более того, с опорой на СССР, вероятно, болгарские лидеры надеялись усилить свои позиции на Балканах перед лицом традиционного соперника — Сербии, для чего противоречия между Белградом и Москвой давали определенные основания.

После краха советского лагеря и короткого переходного периода в Болгарии к власти пришли либералы (Первая политическая теория), что соответствовало модернизации и преобладанию партии русофобов. Отсюда интеграция в НАТО и ЕС. Участие князя Симеона II в болгарской политике не оправдало ожиданий, так как политика его

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.


Россия
СССР
РФ
дядо Иван
Македония
Русско-турецкая война
Александр Баттенберг
объединение Болгарии
Восточная Румелия
Первая Мировая война
Македония
в составе
Югославии
Македония
в составе
СФРЮ
Б.Трайковский
К.Глигоров
Г.Иванов
независимая
Македония
столица Скопье
Паисий Хилендарский
Софроний Врачанский
Васил Левский
Христо Ботев
князь Фердинанд I
Борис III
Симеон II
Г.Димитров
Т.Живков
П.Младенов
Ж.Желев
П.Стоянов
Г.Първанов
Р.Плевнелиев
Р.Радев
Ростислав
Болгарское Возрождение
национально-освободительная борьба
династия Кобург
присоединение Македонии к Западной Франции к Болгарии
Второе Тырновское восстание
Румелия
Апрельское восстание
освобождение русскими Софии
Берлинский конгресс
Тырновская Конституция
провозглашение царства
Первая балканская война
Вторая балканская война
провозглашение независимого болгарского правительства
центр Средец (София)
столица София
княжество
царство
коммунистический режим
Республика
османское владычество
Болгария

партии в целом оказалась совершенно неэффективной и не привнесла ничего нового в болгарское общество, продолжая либеральный сценарий.

Три политические идеологии, наложенные в XIX — XXI веках на болгарскую идентичность, породили характерный *болгарский археомодерн*[1], то есть такую систему, когда доминирующее нормативное — модернистское — мировоззрение полностью игнорировало глубинные архаичные пласты болгарской культуры и идентичности, а эти пласты, в свою очередь, размывали модернизацию, подрывая ее семантику и ее логику. В результате болгарское общество находится в настоящее время в состоянии тяжелой интеллектуальной депрессии, не находя выхода из ситуации, где глубинная болгарская идентичность оказалась *в блокаде*, а модернизация и либерализация захватывают лишь поверхностные аспекты общества и, по сути, означают форму новой колонизации — атлантистской и евроцентристской.

Как и во всех аналогичных ситуациях, выходом могло бы быть движение в сторону Четвертой Политической Теории[2], основанной на выявлении болгарского Dasein'а и его перевода в режим аутентичного экзистирования. Однако этот сценарий представляется чистой возможностью, логически необходимой, но пока недостаточно осознанной болгарским обществом.

---

[1] *Дугин А.Г.* Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2011.

[2] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

Глава 2. Параллельный историал болгарской идентичности

Богомилы, болгарская ересь

Самобытной чертой болгарской духовной культуры является распространение среди болгар начиная с X века религиозного гетеродоксального течения богомильства, которое представляет собой типичное проявление гностического дуализма и которое было той духовной средой, что породила многочисленные аналогичные гностические течения на пространстве всей Южной Европы — на Балканах (включая богомильское государство в Боснии), в Южной Германии (катары), в Италии (патарены) и Южной Франции (альбигойцы, вальденсы) и т. д.[1] Все эти течения назывались «болгарской ересью», так как их источником было болгарское течение богомилов.

Православные критики этого течения, в частности, болгарский пресвитер Козма[2] или греческий писатель Евфимий Зигабен[3] (? — ок. 1118), полагали, что богомилы представляют собой то же течение, что и павликиане[4], распространившиеся на несколько веков раньше в Малой Азии и Армении, часть которых была переселена во Фракию[5].

Павликиане появились в Армении в конце VII века и стали особенно активными при Юстиниане II (669—711), последнем правителе династии Ираклиев. В период скоротечной смены Императоров, когда арабские завоевания отторгали от Византии одну область за другой, павликиане укрепились настолько, что стали значительной силой при иконоборце Льве III Исавре (675—741), который даже пытался использовать их в борьбе с почитателями икон.

---

[1] *Гечева К.* Богомилството и неговото отражение в средновековна християнска Европа: библиография. София: Гутенберг, 2007.

[2] Козма жил в X веке, точные годы рождения и смерти неизвестны. *Puech H.Ch., Vaillant A.* Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre (fin du X^e^ s.). P.: Imprimerie nationale, 1945.

[3] *Euthymius Zygabenus.* Narratio de Bogomilis. Göttingen: Gieseler, 1842.

[4] *Garsoian Nina G.* The Paulician Heresy. A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire // Publications in Near and Middle East Studies. Columbia University, Series A 6. The Hague: Mouton, 1967.

[5] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

Во второй половине IX века они еще более усилились и создали свое собственное государство на берегу Евфрата в Западной Армении со столицей в крепости Тефрика, став независимыми и от Византии, и от Арабского халифата. В один момент они смогли даже взять штурмом крупный город Эфес.

Окончательно искоренить ересь с огромным трудом удалось лишь в 878 году, когда был захвачен последний оплот павликиан — крепость Тефрика. Остатки павликиан после этого были переселены во Фракию, где им было разрешено жить свободно в обмен на обещание сдерживать наступление степняков на Византию.

Согласно учению павликиан, все материальные вещи сотворены «злым демиургом», который в момент их создания переворачивает все пропорции, делая добро — злом, верх — низом и т. д. Поэтому, с точки зрения павликиан, необходимо вырваться за пределы тварного мира — к «благому Богу», и церковь должна служить только этому. Павликиане отрицали таинства в силу их материального характера. Согласно их учению, человеческая душа есть искра Божия, не подвластная материальному творцу Вселенной. И ее задача вернуться к Небесному Отцу. Павликиане исповедовали докетическую христологию, учили, что Христос был небесным существом, пришедшим в мир, чтобы спасти заточённые в материи души, но Он не принимал на себя плоть и материальное тело, а лишь видимость его, так как материя есть чистое зло.

То, что во Фракии имелись обширные поселения павликиан, не вызывает сомнений, так как с ними в XIII веке даже встретились латинские рыцари, и география распространения богомилов весьма соответствует — только в бóльшем масштабе — главным центрам павликианской ереси.

Название «богомилы» точно расшифровать затруднительно. По одной версии, они считали себя «избранными» (как и другие «гностики» и в частности, павликиане), то есть «*милыми Богу*», «любимцами Бога». По другой — название пошло от некого духовного вождя этого течения попа Богомила.

Богомилы, как и все гностики, исходили из оппозиции между телесным миром и духовным. Эти миры не сочетались гармонично, но пребывали между собой в неснимаемом драматическом противоречии. Отсюда идея «злого демиурга», называемого богомилами «Сатанаилом»[1]. Сатанаил во многом напоминает титана (Прометея). Иногда он представляется одним из двух сыновей Бога, вторым из которых является Исус Христос. Сатанаил — злое начало, тогда как

[1] *Russell J.B.* Lucifer: The Devil in the Middle Ages. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1984.

Христос — благое. Здесь мы явно имеем дело с сильным иранским (точнее, иранистским) влиянием[1].

Сатанаил выступает как творец; он сам материален и творит человека из материальной субстанции. Но такой человек представляет собой мертвую куклу, и чтобы оживить его, Сатанаил идет на ряд хитростей, похищая у Бога некий духовный дар (огонь, жизнь). По другой версии, не в силах оживить свое творение Сатанаил был принужден просить Небесного Отца, чтобы тот послал свой божественный дух, обещая Отцу, что из людей будет пополняться число ангелов, и себе оставляя господство только над телесной природой человека. Отец сжалился и оживил статую, сделанную Сатанаилом. Сатанаил раскаялся в своем обещании, захотел полного и безраздельного господства, замыслил овладеть человеком и совершенно отвлечь его от Небесного Отца.

Существуют и иные варианты этого рассказа: в одном из них жизнь Адама была заключена в больших пальцах ноги и руки, но не удержалась там и, выскользнув, превратилась в змея. В змея превращается и сам Сатанаил, в частности, чтобы оплодотворить Еву, от чего была рождена пара близнецов Каин и его сестра Каломена. Другой вариант повествует, что пока Адам лежал бездыханным в течение трехсот лет, Сатанаил скитался по земле, пожирая нечистых животных, а вернувшись к Адаму, исторг из себя темную субстанцию, что и оживило первого человека[2].

Во всех случаях телесный мир предстает как поле гниения, смрада, пытки, нечистоты и угнетения, а человеческая душа, имеющая в истоках небесное происхождение, заключена в темницу из плоти, подчиненную Сатанаилу и его служителям-тюремщикам — падшим ангелам, змеям, гадам и нечистым животным.

Поэтому богомилы считали, что материальный мир, в том числе и тело человека, от дьявола, а его душа — от высшего Бога. Сатанаила богомилы, как и гностики, отождествляли с Богом иудеев. Поэтому «злой Бог» навел потоп, рассеял людей по земле, погубил Содом, взошел на Синай и через Моисея дал «дурной закон». Время закона до Христа есть время служения злому началу; все ветхозаветное богомилы отрицали и порицали.

Согласно учению богомилов, через 5500 лет после создания Сатанаилом Адама, Бог послал Святого Духа и Христа в мир для спасения людей. После победы над Сатанаилом Христос (которого богомилы отождествляли с архангелом Михаилом) поднялся на Небо, а Сатанаил утратил все небесные свойства, в том числе и частицу -ил (Satana-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.
[2] *Russell J.B.* Lucifer: The Devil in the Middle Ages. P. 46.

el) в своем имени, означавшую его прежнюю божественность, окончательно пал на землю и в Преисподнюю и стал «Сатаной» (а не «Сатанаилом»).

Как и в других гностических сценариях, спасение в такой ситуации становится проблематичным и требует чрезвычайных усилий. Полностью его могут реализовать только «совершенные» (в Боснии они назывались «добрые бошняки», «совершатели»), отказавшиеся от всего земного и проводящие время в молитве и посте, полностью отвергнув плоть. Остальные же члены богомильской общины двигаются по этому пути по мере сил.

Богомилы отрицали внешние пышные обряды, украшение церквей, обогащение клира и монастырей. Они были убеждены, что служение плоти не совместимо со служением духу. Отсюда их конфликт с православной церковью, критика священства, непринятие таинств, креста и т. д. Особенно богомилы ненавидели Византию и Константинопольскую церковь, считая, что если в ветхозаветную эпоху главным центром дьявольского и демонического присутствия был Иерусалимский храм, то в новозаветную эпоху он переместился в храм Святой Софии в Константинополе. Если вспомнить традиционную для Болгарской церкви неприязнь к грекам и стремление к религиозной автономии (на что накладывались эпохи прямой и жесткой доминации греческой иерархии, о чем говорил и Паисий Хиландарский), можно понять причины успеха богомильского течения у болгар — в этой крайней и гипертрофированной версии просвечивает *общеболгарская воля к утверждению особой и автономной Болгарской церкви и даже «болгарской религии» перед лицом греков*. Этим же объясняется распространение богомильских течений и у других славян — в частности, у сербов. Типологически близкие к этому русские ереси стригольников, а позднее хлыстов, вполне вписываются в аналогичные процессы в культурном контексте восточных славян, также упорно стремившихся к автономии от Константинополя. Раннепротестантское движение у чехов (западных славян) и прежде всего восстание гуситов также могут быть прочитаны как стремление защитить славянскую идентичность, только на сей раз перед лицом римокатоличества. И более того, тщательный анализ «болгарской религии» (богомильства и его версий) в историческом контексте приведет нас к выводу о ее фундаментальном влиянии на ранний протестантизм в целом, так как в отношении к Риму германские народы[1] находились в ана-

[1] Нечто подобное характерно и для Прованса (Южная Франция), отстаивавшего в форме движения катаров особую идентичность, отличную как от римско-католической, так и от северофранцузской. Сами жители Прованса считали, что на основании латыни развились три самостоятельных языка — французской (langue d'oui),

логичном положении, что и славяне — они стремились отстоять свою идентичность перед лицом латинского универсализма, и гностические учения богомильского толка давали для этого идейную опору. Богомильство является одним из важнейших источников Реформации, который, равно как и «Немецкая теология» рейнских мистиков[1], чаще всего остается за пределами внимания историков и религиоведов[2]. Особенно это касается наиболее радикального протестантизма — такого как анабаптистское движение Томаса Мюнцера и его аналогов в других странах[3].

Собственная иерархия богомилов состояла из учителей и тех, кого они называли «апостолы»; в каждой общине были учитель и при нем 12 апостолов. Впрочем, и всех верующих богомилов называли «священниками» и «диаконами»; у них исповедовали и отпускали грехи не только мужчины, но и женщины[4]. В Боснии у богомилов «епископ» назывался «дедом».

Среди богомилов были представители как радикального дуализма, так и его смягченной версии. Общество дроговичей в Македонии придерживалось абсолютного дуализма; в Болгарии преобладал умеренный дуализм[5]. Такое разделение перешло и в Западную Европу, где борцы с ересью различали: Ordo de Bulgaria и Ordo de Durgatia.

Если отвлечься от классических для полемистов обвинений своих противников во всевозможных грехах и извращениях, мы видим набор качеств, отличающих *радикальное монашество* — предельный аскетизм, догматически принятую постановку эры Благодати над эрой Закона, отвержение тела и т. д., но только эта тенденция доведена до крайности и жестко и эксплицитно противопоставлена ортодоксии. В отличие от монахов богомилы не только бегут от мира, чтобы изменить себя, они хотят *изменить мир* вокруг себя; не просто борются со своей плотью, но *проклинают плоть и ее Творца*; не просто стремятся выйти за пределы физической Вселенной в созерцательном молитвенном делании, но *отвергают эту Вселенную и ее Творца целиком*. Как и в случае иных гностических теорий, дуализм между верхом и низом, духом и материей, присутствующий и в любой вертикальной философской, богословской, мифологической или мисти-

итальянский(langue de si) и провансальский (langue d'oc), названные так по вариациям частицы «да». *Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[2] На это, однако, обращали внимание некоторые американские баптистские авторы. См.: *Brockett L.P.* The Bogomils of Bulgaria and Bosnia: The Early Protestants of the East. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1879.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[4] *Angelov D.* Bogomilstvoto v Bulgaria. Sofia: Nauka i izkustvo, 1969.

[5] *Papasov K.* Christen oder Ketzer — die Bogomilen. Stuttgart: Ogham Verlag, 1983.

ческой топике, здесь радикализирован, доведен до крайности, переживается как глубинная, личная, общественная, историческая, политическая и жизненная драма. Поэтому вполне ортодоксальных исихастов и святого Григория Паламу противники, как мы видели, обличали в «мессалианстве» и «евхитизме», имея под этим в виду именно ересь богомилов. С философской точки зрения гностицизм отличается от ортодоксии переходом от недуального и непроблематичного платонизма к дуальному и проблематичному. Но за этим скрывается ни больше ни меньше как смена преобладающего Логоса: аполлонического или аполлоно-дионисийского — в одном случае и дионисийского — во втором.

Показательно, что преимущественной зоной распространения богомильства становится именно Фракия, откуда в Грецию пришел Дионис. А связь гностицизма и темного Логоса Диониса мы разобрали в первой книге «Ноомахии»[1].

При этом радикальное противостояние аполлонизму может привести от Логоса Диониса к гештальту его черного дубля. Это происходит в том случае, когда нарушаются определенные границы и ненависть к недуальности превращается в одержимость.

Болгарский романтизм: богомильство или исихазм?

Важность темы богомильства для болгарской идентичности подтверждается еще и тем, что в современной болгарской поэзии ее лучшие представители в поисках постижения болгарской судьбы обращаются именно к богомилам. Так, крупнейший болгарский поэт и философ Стефан Гечев (1911 — 2000), автор глубоких философско-религиозных пьес строго православного содержания («Случай исчезновения тела Исуса Назаретянина», «Голгофа Вараввы»[2] и т. д.), посвятил этой теме цикл своих стихов «Проповедь попа Богомила»[3]. В них он тонко передает сам парадоксальный и трагический дух гностического мировоззрения. Приведем пример из этого цикла.

Вторая Проповедь попа Богомила[4]	**Втора Проповед на поп Богомил**
Братья мои, я пришел не учить, но исповедаться.	Не дойдох, братя, да ви поучавам, а да се изповядам.

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

[2] *Гечев С.* Голготата на Варава. Пиеси. София: Захарий Стоянов, 1999.

[3] *Гечев С.* Из проповедите на поп Богомил // Гечев С. Поезия. София: Български писател, 1990. С. 73 — 92.

[4] Перевод А.Д.

Лучшая наука человеку — учиться по грехам соседа.
Я пришел не дать вам хлеб, но помочь вам понять, насколько вы голодны.
Я пришел не освободить вас, но чтобы помочь вам увидеть, что вы рабы.
Не свет я принес вам, но ветер.
Не бойтесь ветра.
Пусть боятся его те, кто доволен: кто вечно ждет плодоносного дождя, падающего на его поля, жизнеутверждающего солнца, греющего его земли, но никак не удара молнии и бури на его голову, никак не черных вод, смывающих его дом.
Но вы, вы не бойтесь ветра, который несет низкие, тяжелые тучи, ведь в их чреватой утробе зреют потопы и молнии.
Братья мои, я пришел признаться вам: я и есть ветер, и вам надо стать ветром.
А то вы так и останетесь рабами вплоть до конца времен, да так и не будете знать об этом.
(Для учеников:)
Вам снова скажу я:
самая быстрая, и самая трудная в то же время дорога к свободе есть подчинение.
Идите и отыщите самого подлого господина[1] и станьте его рабами, подчиняйтесь ему, исполняйте его волю.

Защото най-добра поука за човека са греховете на съседа.
Не съм дошъл да ви раздавам хляб, а да ви дам да разберете, че сте гладни.
Не съм дошъл да ви освобождавам, а да ви дам да разберете, че сте роби.
И не ви нося светлина, а вятър.
Не се страхувайте от вятъра.
От него се боят доволнитетези, които искат да е вечно тъй, както сега:
да пада вечно плодоносен дъжд — над техните нивя,
да грее вечно животворно слънце — над тяхната земя,
да няма мълнии и бури — над тяхната глава,
да не приждат черните реки — до техните къщя.
А вий не се страхувайте от вятъра.
Той кара ниски, угоени облаци, в утробата им се спотайват потопи и светкавици.
Дойдох да ви се изповядам, братя: че аз съм вятър и искам вие също да се превърнете на ветрове. Ако ли не ще си останете до века тъжни роби, без даже да усещате това.
(А пред учениците си:)
На вас пък казвам тъй:
Най-бързият и труден път към свободата е подчинението. Намерете най-лошия и злобен господар и му се подчинете.
Роби му станете и всичките му воли изпълнявайте.

[1] В болгарской культуре «подлым господином» называется дьявол.

Только тогда ваши сердца взрастут и освободятся.
И когда вы узнаете день,
в который ваш господин превратится в раба,
милостиво отпустите его[1].

Тогава всяки ден сърцето ви ще става все по-широко и свободно.
А като сетите, че господарят е станал роб,
тогаз го напуснете милостиво[2].

Мы видим в этом парадоксальный призыв к переосмыслению страдания и унижения, которые составляли ядро болгарского историала как в доосманский период (где эпохи упадка чередовались с эпохами возрождения), так особенно в османский период. Болгарская идентичность (в данном случае отождествляемая с параллельной религией — «болгарской религией», богомильством) призвана воспрянуть и восстать, но не как простое преодоление трагического положения дел, а как обретение внутри трагедии ее сотериологического смысла. Только тот по-настоящему страдает в мире, созданном злым демиургом, кто не принадлежит ему, кто является выходцем из иной — параллельной — родины, тот, кто есть *сын Света*. И это сыновство открывается как раз в страдании (а не в избавлении от него). Поэтому Гечев вкладывает в уста попа Богомила слова: «Я пришел не освободить вас, но чтобы помочь вам увидеть, что вы рабы». Увидеть рабское состояние, осознать его и значит «стать ветром», оторваться от хтонической бездны, куда заточил световые души Сатанаил. И здесь стилизованная «богомильская» проповедь превращается в призыв к революции, направленной против «довольных», в роли которых в болгарской истории выступали разные народы и религии, но «страдающими» были и остаются только *сами болгары* — единственные носители тайной миссии, миссии ветра.

Аналогичные пронзительные и парадоксальные мотивы в духе «черного романтизма» мы находим и у других крупных болгарских интеллектуалов: поэтов Гео Милева[3], Николая Райнова[4], Николая Лилиева[5], писателей Эмилияна Станева[6] и Чавдара Мутафова[7].

---

[1] Возможно, речь идет об апокатастасисе.

[2] *Гечев С.* Из проповедите на поп Богомил. С. 76.

[3] *Смирненский Х., Милев Г., Вапцаров Н.* Избранное. М.: Художественная литература, 1976.

[4] *Райнов Н.* Богомилски легенди. Варна: Логос, 1994.

[5] *Лилиев Н.* Поезия. София: Български писател, 1974; *Константинова Е.Г.* Николай Лилиев. София: Зелена вълна, 1992; Болгарская поэзия: XX век. М.: Художественная литература, 1982.

[6] *Станев Э.* Антихрист. Легенда о Сибине, князе Преславском. М.: Художественная литература, 1977.

[7] *Мутафов Ч.* Дилетант. Декоративен роман. София: Стрелец, 1926.

Особенно показателен роман Э. Станева «Антихрист»[1], где снова мы встречаем основные темы, определяющие болгарскую идентичность — богомильство с его парадоксами, исихазм и афонское монашеское созерцание, болгарский патриотизм, жертвенно и обреченно сопротивляющийся османской оккупации, и т. д. Главный герой романа сын иконописца Тодора Самохода Эню проходит различные стадии и регистры этой идентичности — от видения Фаворского Света до вступления в богомильскую секту и участия в оргиях в честь Сатанаила, от ожесточенной битвы против турок до служения им или до бытовых преступлений. Из этих парадоксов складывается болгарская душа — метущаяся и страдающая, но способная к высшему созерцанию, подвигу и героизму.

Если принять гипотезу о богомильской составляющей болгарского Логоса, то мы можем по-другому взглянуть на драматизм византийско-болгарских отношений, где некоторые цари с обеих сторон считали за честь именоваться «Болгаробойцей» (как Василий II из македонской династии) или «Грекобойцей» (как Калоян). Битва за Империю, возможно, велась не только за первенство между греками и болгарами, но за доминацию эллинского (аттического) или фракийского культурного типа. В постосманскую эпоху, в контексте профанической Западной Европы Модерна это более глубокое и сложное начало приобрело у болгар (и у близких к ним македонцев) характер плоского и лишенного какой бы то ни было сакральности национализма, направленного в том числе и против греков, также получивших после распада Османской Империи довольно искусственную национальную государственность, скопированную с западноевропейских образцов.

Однако поиск глубинной идентичности болгар не прекращался. Так, один из крупнейших современных болгарских писателей Антон Дончев в своем знаменитом романе «Час выбора»[2] ставит вопрос о судьбе болгар в период насильственной исламизации и отуречивания, которым народ подвергся особенно в XVII веке. Насилие, жестокость, несправедливость, которые испытали на себе болгары (прежде всего родопские крестьяне), в глазах писателя были испытанием глубины веры и верности своим корням. Эти корни Дончев видит в православии и исихазме. И не случайно главным героем романа выступает афонский монах Алигорко. Здесь на первый план выходит православно-исихастская сторона болгарской идентичности, резко контрастирующая с богомильством догматически, однако, единая

[1] *Станев Э.* Антихрист. Легенда о Сибине, князе Преславском.
[2] *Дончев А.* Час выбора. М.: Прогресс, 1971.

с ним в крайнем аскетизме, в порыве к Нетварному Свету, в глубинном — бездонном — чисто болгарском страдании.

В других романах Дончев выстраивает полноценный болгарский историал, посвящая отдельные тома ключевым фигурам Болгарии — основателю Болгарии хану Аспаруху[1], царю Самуилу[2] и т. д. По сценарию Дончева были сняты исторические фильмы — в частности, «Калоян», также посвященный великому болгарскому царю.

Впрочем, и у Дончева тема богомильства занимает важное место. В частности, ей посвящен роман «Странный рыцарь Священной книги»[3], где речь идет о книге богомилов и о влиянии «болгарской религии» на средневековую Европу. В этом романе главный герой провансальский рыцарь Анри де Вентадорн посылается Святой Инквизицией на поиски «Книги богомилов» и доставку ее в Рим. Познакомившись с богомилами ближе, он постепенно встает на их сторону, принимает их веру и передает священную книгу не Инквизиции, а провансальским катарам, а сам после этого героически восходит на костер как богомильский мученик, взяв себе в качестве имени «Боян из Земена», одного из предводителей богомилов, так же как и он, казненных католиками. Богомильский дух в романе выступает как глубинная народная идентичность Болгарии и народов Европы, противопоставленная отчужденной и отчуждающей католической и феодальной иерархии.

[1] *Дончев А.* Сказание за хан Аспарух, княз Слав и жреца Терес. Т. 1 – 4. София: Захарий Стоянов, 2003.

[2] *Дончев А.* Сказание за времето на Самуила. София: Захарий Стоянов, 2003.

[3] *Дончев А.* Странный рыцарь Священной книги. М.: ВГИБЛ им. Рудомино, 2014.

Глава 3. Македония: Евангелие от вампира

Македонский историал

Современная Республика Македония исторически не являлась самостоятельной ни в политическом, ни в культурном смысле, а ее жители, говорящие на современном македонском языке, исторически и лингвистически близки к болгарам. Хотя сегодня делаются попытки обосновать отдельную от болгар этническую идентичность, с морфологической точки зрения македонцы — западная часть болгарского культурного круга, долгие века находившаяся под приоритетным влиянием сербов.

До прихода южных славян на Балканы эти земли были населены греками или местными племенами фракийцев и иллирийцев, значительно эллинизированными.

Изначально пространство Македонии было заселено одним из четырех основных греческих племен — дорийцами, которые распространились по территории греческих Балкан и Пелопоннеса позднее других (эолийцев, ионийцев и ахейцев) — в XII веке до Р.Х. Дорийцы в Греции обосновались на Пелопоннесе и положили основание Спарте со всеми ее отличиями от других греческих культур, оказавшихся под сильным влиянием более древней доиндоевропейской цивилизации Великой Матери[1]. Дорийцы были чрезвычайно воинственным кочевым скотоводческим народом, носителями жесткого патриархата и радикальной андрократии. Среди других эллинов именно *дорийцы ярче всего представляли Логос Аполлона*. Если часть дорийцев ушла на юг, то другая часть осталась на прежнем месте — в Македонии. Этим сами греки объясняли родство Спарты и Македонии: обе культуры были чрезвычайно воинственны и жестко патриархальны.

Македонцами с 700 до 310-х годов до Р.Х. правила династия Аргеадов (Ἀργεάδαι), к которой принадлежали великие завоеватели Греции — Филипп II (382 – 336 до Р.Х.) и Александр (356 – 323 до Р.Х.) Македонские.

Македонцы жили в тесном соседстве с иллирийскими племенами на западе, фракийскими на востоке и (несколько позднее) с кельтскими и германскими на севере.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

Македония была вначале частью Греции, затем Римской Империи, а после разделения Империи на Западную и Восточную отошла к Византии. Позднее, уже после интенсивной славянизации, она вошла в состав Второго Болгарского царства, и в этот период христианство стало государственной религией. Однако как и среди других южных славян — прежде всего болгар и сербов — среди македонцев наряду с христианством активно распространялось и богомильство.

Позднее Македония оказалась в составе Сербии, а после захвата Балкан турками вошла в Османскую Империю[1]. В этот период народ Македонии полностью разделил участь других славян, сохранивших верность христианской вере, что стало источником трагической судьбы македонцев в течение пяти столетий османской доминации.

В XIX веке пространство Македонии было территорией общеболгарского возрождения, и после учреждения Болгарского патриархата бóльшая часть македонских приходов вошла в него, восстановив древнеболгарское церковное единство востока и запада.

По результатам Русско-турецкой войны 1877 – 1888 годов болгарская часть Македонии была присоединена к Болгарии. Однако Болгария в ходе войн с соседними народами не смогла удержать Македонию, и после Берлинского конгресса славянские области Македонии вновь оказались под турецкой властью в составе Восточной Румелии. Во время Первой Балканской войны Болгария вновь отвоевала Македонию у турок, но в ходе Второй Болгарской войны опять потеряла ее, уступив часть Греции, а часть — Сербии. Под властью Болгарии остался только Пиринский край. После образования Югославии Македония (Южная Сербия) вошла в ее состав в качестве Вардарской бановины.

Во время Второй мировой войны Югославия была оккупирована немцами, и Болгария, будучи союзником Германии, образовала на территории Вардарской бановины независимое государство Македония, предполагая позднее вновь объединить эти земли с остальной Болгарией. Однако проигрыш стран Оси не позволил этим планам осуществиться, и Македония после освобождения Югославии от немцев вошла в ее состав как отдельная Федеративная Республика.

В ходе распада советского блока и разрушения Югославии в 1991 году Республика Македония заявила о своем выходе из Югославии[2], что произошло бескровно — в отличие от драматических событий в Боснии и Герцеговине и Хорватии, где столкновения между сербами, стремившимися любой ценой сохранить Югославию как своего рода Балканскую Империю, с одной стороны, и босняками

[1] *Rossos A.* Macedonia and the Macedonians: A History. Stanford: Hoover Press, 2008.

[2] *Hammond N.G.L.* The Macedonian State: The Origins, Institutions, and History. Oxford: Clarendon Press, 1986.

и хорватами, стремившимися построить свои национальные государства, с другой, привели к многочисленным жертвам. Позднее трагедия повторилась в случае с албанцами Косово, которые при поддержке США и НАТО установили албанский режим в бывшей Республике Косово, фактически учинив геноцид и этнические чистки сербов. Столицей нового государства Македония стал город Скопье.

Показательно, что первой независимость Македонии признала Болгария. Первым президентом Македонии стал Киро Глигоров (1917—2012). В 1999 году его сменил на этом посту представитель македонских националистов Борис Трайковский (1956—2004), представитель блока ВМРО-ДПМНЕ (Внутренняя македонская революционная организация — Демократическая партия за македонское национальное единство), объединяющего две крупнейшие политические организации, считающие себя прямыми наследниками тех народных революционных структур, которые боролись еще против Османской Империи, а также против Югославии и Греции. При этом важной деталью является то, что при подавляющем большинстве среди македонцев православных, Трайковский был выходцем из протестантской семьи — его отец был методистским священником. Вероятно, этот фактор был определяющим в поддержке его фигуры со стороны США и других стран Запада. Кроме того, македонский сепаратизм прекрасно вписывался в антисербскую ориентацию политики США и НАТО на Балканах.

В 2001 году, однако, македонские албанцы, вдохновленные успехами албанцев Косово, под началом Армии национального освобождения (Ushtria Çlirimtare Kombëtare), лидером которой был провозглашен албанский националист Али Ахмети, начали вооруженное восстание в западных областях Македонии, для подавления которого были задействованы Вооруженные силы Македонии. Однако на сей раз США и НАТО албанский сепаратизм не поддержали, и дело завершилось предоставлением албанцам культурной автономии. После этого Али Ахмети создал новую политическую структуру ДУИ (Демократический союз за интеграцию), которая вошла в парламент.

После смерти Трайковского в авиакатастрофе на посту президента его сменил политик левой ориентации — Бранко Црвенковский, а коалицию македонских националистов ВМРО-ДПМНЕ возглавил Никола Груевский, ставший премьер-министром Македонии в период с 2006 по 2016 год. Президентом Македонии после Црвенковского стал также националист из ВМРО-ДПМНЕ — Георге Иванов.

Политическое руководство Македонии ориентировано на интеграцию в НАТО и вступление в Евросоюз, но этому препятствует жесткая политика Греции, считающей само название «Македония» чисто греческим и отказывающей македонцам в праве называть свое

государство этим именем. При этом македонские националисты и панслависты настаивают на сохранении этого имени, что блокирует интеграцию Македонии в Евросоюз и атлантистские структуры. Таким образом, постепенно в Македонии складываются две политические силы: западники, стремящиеся интегрироваться в ЕС любой ценой, и патриоты, настаивающие на утверждении македонской славянской идентичности и ориентированные на Россию.

Славко Яневский: Кукулино — столица Нави

Македонскую культуру вполне правомочно рассматривать в контексте болгарской, хотя история македонцев и отчасти их язык имеют некоторые вполне оригинальные стороны. В ранние эпохи население современной Македонии было органичной частью болгарского мира, разделяя с ним его Dasein, его идентичность и отчасти его историал. Здесь преобладала южнославянская культура и письменность, был широко распространен исихазм и крепки связи с Афоном. Причем эта картина не нарушилась и в период присоединения к Сербии, которая также была православной страной, где исихастские тенденции и связи с Афоном были чрезвычайно развиты. Параллельно в народной среде широкое распространения получили и богомильские настроения и секты, что является, как мы видели, устойчивой характерной чертой болгарской (шире, южнославянской) идентичности.

В XX веке, когда вопрос об особой македонской идентичности встал особенно остро, в македонской литературе проявились тенденции, которые позволяют не только осмыслить македонскую идентичность, но и проникнуть в глубь южнославянского изначального мировоззрения, и даже еще глубже — в истоки Балканской цивилизации, прародины Старой Европы и аграрной культуры. Если для многих южнославянских народов эпоха порабощения внешними силами закончилась после освобождения от турок, македонцы оставались в подчиненном (культурно) положении дольше других, поскольку и в Югославии их самобытная идентичность не была признана должным образом. Трагический этап «великого страдания» македонского народа продолжался и в XX веке, и это нашло свое выражение в трудах ряда македонских писателей. Среди них особое внимание следует обратить на произведения Славко Яневского (1920—2000) и Венко Андановского.

Славко Яневский считается одним из основоположников современной македонской литературы, поскольку он одним из первых стал писать свои произведения на македонском языке, ранее имевшем хождение лишь в качестве разговорной речи. В определенном смысле он стал одним из создателей современного литературного македонского стандарта.

В огромном литературном наследии Славко Яневского следует выделить цикл произведений, посвященных судьбе македонского села Кукулино[1], являющегося для писателя синекдохой всей Македонии и македонского народа[2]. Очень важно, что Яневский описывает в этой эпопее жизнь именно македонских *крестьян*, то есть той социальной группы, которая составляла историческое ядро всего славянства в целом, а также продолжала еще более древние балканские палеоевропейские традиции. Важно, что Яневский описывает в своих романах из цикла села Кукулино вселенную балканского (македонского) крестьянина во всех ее измерениях — включая мифологию, демонологию, ереси, секты, чудовищ и ангелов, которые выступают столь же полноценными героями его произведений, как и обычные люди. То, что описывает Яневский, представляет собой реалистично и предельно достоверно *мир Нави*. Но мы видели, что именно Навь была метафизической областью, преобладавшей в цивилизации Старой Европы. Отсюда глубинный архаизм Яневского, который оживляется экзистенциалом тянущегося македонского страдания, то есть непрерывностью Dasein'a, общего горизонта, о котором шла речь при анализе феномена истоков и балканской прародины европейского крестьянства. Славко Яневский возвращает нас в мир балкано-славянской Нави. Село Кукулино, где разворачивается эпическое действие, охватывающее четырнадцать веков, это своего рода *столица Нави*.

Описание Кукулино и его окрестностей передает общую онтологическую атмосферу пейзажа Нави, мистического ноктюрна:

> Дни, пепельные и обгорелые, каменели на пути в неведомое, среди лесов залегло серое марево. Села по эту сторону Вардара словно повисли в дыму, на соломенных и плиточных кровлях каменели голуби. И звук становился камнем. Листья орешника утратили цвет, серые под серым небом. Ни восхода, ни солнечного заката. Ни полдня. Время без знамений, умом не растолковать. Обессиленность жизни, затаившейся над землей: не ночь и не день, млечная лиловатость[3].

---

[1] На русский язык переведена из этой серии только часть трилогии «Легионы святого Адофониса». См.: *Яневский С.* Миракли. М.: Радуга, 1990.

[2] Славко Яневский поясняет структуру своей эпопеи: «События, описанные в книге, состоящей из трех частей, лишь часть большой хроники. Она начинается романом "Девять веков Керубина" (701 – 1596) и заканчивается "Рулеткой с семью цифрами" (2096). Между этими двумя книгами — романы "Легионы святого Адофониса", "Песье распятие" и "В ожидании чумы" (XIV век), сразу же за ними — "Чудотворцы" (XVIII век), "Упрямцы" (XIX век) и "Марево" (XX век). Место действия на протяжении всех четырнадцати веков — Кукулино, село в Македонии... на Балканах... на третьем адовом дне, где человеческой надежде только снится спокойствие, такое недостижимое». *Яневский С.* Миракли. С. 9.

[3] Там же. С. 20.

И далее:

> Даль была темной и синей: темное серело, синее наливалось кровью. Горит и сгорает земля, горят небеса, выжжет их пламень, и нет от него спасения. Тает облако, и цедятся капли воска, летят прозрачные голуби с плачем в клювах. Под Синей Скалой, где ютятся призраки и отшельники, появляется из земли исполинская рука, персты ее — суковатые дубовые стебли. Крик — за дубравой, где Песье Распятие. Предупреждает. Но кого и о чем — не понять[1].

«Песье Распятие» — название другого романа эпопеи Яневского. Оно представляет собой еще один типичный символ Нави:

> Стелется по селу бледный млечный туман, предвещая зной, что до времени прячется под комьями по оврагам. Кружит над развалившимися башнями шестиугольной крепости воронье, разлетается, испещряя небо живыми пятнами. В желтую рябину заплетается ветер, клонит ее, оставляет пригнутой. Мешаются шумы. Под ветром шуршит тростник в болотине. Есть такое место — Песье Распятие. За ним реденькая дубрава. В прелых пнях кто только не обитает — муравьи, черви, ужи. Посредине — большой сгнивший крест на собачьих костях: звериный Иисус, неведомо когда свалившийся со своего распятия. Десятилетьями полыхают кости на солнце, упрямятся перед стужей, отпугивая волчьи стаи и лохматых собратьев[2].

Доминантой жизни в пространстве Нави является смерть, ее постоянное пронизывающее все присутствие.

> В горной пещере зарождалась смерть. Точнее, она распрямлялась на камне, когда поспешением божьим вылуплялись из водяного плодника дождевой червь и человек, а до того клен и улитка. Теперь возникало ее второе обличье. Без запоздалого близнеца смерть не имела сил на грядущую великую жатву. Время, как от подскока, двинулось вспять, подобно потоку, истребляющему собственное течение: выпьет его до дна и оставит за собой пустоту, сухой песок[3].

Эти картины несут в себе нечто глубоко архаическое. Не просто состояния страдательного восприятия мира, но особую *гностическую боль от самой телесности*, парализующее недоумение перед бессмы-

[1] *Яневский С.* Миракли. С. 22–23.
[2] Там же. С. 26–27.
[3] Там же. С. 21.

сленностью чудовищного, ставшего обыденным. И действительно, в романе наличествуют прямые отсылки к Сатанаилу, «злому демиургу» богомилов. При этом тень Сатанаила настолько всеобъемлюща, что включает в себя и иные структуры сакрального. Даже небесные боги заражаются и гибнут от его бесконечной тщеты. Яневский пишет:

> Сатанаил — порождение мрака и страха, но и боги тоже всего лишь тени скользких надежд[1].

Глубокая проблематичность спасения у богомилов переходит здесь в кошмарную догадку об отсутствии спасения вовсе. Злой демиург налицо, но то, что должно было бы скрываться по ту сторону от него — в световой плероме — лишь иллюзия. Поэтому Сатанаил у Яневского даже не Злой, а «Доброзлой», двухголовое божество безумия[2], поскольку не имеет антитезы. Так, Славко Яневский приближается к глубинам чисто балканского гностического отчаяния, которое столь характерно для некоторых румынских интеллектуалов (тоже потомков фракийцев) — Лучана Блага (1895 – 1961) или Эмиля Чорана[3] (1911 – 1995). В пророчествах главного героя открывается будущее — не то чтобы желаемое, но реалистичное, близкое и единственно только и способное снять невыносимую напряженность бездонной угнетающей и безысходной бессмысленности жизни. Такова чисто нигилистическая эсхатология Кукулино:

> Успокойся, душа, придет погибель и возрадуется ад о пропадении человеческом, поначалу тут, в Кукулине, в Любанцах, в Бразде, в Побожье, а потом во всех неведомых селах и городах, от моря до моря, от царства к царству, дабы исподволь в мутное забвение уходило самое слово «жизнь» и имя «человек», и коварство и благость, и все — боль, искушение, греза, надежда. А потом умрет само время, и будущее сделается пустыней без плача и смеха, без живых и без призраков. Начнется. Есть начало и у конца[4].

В высшей степени показательно, что рассказчиком в «Легионах святого Адофониса» выступает *вампир* Борчило. Мы видели, что эта

[1] *Яневский С.* Миракли. С. 152.

[2] Яневский пишет о нем: «Выкрики старика звучали уже не по-славянски, может то был вседержитель, распевающий псалмы на трех языках — славянском, латинском и иудейском, — потом все слилось в протяженные гласные — а-и-у-о, о-у-а-е, е-о-и-а в честь каждой из двух голов Доброзлого». Там же. С. 39.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[4] *Яневский С.* Миракли. С. 70 – 71.

фигура является важнейшим полюсом хтонической и гипохтонической мифологии, отражающей палеоевропейские матриархальные слои балканской культуры. Феноменология вампирического экзистирования описана Яневским очень убедительно и достоверно:

> Гляжу и молчу. Обучен грамоте, записываю на высушенной и просоленной овечьей шкуре. В лето шесть тысяч восемьсот шестнадцатое писание мое — мой голос. Я — Борчило, странник из столетья в столетье, живые меня считают за мертвого и потому разбегаются, мертвые тоже не принимают. Одни грозятся колом, другие прячутся. Вампир? Не знаю. Ни дома, ни могилы. В своей коже мне слишком студено, согреться бы в земле. А земля, как камень под пеплом, злобствует, не отворяется[1].

И в другом месте:

> Вот, письмена оставляю на выбеленной овечьей коже. Прочтут потомки, и я им буду ровесник. А считают меня за мертвого. Хорошо. Был такой Борчило Грамматик. И есть. И будет. Мертвый? Живой. Все равно. Его писание — он сам, я, проклятое черное зерно в черной мельнице.
>
> Дочавкаю голыми деснами летучую мышь, напьюсь дождевой воды, оставшейся от тех дней, когда цвел миндаль, и дам себе роздых. Надежда, что некий милостивец забьет мне в ребра осиновый кол, потеряна. Живым заказано ступать в этот замок призраков, глухая его пустота звоном отдается лишь во мне, ибо я полый — букашка, высохшая и страшная, раздави — не останется мокрого места. Костяк с рассудком. Стервятники разбегаются с криком, почуявши мой тлен[2].

Однако Борчило не обычный вампир. Он не причиняет людям зла, не убивает и не разрывает их на части. Он скорее вампир-созерцатель, наблюдатель, летописец. Но у Яневского в романе появляется и более зловещая фигура — это сам Адофонис, который уже полностью соответствует «тотальному вампиру». Он представлен покровителем или богом крыс, которые огромными серыми агрессивными массами нападают на народ Кукулино и, преодолевая любые преграды, в том числе и круги огня, пожирают людей и скотину, оставляя обглоданные скелеты и куски развороченного мяса. Впрочем, нашествие крыс, с драстическими подробностями описанное Яневским, он также связывает с Сатанаилом.

---

[1] *Яневский С.* Миракли. С. 20.

[2] Там же. С. 23.

А ночью... Малые, темные, ушастые и хохотливые твари, брюшко к брюшку спускались с серной части небес по веревке, выплетенной из волокон родителя их Сатанаила, и шастали по селу, протискивались в двери, переваливались через пороги, залезали к женщинам под одеяло: высасывали рожениц, а девицам вылизывали ступни, затыкали косматыми лапами ноздри старухам. И мужчинам чинили лихо: дыханием своим палили бороды, выцеживали семя у молодых, приманивая во сне белотелым теплом, сотворенным из теней; старикам подымали веки и терли солью глаза. И вот уже преставилась стужей упокоенная Василица Гошева, Серафимова сноха, богомолка, три года не вставшая с тюфяка. И побелели глаза у Галчо, старичка-старейшины, с рыбьей чешуей по лбу и рукам, похожего на огонек лампадный, что гаснет от дыхания младенца. И ринулись чада Сатанаиловы через ограды в загоны, от них разбегались псы, а овцы сбивались в кучу. И выслал к ним Сатанаил, их родитель, ангела своего с козьей мордой напитывать детищ своих комьями серы и напаивать отравной угриной кровью, дабы стали они еще неистовей, прославляя имя его скверностями неслыханными, от коих даже деревья застонут[1].

Если Сатанаил — трансцендентный отец крыс и чумы, то Адофонис — их имманентный предводитель, их правящий дух, центр их черного сознания, «крысиный святой». В тот момент, когда Адофонис впервые появляется в истории, Борчило как раз поясняет иерархии в типологии упырей.

Я и вправду вампир устрашенный, затаивший Ужас пред другими вампирами, не теми, что обитают в сельских сказаниях и изгоняются луком, крестом и низкой высушенных петушьих головок над дверью, а совсем иными, воистину погибельными и кошмарными. И впрямь...

...И впрямь, нахлынули ураганом, лавиной, потопом. Еще страшнее. Крысиные лазутчики загрызли рыбарей — отца и сына, да пьяного бродягу со свирелью за поясом, да кое-кого из людей и скотины. Главная сила ждала. И дождалась, проклятая. Ибо только проклятие могло стать ей благословением.

Не могу сейчас изъяснить, что-то мне застилает взор, но вдали, за болотиной, я увидел их властелина. Он стоял на своей распрямленной тени — ни человек, ни крыса, нечто смутное, наподобие сгущенного чада, словно призрак огромной гусеницы, без лица и многоголовый: извивается, то полый, то в облике огромной пасти, извергающей брань и повеления — голосом пекла. И знал я, что во-

[1] *Яневский С.* Миракли. С. 40 – 41.

евода сей, злобный и темный, имеет имя, и не иное какое, а — Адофонис, вокруг него никли и засыхали деревья моей юности, испарялась озерная вода и на дно уходили рыбьи пузыри, лопались пиявки и умирал тростниковый корень.

Мне хотелось, раз уж я и впрямь прозорлив, разглядеть его лик, око, морщинку мельчайшую, чтоб продраться сквозь нее в глубь его умысла и намеренья — таит ли он что-то в себе и подсчитывает ли мертвецов, которых оставляет за собой и вокруг себя. Он был без брони, поколыхивался прозрачный. Но черное пятно его сердца отбивало время, миг за мигом, не слишком быстро и не слишком медленно, дабы поверилось, что близкий конец — часть боли и тяготы людей из грядущего, не этих, еще живых, возле крепости. Обличьем он походил на человека, только по стану его, мутноватому и неуловимому, отворялись как бы малые челюсти с тысячами зубов, острых и несломливых, способных глодать сплетения жил, корень и камень[1].

Важнейшая деталь образа Адофониса — наличие дополнительных челюстей на теле, а также исходящий от него дым. Эти подробности точно соответствуют описаниям гештальта «тотального колдуна» в африканских культах, где подчеркивается именно наличие зубов на локтях и коленях, а также исходящий из подмышек огонь[2].

Обязательной парой черного колдуна выступает Великая Мать или одна из ее ипостасей. И строго следуя канону «онтологии силы», которую мы рассматривали в томе «Ноомахии», посвященном Черной Африке[3], Яневский описывает эпифанию Крысиной Матери:

Из крысиного воеводы испустился дым, метнулся, завихряясь, вернулся ожившей тенью и сотворил из себя крысу со страшным веприм горбом, на коем восседала нагая женщина. Бедра ее подрагивали, предвещая сладострастие, чреватое безумием и проклятьем. И вдруг, будто оборвался кошмарный сон, прозрачность крысы и женщины сгустилась в корявый пень, затянутый грибной слизью. А потом ничего, даже пня не стало. Только голая, потрескавшаяся земля без побегов и корней, без муравьиных лабиринтов, без дыханья крота или барсука[4].

То, что видение царицы крыс заканчивается голой землей, не случайно. Это — откровение Земли, восстание ее Логоса, тогда как

[1] *Яневский С.* Миракли. С. 31 – 32.
[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.
[3] Там же.
[4] *Яневский С.* Миракли. С. 32.

сам Адофонис (тотально-вампирический двойник Адониса[1]) выступает ее темным гипохтоническим консортом.

Мир Кукулино представляет собой прозрение в глубины болгарского Dasein'а. Это не искусственное обращение к народной традиции и не индивидуальный вымысел. Македонская идентичность ищет выхода из-под спуда навязанных извне политических и социальных систем, обнажая свое внутреннее, утробное измерение. Показательно, что в романе «Легионы святого Адофониса» вампир Борчило рассказывает о том, как он убил Растимира, владельца замка над селом Кукулино, который собирательно представлял внешнюю, навязанную, неавтохтонную для славянских землепашцев власть, намеренно представленную как нечто лживое — Растимир был ни византийцем, ни латинянином, ни славянином, а может быть, всеми ими вместе — главное, что он *не был крестьянином*, а значит, не был носителем коренной болгарско-македонской традиции. После убийства жестокого местного тирана Растимира власть в Кукулино переходит к старейшинам, которые хотя и представлены иронично, воплощают в себе самоуправление славянской задруги. Это возврат к суверенной крестьянской общине. Но особенность этой общины — пребывание в особом мире, *насквозь пронизанном сакральностью* — как светлой, так и темной, посмертной, демонической. Более того, если внимательно рассмотреть описанную Яневским крестьянскую балканскую Вселенную, все акценты сместятся. Телесная тяжесть будет облегчена игрой символов, а переплетение жизни и смерти, тления и вечности, ужаса и страсти в сочетании с чистотой и онтологической невинностью приоткроет совершенно новую систему координат, где знахарки доят Луну, покойники играют свадьбы и рожают детей, крысы превращаются в людей, отшельники воскрешают собственную плоть, птичьи армии приходят спасти людей от чумы, из-под корней деревьев сами собой вырастают черепа, а волчий вой незаметно переходит в крестьянскую песнь, срывающуюся на вой. Яневский пишет об этом вое:

> Отшельников вой звучал псалмом, и слышался в нем небывалый призвук. Выло словно бы само время, ходом столетий обращавшее порядок в безрядье, чтоб из этого безрядья взращивались возможности нового порядка и смысла: за уходившими в небытие людьми приходили другие с чем-то от предшественника в себе, излучающем далекие устремления, преображаемые в творения мыслителей и зодчих. Ничего странного: вой — это песнь человеческого состояния, эхо гнева и немочи, но ведь и восхищения и негаданного открытия также[2].

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

[2] *Яневский С.* Миракли. С. 93.

«Вой — это песнь человеческого состояния» — емкая формула предельно архаической славяно-балканской антропологии. В мире Кукулино незаметно переходит друг в друга человеческое, звериное и духовное. Три классические структуры, составляющие основу архаического мировоззрения, «три сообщества» — людей, зверей и духов (покойников) — оказываются неразрывно связанными. Этот мир обнажается тогда, когда отменяется аполлоническая вертикаль (представленная в жестоком властителе Растимире), и на его месте — на индоевропейской возвышенности — поселяется в покинутом замке народный крестьянский автохтонный славянский упырь.

Возможно, именно отчужденность македонцев как части болгарского горизонта от иерархизированных обществ и позволила именно им сохранить не просто древнеславянские мотивы, образы и сновидения, но дать свободу для проявления еще более глубинным палеоевропейским традициям Старой Европы, ведь до славян, фракийцев, греков и римлян эти области были прародиной древнейшей цивилизации Великой Матери, смутные следы которой мы можем обнаружить и в славянских легендах, и в крестьянских обычаях, и в самой структуре воображения современных славян, поэтов и мыслителей, чутких к голосу своей земли, своего народа и своей культуры.

Венко Андоновский: апофатическая утроба славянской азбуки

Если Славко Яневский вскрывает в своих романах глубинный архаический аграрный слой болгарско-македонской идентичности, то другой современный македонский писатель Венко Андоновский в центр своего творчества через тематизацию славянской письменности и ее создателей — святых Кирилла и Мефодия — ставит *метафизическую проблему языка*, как того, что одновременно обнажает и скрывает истину. При этом он мыслит в контексте болгарского (южнославянского) историала, уделяя основное внимание тому историческому моменту, когда происходила христианизация болгар и, соответственно, разрабатывалась система славянского письма.

То обстоятельство, что принятие христианства и создание письменности происходило у южных славян синхронно, имело огромное символическое значение: христианство и письмо были принесены одновременно, и одновременно они были восприняты славянами как *метафизическое ядро их судьбы*. Став христианами, болгары стали *сами собой*, воплотив определенные стороны своего экзистенциального горизонта в созерцательные и этические высоты христианской традиции, которая, в свою очередь, становилась чем-то глубинно

славянским, вбирала в себя болгарский Dasein и одновременно возводила к небесным ангелическим высотам отеческого Света. Поэтому для Венко Андоновского славянские буквы сами по себе являются архетипами, посланием, которое требует прочтения, прежде чем использоваться для письма. *Славянская письменность не инструмент, но откровение.* И именно в правильной интерпретации этого откровения и содержится ключ к болгарской истории, к болгарской судьбе.

Поэтому сам святой Кирилл (Константин Философ) и его ученики становятся главными действующими лицами двух романов Венко Андоновского — «Азбука для непослушных»[1] и «Пуп Земли»[2]. Это внимание не случайно: IX век был для Болгарии переломным, так как в этот период Первого Болгарского царства болгары осознавали свою судьбу и свое историческое призвание. Это призвание было, с одной стороны, *христианским*, и роль Византии в деле христианизации славян была бесспорной и главенствующей, но в то же время оно было *славянским*, и болгары пытались осмыслить, в чем эта славянская уникальность должна состоять и как выражаться. Разработка славянского письма, переход на славянский язык в богослужении были прелюдией к возникновению шестого — болгарского — патриаршества и к провозглашению императорского статуса болгарского царя, то есть к утверждению болгарского государства как православной Империи, а его правителя — как катехона, «удерживающего». В таком случае славяне мыслили себя новым богоизбранным народом, «новыми христианами», призванными заменить собой в этом качестве греков. Славянское христианство мыслилось отныне как интегральный феномен, наделенный глубинным эсхатологическим смыслом. В таком случае болгарская идентичность мыслилась в диалектическом отношении к Византии и к грекам в целом. Византийская церковь представлялась как нечто аналогичное ветхозаветному иудаизму в глазах первых христиан — то есть как сочетание истинной сакральности и фарисейского лицемерия. Славянская церковь выступала в такой ситуации как возрождение «истинного» христианства — «нового» в том смысле, в каком «новым» является для христиан Новый Завет. В радикальных формах этого духовного настроения легко увидеть истоки болгарского богомильства, которое рассматривало официальную церковь как «возрожденное фарисейство».

Эта диалектика напоминает, с одной стороны, ранний протестантизм, а с другой, фигуру Великого Инквизитора из романа Федора Достоев-

[1] *Андоновский В.* Азбука для непослушных. М.: Центр книги. ВГБИЛ Рудомино 2016.

[2] *Андоновский В.* Пуп Земли. М.: Азбука, 2011.

ского «Братья Карамазовы»[1]. Строго такая же фигура Великого Инквизитора выведена в образе игумена Евфимия монастыря в «Полихронос» на горе Олимп в Малой Азии в книге «Азбука для непослушных». По сути, там под видом благочестивого христианина скрывается сам дьявол, который, столкнувшись с живым Христом и его искренними последователями, проявляет свою истинную природу — волю к власти, зависть и ressentiment. Как и Великому Инквизитору Достоевского, Евфимию Венко Андоновского для организации упорядоченного христианского общества необходим *не Бог, но послушание*, то есть механический рационализм, а также «быстрота», которой он одержим. В этой «быстроте» переписывания книг, чтобы успеть к моравской миссии Кирилла, славянского учителя, легко увидеть прообраз «прогресса» и Gestell, τέχνη Хайдеггера[2]. В пределе это ведет к оппозиции: стремление к триумфу христианства приводит к его перевернутой пародии, то есть к Антихристу. Именно «Антихристом» и является Евфимий, проникающий в тайный ковчег с «Яйцом Мира», принадлежащий иконописцу Прекрасному (в образе которого скрывается сам Христос) и творящий солнце и луну для подземных жителей, которые, представляясь вначале человеко-лебедями, оказываются человеко-воронами.

Венко Андоновский вводит в свой метафизический роман пару послушание/непослушание, которая гомологична другой паре внешнее/внутреннее или знак/значение. И здесь македонский писатель подходит к фундаментальной проблеме метафизики — к *апофатической природе основания*[3]. Признание апофатического измерения Божества является отличительной чертой православного богословия от «Ареопагитик»[4] до исихазма святого Григория Паламы[5]. Оно фундаментально меняет саму структуру онтологии, так как делает ее *открытой сверху*. При всей строгости официального богословия Бог всегда превышает любые формулы и концепты, включая высшее бытие и знание. *Бог — это всегда выше*. Отсюда особое значение внутреннего опыта и даже то явление, которое Андоновский называет «непослушанием». Послушание Богу всегда касается внешних установок. Очевидно, что эти установки соблюдать необходимо, но если ограничиться *только* ими, *только* внешним, то постепенно мы

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 15 т. Т. 9 – 10. Ленинград: Наука, 1991.

[2] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

[3] *Дугин А.Г.* Основы экзистенциальной теории логики и проблема Grund // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия. М.: Академический проект, 2016. С. 248 – 266.

[4] *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. СПб.: Алетейя, 2002.

[5] *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. СПб.: Наука, 2007.

придем к закрытой онтологии, где на место Бога — всегда открытого и непостижимого, в каком-то смысле «отсутствующего» — придет идол или... Антихрист. Поэтому молчание выше звука, ничто выше мира, творение из ничто выше творения из чего-то, а *священное непослушание* выше, чем механическое послушание.

Андоновский пишет:

> Но как можно прийти из ниоткуда, я по своей глупости понять не могу, хотя отец Варлаам говорит, что только из ниоткуда можно дойти куда-то и только из ничего может появиться что-то, потому что не было никакой необходимости сотворять второе из первого, ибо тогда оно не сотворенное, но повторенное. Ведь и Бог из ничего, а не из чего-то сотворил мир. Так было, и так будет: Бог сотворяет, человек повторяет. Только женщина из чего-то, а не из ничего, была сотворена, то есть — повторена: из ребра человеческого, и поэтому отец Варлаам говорит, что она не Божья тварь, но тварь человеческая[1].

Непослушание напрямую вытекает из этой апофатики. Андоновский так это описывает:

> О, судьба человеческая, как ты чудна и противоречива! С младых ногтей человека учат быть послушным, блюсти порядок, помнить о запретах, бояться закона и не нарушать его. Но есть что-то в глубинах его слабой и грешной души, что говорит: «Такой-то и такой-то закон несправедлив, и соблюдать его не нужно!» Однажды я упомянул об этом отцу Евфимию, но он оборвал меня, сказав: «Тебя возлюбил Сатана». А когда я рассказал об этом отцу Варлааму, то он изрек: «Тот, кто не размышляя внимает, выслушает и нечестивого, ибо в слепоте своей не увидит, кто ему явился: Бог или Сатана». Хотя я не учен в иносказаниях и скудоумен, я понял, что хотел сказать отец Варлаам: непослушание не всегда презренно перед Богом. И Бог часто требует от нас непослушания, хотя мы этого не понимаем[2].

Но такое непослушание есть нечто обратное своеволию и беззаконию. Напротив, это стремление дойти до источника Божества, максимально сблизиться с ним в его неизмеримых глубинах, в его таинствах, в его внутренних чертогах. Это непослушание лишь внешне выглядит таковым, на деле речь идет не о бунте, но о последовательном и неуклонном следовании Божьей Воле во всей ее сверхразумной и непостижимой полноте.

---

[1] *Андоновский В.* Азбука для непослушных. С. 11.

[2] Там же. С. 30.

Эту логику Андоновский применяет к письму. Он считает, что современная письменность — и в частности, кириллица, созданная для практической нужды обращения славян — есть продукт десакрализации древних букв, каждая из которых была иероглифом, символом и своего рода законченной и совершенной иконой, предназначенной для созерцания и осмысления, чтобы через катафатические цепочки взойти к высшей апофатике. Отсюда призыв героя романа Прекрасного «писать медленно», открывая в буквах и знаках не пользу, а красоту. Важно постичь *утробу букв*, их внутреннее измерение, а это и есть священная практика непослушания, погружения не в упорядочивающие предписания, но в *освобождающую глубину*.

При этом Андоновский в одном из эпизодов, где Прекрасный обучает писца Михаила правильной манере письма, показывает, что иерархия сакральности такова — от внешнего письма (кириллицы) к внутреннему (глаголице) и наконец, к иероглифу, который выводит рука самого Логоса. Кириллица представляется македонскому мистику слишком прагматичной, «скоростной», «прогрессивной», и слишком «греческой». А подлинно сакральным является глаголический алфавит, причем написанный бустрафедоном. Однако и он лишь промежуточная инстанция к самому тайному и истинному алфавиту, который представляет собой не знаки вещей мира, но вещи мира как знаки, это вселенский алфавит, больше всего напоминающий древнейшие фигуры иероглифического письма или руны. Именно в этом тайном алфавите значение совпадало (не совпадая) с означаемым, а буквы имели могущество становиться тем, на что они указывали (так ожившая еврейская буква гимел в романе становится топором).

Если применить эту метафизическую логику к болгарской идентичности, то мы легко можем увидеть, что собственно «славянским» в славянском христианстве является как раз «непослушание», преданность внутреннему измерению по ту сторону ограничивающей формы. Более того, в истории игумена Евфимия Андоновский показывает, что предельное воплощение внешнего благочестия, экстремизм «послушания», как и в случае Великого Инквизитора, ведет напрямую к Антихристу и гештальту дьявола. Убивающая буква — это византийская церковь, оживляющий дух — свежий и наивный, но искренний и просветленный славянский народ, принявший Христа не разумом, но сердцем, не от ума, но от благодарности и даже сострадания, не как фарисей, а как благоразумный разбойник, мытарь, покаявшаяся блудница или бедная вдова. Славянское христианство — это тоже знак, письмо, исторический текст. В нем следует отыскать утробу букв, тайнопись, скрытое измерение, которое и станет ключом к судьбе христоносного народа — нового славянского Израиля.

Глава 4. Структура болгарского Логоса

Древнейшие слои болгарской идентичности

Обобщая структуру болгарской (болгарско-македонской) идентичности, мы можем выделить в ней несколько принципиальных слоев.

Первым и наиболее глубоким является слой палеоевропейской балканской цивилизации, символом которой в македонской литературе можно считать Кукулино. Это воображаемое село и его обитатели представляют собой имагинативный документ древней протославянской эпохи, сохранившейся в аграрных традициях болгарских сельских общин.

Следующий уровень — индоевропейская традиция, представленная в патриархате, трехфункциональной идеологии славян и в самом славянском языке. Она также в чистом виде не сохранилась.

Далее следует влияние автохтонных дославянских индоевропейцев — фракийцев и, возможно, иллирийцев (особенно в Западных Балканах), а также существенное эллинское влияние и волны индоевропейцев Турана (скифы и позднее сарматы также были носителями воинственных патриархальных традиций).

Приход протоболгар из Фанагории стал началом ранней болгарской государственности, где правящей элитой и династией стали еще одни — на сей раз постиндоевропейские — туранцы. Сочетание протоболгарской элиты с преобладающим южнославянским населением создало этносоциологический контекст Первого Болгарского царства.

Об этой дохристианской эпохе болгарской истории сохранилось мало сведений, и мы восстанавливаем ее структуры довольно приблизительно и схематично. Самым трудным является проследить преемственность палеоевропейских элементов в болгарском (шире, балканском) пространстве. Однако исследование феномена «славянского матриархата», не как полноценно славянского явления (скорее всего собственно у славян — как у индоевропейского народа — матриархата в полном смысле никогда не существовало), но как обнаруживаемые в славянской культуре следы — дославянской и даже доиндоевропейской — цивилизации Великой Матери, позволяет

в самых общих чертах наметить некоторые силовые линии этого ноологического процесса. Как и в случае Анатолии, могущественный Логос Кибелы, имевший в районе Балкан один из своих самых древних и самых влиятельных центров, трансформировал структуры даже индоевропейских народов, радикально меняя их ноологическую доминанту с Логоса Аполлона и Логоса Диониса на Логос Великой Матери. То, что славяне были прежде всего чисто земледельческим народом, только подчеркивает эту явно заметную преемственность. Вероятно, женские божества и особенно женские персонажи славянской «низшей мифологии» — такие как вилы (водные или огненные женские духи, способные летать), русалки, навии или навяцы, додолы, пеперуны и т. д. — заместили собой древнейший гештальт Великой Матери, более контрастного описания которой и даже имени не сохранилось.

Не лучше известен и славянский патриархат, который представлял собой индоевропейский континуум, тянущийся от Турана, откуда приходили скифы и сарматы, оказавшие на славян существенное влияние, до Греции, Италии и Западной Европы. Дославянское население Фракии и Балкан — фракийцы и иллирийцы на западе — также были индоевропейцами. Все это убеждает в том, что у южных славян дохристианской эпохи (прямых предков болгар) должна была наличествовать трехфункциональная патриархальная идеология, где над большинством крестьянского населения (третья функция) были надстроены — в мифе, культе и/или в политической системе — высшие слои — жрецы и воины. В случае Болгарии в истоках Первого Болгарского царства мы видим именно такую элиту — протоболгар, пришедших вместе с дружиной хана Аспаруха из Великой Болгарии в Северном Причерноморье. Это и легло в основу первой династии — Дуло и составило ядро болгарской знати. Но очевидно, что эти функции в славянских племенах *до* прихода протоболгар выполняли другие народы — чаще всего также туранские — например, авары (о чем сохранились исторические свидетельства), а также гунны, сарматы и, возможно, германцы. Они, так же как и позднее протобулгары, составляли военную и жреческую (скорее всего, менее развитую, так как о ней почти не осталось никаких следов) касту, подчас объединяемую в фигуре священного царя-жреца (как и в случае первых болгарских правителей).

Имена мужских индоевропейских божеств у южных славян (в отличие от западных и восточных) до нас не дошли, и об их наличии мы делаем чисто дедуктивные выводы — они были именно потому, что должны были быть. Возможно, это были те же боги, которых мы встречаем у остальных славян — Перун, Велес, Святовит, Даждьбог,

Стрибог, Ярило (Яровит) и т. д., но может быть, древнеславянский пантеон выглядел несколько иначе, а то, что до нас дошло в христианских текстах, обличающих язычество, либо фрагменты стройной, но исчезнувшей мифологии, либо случайные комбинации из культов других народов, игравших в разные периоды роль политической элиты славянских обществ.

Поэтому в целом и славянский матриархат, и славянский патриархат в их дохристианском облике мы реконструируем с очень большой долей условности, либо исходя из того, что должно было быть по аналогии с другими индоевропейскими народами, либо ретроспективно выявляя те или иные архетипы и гештальты в контексте позднейшей христианской традиции, куда с необходимостью были интегрированы более глубинные измерения. Это особенно наглядно заметно в православном славянском календаре и годовом церковном круге.

Славянское христианство: болгарский катехон

Несмотря на то что уже сын Аспаруха хан Тервель был христианином еще в начале VIII века, полноценная христианизация началась несколько позднее — во второй половине IX века при царях Борисе и Самуиле. Но эта христианизация довольно быстро приобрела специфические черты, породив то, что можно назвать *славянским христианством* или *болгарским христианством*. Принимая религию от греков, болгары воспринимали свою роль в христианском мире как *ключевую и самостоятельную*, что ярко проявилось еще в Первом Болгарском царстве при учреждении болгарского патриаршества и провозглашении Болгарии Империей, а ее правителей — Императорами во всей полноте этой катехонической функции.

Параллельно с этим в IX веке возникала славянская письменность, разработанная «славянскими учителями» святыми Кириллом и Мефодием, и был осуществлен перевод богослужебных текстов на славянский язык. Славянское христианство одновременно проявило самобытность и историческую субъектность в трех феноменах:

1) создание Болгарской Империи с царем во главе (катехон), Великий Преслав как прообраз «Третьего Рима»;
2) образование (шестого в христианской ойкумене) болгарского патриархата;
3) появление у славян письма и письменной культуры.

Совокупность этих факторов подводила болгар к мысли о том, что истоки их избранности, вероятно, лежат в их собственной традиции, что заставляло не стыдиться ее, а гордиться ею, хотя и переведя ос-

новные ее моменты в христианский контекст. Таким образом, в структуру славянского христианства были интегрированы и палеоевропейские аграрные элементы (что условно и называется «славянским матриархатом»), в том числе и земледельческий календарь, и патриархальные индоевропейские (культы отеческих святых — Николы, Егория и Илии). При этом можно предположить, как это реконструируют болгарские и македонские интеллектуалы, что это славянское христианство болгар Первого царства отчасти противопоставляло себя византизму, как нечто «новое» (в евангельском смысле) «ветхому», и даже как «духовное» — «буквальному». Очевидно, что в самых предельных случаях такое противопоставление выходило за рамки ортодоксии и готовило почву для богомильства как «болгарской веры», то есть еретической экстремальной формы противопоставления чистой (в понимании самих сектантов) духовности славян формализованной и отчужденной системе византизма, осмысленного в оптике Великого Инквизитора.

При этом на уровне геополитики отношения с Византией также представляли собой интенсивное противостояние с переменным успехом. Чем больше усиливалось Болгарское царство, тем больше слабела Византия и тем прочнее были основания для уверенности в мессианском предназначении славян (болгар). Всякий раз, когда верх одерживала Византия, а Болгария отступала, уверенность в триумфе болгарского христианства ослабевала, что одновременно усиливало сектантские — пессимистические — версии богомильского толка. Не случайно богомильство активно распространяется в Болгарии именно после конца Первого Болгарского царства, когда болгары оказались под прямой властью Византии, утратив и Империю, и патриаршество.

Второй цикл подъема «болгарского христианства» наступает в эпоху Второго Болгарского царства, и уже в нем новая столица Велико-Тырново становится синонимом «Третьего Рима». Там располагается восстановленное патриаршество и трон болгарских царей. Этот второй период болгарского катехона снова укрепляет имперскую составляющую, но богомильство продолжает развиваться параллельно, выходя все дальше за пределы Балкан — в Южную Германию, Прованс и Северную Италию. В XIII веке при царе Иване Асене II Византия оказывается захваченной латинскими рыцарями, а Болгария сохраняет независимость и православие, снова претендуя на лидерство «славянского христианства» и на статус гегемона Балкан.

В конце эпохи Второго Болгарского царства в Болгарии распространяется исихазм, и в этом духовном течении монашеского умного делания болгары играют важнейшую роль с самого раннего периода — мы

видели, что Феодосий Тырновский был учеником Григория Синаита, учителя самого святого Григория Паламы. Исихазм воспринимался болгарами как ярчайшее выражение той «живой веры», которая противостояла отчужденной религии Великого Инквизитора. Этой болгарской экзегетикой исихазма и объясняются полемические сближения исихастов с богомилами в текстах противников Паламы.

Османский период и возрождение болгарского Логоса

В период османских завоеваний Болгария на пятьсот лет исчезает с исторической сцены, затрачивая все силы на то, чтобы сохранить православную культуру при господстве мусульман. В этот период общество подвергается «османизации» и «исламизации», но народ старается сохранить древнюю идентичность. «Славянское христианство» снова подвергается гонениям, и ответственность за них болгары возлагают не только на турок, но и на греков и Константинопольский патриархат. Это снова актуализирует греко-болгарский дуализм.

При этом важно, что западные территории Болгарии, прежде всего Македония, не столь активно ангажированы в имперско-катехонический проект. Будучи, с одной стороны, интегральной частью болгарской культуры в политическом и церковном смысле, македонцы оказываются в разные эпохи под властью различных сил — не только Восточной Болгарии, но и Греции и Сербии. Поэтому македонская идентичность более связана с сельскими общинами, а следовательно, сохраняет ряд архаических традиций и особенностей, что мы и встречаем в современной македонской литературе (например, у Славко Яневского).

В османский период, впрочем, нечто подобное касается и других частей Болгарии: династия прерывается, а значительная часть болгарской аристократии интегрируется в Османскую Империю и утрачивает связь с народом и древней культурой. *Болгарская идентичность, болгарский Dasein сохраняются преимущественно в крестьянской среде.*

В XVIII веке на Афоне и, шире, в среде православного монашества начинается процесс духовного возрождения. В этот период усилиями Паисия Хиландарского, Софрония Врачинского и их последователей в центре внимания ставятся:

- славянское христианство (в явной оппозиции греческому), возрожденный исихазм,
- восстановление патриаршества и
- обретение политической независимости.

Структура болгарской идентичности

Снова мы сталкиваемся со всеми элементами болгарской идентичности в ее христианском оформлении. Призыв к борьбе против османов и созданию новой Болгарии рождается как раз в среде носителей этого «болгарского христианства», основанного на идее катехона, славянского мессианства и воли к славянской Империи. При этом Россия, которая в XV—XVI веках после освобождения от Золотой Орды и падения Константинополя и построила на полностью аналогичных идеях свою государственность, выступает как один из главных ориентиров для Болгарского Возрождения, а также важнейшей геополитической силой, способной содействовать превращению мечты в действительность.

Однако в XIX и XX веках к славянско-христианской составляющей начинает примешиваться политика европейских стран, находящихся в парадигме Модерна, и болгарский национализм под влиянием перекрестных идей — отчасти традиционалистских, отчасти модернистских — превращается в *археомодернистический конструкт*. Этим определяется и новейшая история Болгарии в XX веке. *Независимость получена, но в новых исторических условиях глубинный корневой болгарский Логос прямого и полноценного выражения получить не может*. Болгария снова зависит от внешних сил — Германии, СССР или стран НАТО, попеременно оказываясь под контролем чуждых для самих болгар и неорганичных идеологических систем.

Тем не менее на уровне культуры, литературы и философии, а также в религиозных кругах память о глубинной идентичности болгарского народа сохраняется и транслируется новым поколениям. Это значит, что подлинное освобождение болгарского Логоса, возвращение болгарского Dasein'а к самому себе остается *делом будущего*.

Часть 5. Иллирийская цивилизация. Огненная Сербия и другие югославяне

Глава 1. Сербский историал

Сербское возвращение

Еще одним народом, относящимся к южным славянам, являются сербы. Они появились на Балканах, как и остальные славяне, в эпоху Аварского каганата, но в отличие от болгар расселились на западной территории Балкан — от реки Сава до Адриатического побережья.

Если болгары были славянами, смешавшимися с фракийцами, жившими на этих территориях до их прихода, то сербы соприкоснулись с другим индоевропейским народом — иллирийцами, о культуре которых до нас дошло еще меньше сведений, чем о фракийцах. Считается, что потомками иллирийцев являются современные албанцы, язык которых также является индоевропейским и возводится к гипотетически реконструированному иллирийскому[1]. Однако в лингвистическом отношении иллирийцы на сербов не повлияли, и в древнесербском языке следов иллирийского субстрата не обнаруживается. Единственно, где они встречаются, это в ономастике и особенно в архаической топонимике, хотя в силу скудности данных реконструкции в этой сфере едва ли можно считать надежными.

Если иллирийцы преобладали на Западных Балканах, а фракийцы на Восточных, в центре Балкан ко времени прихода славян жили как смешанные иллирийско-фракийские племена (дарданы), так и эллинизированные народы (пеоны) и собственно греки — македонцы.

Автохтонные народы иллирийцев были позднее подчинены кельтами, включившими эти территории в состав своей древней политии — Великой Кельтиды, которая, скорее всего, не была строго централизированной и представляла собой свободную федерацию племен[2]. К моменту прихода славян эти земли входили в Римскую Империю и были известны как провинция Верхняя Мезия. После разделения Римской Империи на Восточную и Западную, Верхняя Мезия отошла к Византии, что во многом предопределило судьбу сербов, оказавшихся как и болгары в зоне греческого — и соответственно, православного — влияния. Однако географическая близость

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

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

к Италии сказалась в том, что на западные прибрежные территории оказывал культурное и политическое воздействие Рим и, соответственно, католицизм, предопределив религиозную идентичность хорватов, живших к западу от сербов. Католики выдвигали время от времени претензию на включение некоторых западносербских территорий в зону церковного владычества Римских Пап.

Сербы представляют собой ветвь южных славян. На наличие изначальной южнославянской общности указывает как язык, так и культура. При этом сербы в лингвистическом смысле близки к хорватам — вплоть до того, что подчас язык обоих народов называется общим именем — сербохорватский, а также к словенцам, которые, в свою очередь, представляют собой самую западную ветвь южных славян. Население современной Боснии и Герцеговины также состоит преимущественно из сербов и частично хорватов.

В отношении древних сербов можно сказать то же самое, что и в отношении остальных южных славян. Это был индоевропейский народ земледельцев, пришедший на Балканы с территории славянской прародины в Надкарпатье и ассимилировавший этнические группы других также индоевропейских балканских народов. Разница состоит лишь в том, что прямые предки болгар были склавинами и до некоторой степени антами, жившими в Поднепровье, пришедшими с востока, подхваченные аварами в броске на юг, тогда как предки сербов пришли с севера из области распространения западных славян — лужичан, часть которых осталась на прежних землях, составив ядро современных лужицких сербов.

Формирование южнославянской — как восточнославянской и западнославянской — ветви произошло довольно поздно, поэтому сербов и хорватов, пришедших с севера, болгар, пришедших с востока, и словенцев, бывших частью славянского культурного круга, включавшего области от Нитры и Моравии до Штирии и Карантании, объединяют в общую семью южных славян, тогда как лужицкие сербы, равно как и близкие к словенцам моравы и чехи, относятся к западным славянам. Те хорваты, которые не пришли с остальными с территории Западной Украины на Балканы, растворились в восточнославянских племенах, а те, что пришли, вошли в состав южных славян. Так, собственно народы, языки и культуры, относимые сегодня к южным славянам, сложились из нескольких славянских ветвей, имевших различное происхождение.

Хотя напрямую никакого намека на сохранение палеоевропейской этнической непрерывности ни у славян, ни у балканских народов, живших на этой территории до славян, мы не видим — все они являются индоевропейскими (иллирийцы, фракийцы, влахи, кельты,

римляне, греки и т. д.) или смешанными индоевропейско-алтайскими — как туранцы (гунны и авары), в культурном смысле мы имеем дело с «возвращением», поскольку в культуре протославян преобладали именно аграрно-оседлые элементы, продолжающие традиции матриархальной Трипольской культуры, которая, в свою очередь, сложилась на основании древнебалканского полюса цивилизации Великой Матери. И можно предположить, что отсутствующая в этнолингвистическом срезе преемственность Старой Европы тем не менее наличествовала в определенных аспектах аграрных практик и сельской культуры. Важно, что на территориях самых древних центров балканского матриархата — Лепенски Вир, Старчево и т. д. и в полюсе несколько более поздней культуры Винча — расселились именно *сербские* племена. И хотя в VI веке все эти области были населены индоевропейскими народами, на уровне самых глубинных и архаических пластов идентичности славян мы можем говорить о «возвращении», так как носители аграрной цивилизации вернулись к своему изначальному центру, хотя и в новом культурном и этническом контексте.

Здесь мы сталкиваемся с явлением «славянского матриархата», о котором писал Гаспарини[1]. Этот матриархат не был эксплицитным, так как влияние индоевропейского патриархата и территориальная близость к территориям Турана, прародины кочевых воинственных патриархальных культур, оказали на народы Балкан необратимое воздействие, но тем не менее в славянских культурах мы отчетливо можем различить следы этого матриархата. Поэтому, уточняя тезис Гаспарини, корректнее было бы говорить об «имплицитном славянском матриархате» или о включении ряда палеоевропейских черт в славянскую культуру.

Для идентичности современных сербов связь с древнейшими эпохами балканской предыстории играет значимую роль, хотя чаще всего описывается в довольно условных формулах, игнорирующих или интерпретирующих в экстравагантном ключе археологические и хронологические данные. Подчас сербские историки выводят сербскую культуру из цивилизации Лепенски Вир, Старчево или Винча, указывая на разительное сходство некоторых бытовых практик — в частности, строение жилищ с глинобитными полами, форма крыш, метод обработки глины и т. д.[2], что следует, однако, рассматривать не как прямую преемственность, но как феномен «возвращения», по-

[1] *Gasparini E.* Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi.

[2] *Срејовић Д.* Културе млађег каменог доба. Историја српског народа. Књига прва. Београд: Српска књижевна задруга, 1981; *Ристић П.* Истина Лепенског Вира, Београд: Пешић и синови, 2011.

скольку речь идет о гомологии определенных аграрных и бытовых практик, которым на уровне экзистенциального горизонта соответствует *единство крестьянского Dasein'a*. Носители земледельческой культуры, некогда вышедшие из балканской прародины, пройдя ноологические и этносоциологические метаморфозы в Трипольской культуре, а затем в процессе индоевропеизации, вернулись — в виде славян — к своим древнейшим истокам. Этносоциологически и на уровне имплицитного матриархата это вполне достоверно, хотя не столь прямолинейно, как подчас пытаются утверждать сами сербские ученые, обращающиеся к балканским древностям в поисках глубинных корней своей идентичности.

Первые сербские политии и династия Властимировичей

В VIII – IX веках начинают складываться первые государственные образования сербов. Вначале они представляют собой небольшие княжества, находящиеся в прямой зависимости от Византии. На берегу Адриатики возникают княжества Пагания (Неретвлянское княжество), Захумье, Травуния и Дукля (Зета), а глубже на континенте — Сербское княжество[1]. Под влиянием Византии христианство распространяется среди сербов уже с VII века. Когда святые Кирилл и Мефодий создают славянскую письменность в IX веке, это становится завершающей стадией обращения сербов в православие.

Сербское княжество создается в эпоху правления князя Вишеслава в конце VIII — начале IX века. Ему удалось объединить под своей властью различные сербские племена, предки которых — до разделения славян на западных и южных — были частью полабских племен, обитавших в Западной Чехии, Западной Польше и Восточной Германии (Белая Сербия). Хроники сохранили имена некоторых правителей Белой Сербии — Звонемир, Дерван, Семела, Милидух, Тунгло, Дзимислав, Жистибор, Славибор, Попо и т. д.

Та часть белых сербов, которая осталась на прежних территориях, была позднее ассимилирована поляками или германцами, а небольшие группы сохранились как лужицкие сербы или сорбы до настоящего времени. В VII веке часть белых сербов мигрировала на Балканы под руководством «Безымянного князя» (? — ок. 680), названного в хрониках просто «Серб», и, разбив авар, в период правления византийского Императора Ираклия I (575 – 641) расположилась в окрестностях Фессалоник. Оттуда они двинулись на север и заселили обширные

[1] *Чиркович С.* История сербов. М.: Весь мир, 2009.

земли Центральных Балкан. Там они и были объединены Вишеславом — правнуком «Безымянного князя» и сыном Радослава. В эпоху Карла Великого Вишеслав упоминается как князь сербов.

Византийский Император Константин VII Багрянородный (905–959) так описывает эти события:

> Когда двое братьев получили от отца власть над Сербией, один из них, взяв половину народа, попросил убежища у Ираклия, василевса ромеев. Приняв его, сам василевс Ираклий предоставил ему в феме Фессалоники как место для поселения Сервии.(...)
>
> Через некоторое время этим сербам вздумалось вернуться в свои места, и василевс отослал их. Но когда они переправились через реку Дунай, то, охваченные раскаянием, возвестили василевсу Ираклию через стратига, управлявшего тогда Белеградом, чтобы он дал им другую землю для поселения. Поскольку нынешняя Сербия, Пагания, так называемая страна захлумов, Тервуния и страна каналитов были под властью василевса ромеев, а страны эти оказались безлюдными из-за аваров (они ведь изгнали оттуда римлян, живущих в теперешней Далмации и Диррахии), то василевс и поселил означенных сербов в этих странах[1].

Основой ранних территориальных образований сербов были жупы[2], области, имеющие естественные границы в виде рек или гор с укрепленным центром в форме крепости, под защитой которого находились сельские поселения. Главой жупа был жупан. В Боснии и Хорватии главы аналогичных территориальных образований, назывались банами.

Сыном Вишеслава был сербский князь Просигой, а внуком Властимир (? — ок. 860), который известен как «великий жупан Сербии». О нем сообщают, что он дал отпор болгарам, пытавшимся поставить под свой контроль западные области Балкан, захватив Срем и правобережье Дуная и вторгшись на территории Сербского государства. Из византийских хроник явствует, что в эпоху правления Властимира, основателя династии Властимировичей, сербы были уже независимы от Византии. Однако перед лицом вторжения болгар сербы заключили с Византией союз. Властимиру в 832 году удалось нанести войскам болгарского хана Пресиана поражение. Однако позднее они отказались от статуса византийского вассала.

---

[1] *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М.: Наука, 1991. С. 141.

[2] Византийцы называли жупы склавиниями, так как такой порядок территориально-политической организации был свойственен именно славянам — жителям Склавении.

Постепенно Сербия присоединяет к себе и некоторые славянские политии, находящиеся на Адриатическом побережье — в частности, Травунию, государство славянского племени травунян. Это сделало великого жупана князем Сербии и Травунии. Властимиру наследовал его сын Мутимир (? — 891), который также столкнулся с болгарским вторжением, но снова, как и его отец, смог сохранить независимость и нанести болгарскому войску поражение.

В этот период завершается христианизация Сербии, и начиная с племянника Мутимира великого жупана Петара Гойниковича (ок. 870 — ок. 917) правители Сербии носят исключительно христианские имена.

Во время царствования Петара Гойниковича в Сербии начинается серия династических конфликтов, но ему удается сохранить власть и укрепить державу за счет присоединения к Сербии территорий прибрежных политических образований — Захумья и Пагании, населенных славянскими племенами захумлян и неретвлян, что позволяет Сербии укрепиться на побережье Адриатики.

Сам Петар Гойникович в обмен на признание его князем соглашается номинально на сюзеренитет Болгарии и ее царя Симеона I.

Политика Сербского княжества в этот период определяется *поиском баланса между Византией и Болгарией*, что ведет к возникновению двух династических партий — одна из них склоняется к союзу с болгарами, другая с греками. Но при этом постепенно формируется и особая *сербская идентичность*, отличная и от болгарской, и от греческой. С одной стороны, эта идентичность христианская и православная, также продолжающая и развивающая традиции святых Кирилла и Мефодия, то есть с отчетливо выраженной славянской спецификой, а с другой, сербское христианство подчеркивает свое отличие не только от греческого (как это было в случае болгар), но на сей раз и от болгарского тоже, поскольку Болгария выступает на Балканах как центр славянской гегемонии, претендуя на верховенство в том числе и над сербами. Болгарское царство — полноценная балканская Империя, почти равноправно соперничающая с Византией. Сербия же перед лицом этих двух имперских образований — Болгарии и Византии — обладает более скромным масштабом, но при этом у сербов уже начиная с Властимира хватает сил, чтобы отстоять свою независимость.

Подозревая, что Петар Гойникович не лоялен Болгарии, царь Симеон I свергает его с престола. После Петара Гойниковича Сербией недолго правил великий жупан Павле Бранович (? — 921), боровшийся за власть с другим потомком Мутимира — его внуком Захарием Первославовичем (890 — ок. 924). Оба претендента на сербский

престол в разные периоды опирались поочередно на болгар и на греков, пока в конце концов власть при поддержке болгар не оказалась в руках у Захария Первославовича. Однако византийцы подбили его на восстание против Болгарии, и он не смог отразить очередного вторжения войск Симеона I. В 924 году Сербия была присоединена к Первому Болгарскому царству, а сам Захарий Первославович бежал на запад — в соседнюю Хорватию, которая была в то время союзницей Византии.

Болгары попытались покорить и Хорватию, используя захваченные сербские земли, но хорватским королям удалось отбить их атаки.

Последним правителем Сербии из династии Властимировичей был князь Чеслав Клонимирович (ок. 896 — 960). Ему удалось восстановить независимость Сербии и добиться на некоторое время ее возвышения. Чеслав Клонимирович в юности участвовал в болгарском походе против Захария Первославовича, но потом был вынужден снова вернуться в Болгарию. После смерти Симеона I Великого сама Болгария вступила в период внутренних раздоров, чем Чеслав Клонимирович и воспользовался, вернувшись в Сербию и с помощью Византии восстановив власть над областями Восточной Боснии и Герцеговины и Западной Сербии. Укрепившись у власти, Чеслав Клонимирович включил в состав своего государства территории всей оставшейся Боснии, область Рашка, находившуюся на границе между Сербией и Болгарией, а также прибрежные политии — Дуклю[1], Паганию и Захумье. Еще два славянских государства — Травуния и Конавле (в горной Далмации) — признали себя его вассалами.

В период правления Чеслава Клонимировича Сербия сталкивается с новой угрозой — вторжением венгров из Паннонии. Чеслав Клонимирович отражает первую волну венгерских армий и, по преданию, убивает их предводителя Киша, после чего вдова Киша собирает второй поход против сербов, в ходе которого во время битвы при Среме победа достается венграм, а Чеслав Клонимирович и верхушка его войска оказываются в плену и подвергаются казни.

Смерть последнего представителя династии Властимировичей повлекла за собой конец сербской государственности. Из бывшего сербского государства выделяется Босния, часть территорий занимает Хорватия, а остальные жупы становятся самостоятельными или переходят под прямое правление Болгарии и Византии (Рашка, Дукля и т. д.). Основная часть сербских земель оказывается под властью Болгарии, а после смерти болгарского царя Самуила переходят под власть Византии.

[1] Дукля или Зета — область, соответствующая современной Черногории.

В это время в Сербию из Болгарии проникает богомильство, которое особенно широко распространяется в южных областях и прежде всего в Боснии.

Истоки сербских династий: сарматизм

Здесь следует обратить внимание на то, что у сербов мы отчетливо видим собственно сербскую — то есть славянскую — знать, вероятно, уходящую корнями к белым сербам, полабским славянам и, соответственно, добалканскому периоду славянской истории. При этом с самого начала сербские жупаны носят славянские имена — Радослав, Вишеслав, Властимир, Мутимир и т. д. Также чисто славянские имена мы встречаем у правителей Белой Сербии — Звонемир, Дерван, Милидух, Тунгло, Дзимислав и т. д.

Это отличает сербов и от болгар, где правящая элита с начала образования Первого Болгарского царства представляет собой особую касту на основе туранцев протоболгар, и от восточных славян, где в этом качестве выступают варяги — Рюриковичи. Лишь у западных славян и у близких к славянам этносоциологически балтов мы видим с древних времен воинскую аристократию, а также потомственных князей, которые не могут быть интерпретированы как алогенный этнический элемент[1]. При этом для чисто земледельческого народа наличие такой воинственной аристократии не характерно, равно как и сама структура централизованных жупанств, имеющих своим центром укрепленную ставку правителя и его дружины. Это предполагает иерархизированное общество, где воинский класс по определению должен иметь иную культурную идентичность, нежели основное крестьянское население.

Вероятно, ответ следует искать в структуре полабских славян, к которым относились белые сербы и которые, по свидетельствам ранних хроник, также имели своих князей. Имена предводителей склавинов, пришедших с востока вместе с антами и позднее с кутригурами, которые до нас дошли, не позволяют сделать вывода о сохранении династических родов у самих склавинов, но у сербов структура жупанов (банов в Боснии) прослеживается довольно определенно. Аристократические рода воинской знати мы видим у соседних с сербами хорватов[2], которые также пришли на Балканы с севера — с территории Белой Хорватии, находившейся к востоку от Белой Сербии.

---

[1] *Дугин А.Г.* Этносоциология.

[2] В частности, хорватский князь Лаборец (ок. 875—892), правивший в Ужгороде.

Если соотнести это с другими славянскими народами, то мы видим, что и среди них изначально алогенная аристократия постепенно подвергается славянизации и начинает фигурировать под славянскими именами. Позднее под влиянием христианства они заменяются на греческие, латинские или еврейские. В то же время территории Восточной Европы, где и находилась Белая Сербия (и к востоку от нее Белая Хорватия), были известны в греческих хрониках в эпоху поздней античности как «Европейская Сарматия»[1]. Наличие царей, воинского сословия и вертикальной организации общества у сарматов не только зафиксированный факт, но и логически следующая из туранской структуры организации общества этносоциологическая истина — патриархальные общества Турана[2] (как индоевропейские, а сарматы были индоевропейским народом), так и постиндоевропейские[3] были организованы вокруг андрократической вертикали. Так не просто было, но и *должно было* быть. Если название «Сарматия», применимая к территориям Восточной Европы, совпадающей как раз с областями Белой Сербии и Белой Хорватии, что соответствует также области расселения полабских славян и отчасти балтов, указывает на наличие там собственно сарматских племен, то именно к ним и можно было бы возвести истоки сербохорватской воинской аристократии, утвердившейся в общем контексте земледельческой оседлой славянской культуры. Это допущение объясняет наличие славянских (и балтийских) аристократических родов и касты профессиональных воинов у западнославянских и западной части южнославянских народов, и отсутствие их у восточных славян и болгар, где эту функцию заменили собой другие андрократические народы, вступившие с оседлыми славянскими землепашцами в этносоциологический симбиоз позднее, что мы и можем увидеть в исторических хрониках. В случае сербов, а также хорватов, поляков, чехов, полабских славян и балтов этот симбиоз должен был произойти намного раньше, так как мы не видим — в отличие от болгар или русских — следов неславянского происхождения соответствующих княжеских (жупанских, банских, боярских, шляхетских и т. д.) родов. Тем не менее гипотеза о том, что у истоков славянской аристократии стояли сарматские общества, достигшие Восточной Европы с территории Турана вместе с волнами нашествий патриархальных кочевников, решает сразу три этносоциологические проблемы — о происхож-

[1] *Птолемей К.* Руководство по географии // Боднарский М.С. (сост.) Античная география. М.: Государственное издательство географической литературы, 1953.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

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

дении сербохорватской, польской и балтийской знати. При этом точно к такому же выводу пришли польские историки, — в частности, Ян Длугош (1415 — 1480), — выдвинувшие в XV веке теорию «сарматизма»[1].

Этот же аргумент будет вполне применим и к склавинам, которые также пришли на Балканы из Сарматии, но на сей раз Восточной. Они также могли представлять собой славянские племена с сарматской верхушкой, а близкие к ним анты вообще, вероятно, представляли собой смешанный славянско-сарматский народ. Однако в случае склавинов эта аристократическая каста не удержалась, будучи заменённой протоболгарами и, возможно, в некоторых случаях аварами.

Таким образом, приняв гипотезу сербского сарматизма, мы получаем возможность непротиворечиво объяснить морфологию древней сербской аристократии.

Возвышение Рашки

После падения Первого Болгарского царства большинство территорий Сербии оказываются под властью Византии. Первыми против византийцев поднимают восстание сербы княжества Дукля (современная Черногория). Дуклянскому правителю Стефану Воиславу[2] (? — 1052) удается укрепить свою власть и распространить ее на часть Герцеговины (Травуния), Далмации и Центральной Сербии (Рашка). Сын Стефана Воислава Михайло I (? — 1081) продолжил противостояние с Византией, пытаясь поднять сербов Македонии против греков. И хотя в полной мере это ему не удалось, усиление Дукли признали в Константинополе, и Михайло I стал первым сербским независимым монархом после Чеслава Клонимировича. Вместе с тем Михайло I не смог удержать под своей властью территории, признавшие власть его отца Стефана Воислава — в частности, Рашку и Боснию, что существенно уменьшило масштаб его государства. Отчасти это было связано с тем, что Михайло I больше ориентировался на католический Запад, что сказалось и на его титуле «короля сербов», а Рашка больше тяготела к православной Византии. Титул «короля» был признан Папой Григорием VII (ок. 1025 — 1085), который стремился расширить свое влияние на Балканы после раскола церквей.

Михайло I наследовал его сын Константин Бодин (? — 1099), который, пользуясь тем, что его род был связан династически с болгарскими царями, попытался предъявить права на болгарский престол

[1] *Лескинен М.В.* Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М.: Институт славяноведения РАН, 2002.

[2] *Пајовић М.* Владари српских земаља. Београд: Медија центар Одбрана, 2014.

и короновался восставшими болгарами Македонии под именем Петра III. Несмотря на поддержку болгар, византийцам удалось разбить армию Петра III, а сам он был взят в плен. Вернувшись из плена, он занял трон Дукли. Константин Бодин продолжал политику Михайлы I и также ориентировался на Рим, которому была подчинена митрополия в дуклянском городе Бар, объединившая под своим началом церковное управление всеми сербскими приходами. Константин Бодин восстановил власть над Боснией и Рашкой (Центральная Сербия). Однако вскоре после его смерти созданная Стефаном Воиславом Дуклянская держава распалась. Возможно, Рашка, Босния, Травуния и Захумье отпали еще в последние годы жизни Константина Бодина.

После этого снова сербские земли оказываются под властью внешних политий. Большинство из них попадают под власть Византии, а над Боснией устанавливают власть венгерские короли.

Постепенно центр сербского сопротивления Византии смещается из Дукли в Рашку. Это начинается еще в XI веке при жизни Константина Бодина, когда великий жупан Рашки Вукан (? — 1112), поставленный Константином, начинает серию военных походов на территории Византии, населенные сербами, призывая народ восстать и подняться на борьбу за независимость и государственность. Он присоединяет к своим владениям Косово и Метохию. После смерти Константина Бодина Вукан вмешивается в династические споры его наследников, и постепенно центр политической власти окончательно перемещается в Рашку. Однако Византия была в то время несравнимо более сильной и заставила Вукана все же признать ее господство.

Борьбу за объединения сербов в независимой политии продолжил наследник Вукана великий жупан Рашки Урош I (? — 1145), который сделал ставку на союз с венграми, также бывшими соперниками Византии, скрепив союз династическим браком своей дочери Елены с принцем Белой II (1108 — 1141), будущим королем Венгрии. Но и на этот раз совместными усилиями сербы и венгры не смогли одолеть византийское войско — после победы над их армией на реке Тара византийцы снова заставили правителя Рашки подчиниться.

Очередной виток подъема Рашки приходится на эпоху правления великого жупана Стефана Неманя[1] (1113 — 1199), основателя династии Неманичей. Хотя он также как и предыдущие правители был вынужден признавать главенство Византии, ему удается распространить свою власть на многие исконно сербские территории — Дуклю, Травунию, Захумье, Неретву, Косово.

[1] *Fajfrić Ž.* Sveta loza Stefana Nemanje. Šid: DD «Grafosrem»; Srbska pravoslavna zajednica, 1998.

Сербская церковь признает Стефана Неманя святым. Великий жупан Рашки отличался благочестием, глубокой приверженностью православию, строил церкви и монастыри (сербский монастырь на Афоне — Хиландар был возведен его усилиями совместно с сыном — святым Саввой). Перед смертью он сам принял монашество, постригшись под именем Симеон в монастыре Студеница. При этом он начал преследования богомилов, учение которых в тому времени широко распространилось среди сербов. Богомильство укоренилось как среди крестьянства, так и среди сербской аристократии (властелы). Следует обратить внимание на то, что это течение особенно усилилось на Балканах в тот период, когда славяне оказались под прямой властью Византии, и антивизантийский элемент играл в нем важную роль. В 1186 году Стефан собрал собор против богомилов и снарядил против них военный поход, в котором лично принял участие.

Возвышение Рашки, названной так по главному городу Стари-Рас[1], сделало центр этой области общесербской столицей.

При Стефане Немане закладывается идеология сербской государственности. В ее основе лежит *православная идентичность*, что предопределяет религиозную ориентацию Рашки по контрасту с князьями Дукли или Хорватии, оказавшимися под приоритетным влиянием католиков, но вместе с тем в сфере политики утверждается воля к полной независимости от других православных политий — прежде всего от Византии, но также и от Болгарии. В целом Рашка повторяет логику славянского христианства Болгарии (Первое Болгарское царство), но в центре ставит на сей раз *сербов*, а также предвосхищает учение о Москве — Третьем Риме, которому предстоит сложиться в XV веке, где полюсом станут восточные славяне — и конкретно, великороссы.

В этом случае становится понятной антибогомильская политика Стефана. Та сербская идентичность, которую он отстаивает и закладывает в основу будущей государственности, является ортодоксально-православной, с одной стороны, а с другой, мыслится как независимая от Византии централизованная полития, которая несовместима с радикальными гностическими установками богомилов. В такой ситуации богомилы оказываются в оппозиции не только к византийской церкви и византийскому государству, но и к сербской церкви и к сербскому государству. Нечто вполне аналогичное мы видим во

[1] Позднее — при Душане Сильном — название Рас было заменено на Трговиште. Руины города Стари-Рас расположены недалеко от современного сербского города Нови-Пазар.

Втором Болгарском царстве, где после освобождения от Византии болгарские цари начинают преследования богомилов.

Неманичи: Сербия становится Империей

Стефану Немане наследовал в качестве короля Дукли, Травунии, Топлицы и Хвосны и позднее в течение двух лет (1202 – 1204) правителя Рашки его сын Вукан II Неманич (1172 – 1208), бывший католиком и пытавшийся создать под своей властью крепкое сербское государство с опорой на Рим и Венгрию, также бывшую католической. Ему противостоял его брат Стефан II Неманич (1166 – 1228), бывший великим жупаном Рашки, которого Вукану II удалось сбросить с престола с опорой на венгерскую армию. Стефан Неманя хотел изначально передать власть Стефану, который был православным и женатым на византийской принцессе. Но Вукан II проводил активную политику для укрепления своей власти, заключая различные геополитические альянсы — прежде всего с противниками Византии и Болгарии, и постепенно смог выдвинуться на первые роли в сербской политике.

Третьим братом Вукана II и Стефана II был Растко (ок. 1169 – 1236), ушедший в монахи в русском монастыре на Афоне и ставший святым под именем Савва. Савву Сербская церковь почитает как величайшего святого и основателя сербской духовной традиции.

Несмотря на успехи Вукана II, после того, как болгарский царь Калоян нанес поражение его армии, Стефан II вернул себе власть над Рашкой. Позднее братья, примиренные святым Саввой, разделили между собой сербские земли — Вукан II правил Дуклей (Зетой), а Стефан II — Рашкой.

Хотя Стефан II ориентировался преимущественно на Византию, подчас по прагматическим соображениям он искал сближения с католическим Римом, что вызывало неприятие святого Саввы. Однако в конце концов он вернулся к православной ориентации и окончательно сделал ставку на православие в качестве основы сербской религиозной идентичности. В конце жизни он также принял монашеский постриг под именем Симон.

Святой Савва, вернувшийся с Афона в Сербию, предпринимает усилия для того, чтобы добиться автокефалии Сербской церкви. Это ему удается, и в 1219 году он становится ее первым в истории сербским архиепископом. Следует подчеркнуть, что сам святой Савва был выходцем с Афона и заложил в Сербскую церковь древние традиции созерцания и духовного делания, которые позднее получили окончательное оформление в исихазме. Святой Савва основал многие мо-

настыри и храмы, и среди них Жичский монастырь, где проходили соборы и архиерейские совещания Сербской церкви, а также Печский монастырь, куда позднее была перенесена архиепископская кафедра.

Святой Савва в отличие от своего отца стремился не истребить богомилов, но обратить их в православие, действуя обходительностью и мягкостью. Этим он добился серьезных результатов, так как многие представители сербской властелы и даже широкие слои сербского крестьянства под его влиянием оставили богомильские идеи и приняли православие. Мы видели, что одним из важных элементов богомильства было стремление утвердить самобытность славянской духовной культуры перед лицом византийской церкви, представлявшейся в некоторых своих аспектах этнически греческой и механически отчужденной. Создание независимой славянской церкви с собственной сербской иерархией отчасти снимало это напряжение без того, чтобы делать радикальные выводы гностического толка (к чему вели богомилы). Поэтому святой Савва не просто разоблачал еретические стороны богомильского учения, но и показывал богомилам путь реализации их духовных чаяний в рамках независимого славянского — на сей раз сербского — христианства.

Благодаря усилиям Стефана Немани и его сыновей — прежде всего Стефана II и святого Саввы — Рашка стала могущественным и самостоятельным политическим образованием, способным проводить самостоятельную внешнюю политику на Балканах и в то же время опирающимся на особую сербскую идентичность, которая была православной и славянской (Сербская церковь основывалась на наследии святых Кирилла и Мефодия, церковно-славянском языке и соответствующей богословской и философской литературе), но в то же время отличной и от византийской, и от болгарской. Таким образом, в южнославянском православном пространстве сложилось два полюса — *болгарский* и *сербский*, представленные после получения Сербской церковью автокефалии Болгарской и Сербской церквями. Обе они отличались от византийской церкви тем, что были славянскими, а от других славянских государств, формировавшихся на западе Балкан — в частности, от Хорватии, тем, что были православными. При этом картина славянских христианских народов на Балканах выстроилась следующим образом: на востоке главным полюсом были болгары, в центре — сербы, а на западе католики — хорваты и словенцы.

Стефан II считается в сербском историале первым полноценным правителем Рашки, то есть Сербского государства. После его смерти между его сыновьями вспыхнули династические конфликты, но в результате на троне укрепился Стефан Урош I Великий (1220-е — 1277).

При нем Сербия значительно укрепляется, несмотря на неудачные войны с Венгрией и нашествие монголов. В конце правления Стефана Уроша I отстранил от власти его сын Стефан Драгутин (ок. 1253 — 1316), заключивший союз с Венгрией, скрепленный династическим браком с венгерской принцессой. Сам же Стефан Урош в конце жизни постригся в монахи в основанном им самим монастыре Сопочаны. Стефан Урош I, как и его предшественники, пытался максимально укрепить сербскую идентичность, содействовал строительству монастырей и прославлению сербских святителей — прежде всего святого Саввы.

Одним из самых могущественных правителей Сербии был другой сын Стефана Уроша I Стефан Урош II Милутин (ок. 1253 — 1321). Именно Милутина хотел возвести на трон его отец, так как опасался чрезмерного влияния венгров в Сербии, но Драгутин сверг отца и захватил власть. Тем не менее провенгерская политика Драгутина вызывала нарастающее отторжение сербской аристократии и простого населения, что привело к передаче власти Драгутином Милутину, ставшему королем Сербии. Драгутин сохранил за собой власть лишь в некоторых областях Сербии. В дальнейшем братья действовали сообща — особенно против восстановленной Михаилом VIII Палеологом (1225 — 1282) — Византийской Империи.

В период правления Милутина сербское православие процветает, строятся новые монастыри и церкви. Католическое влияние полностью сходит на нет. В этот период из Сербии изгоняются богомилы, которые оставались серьезным духовным течением, несмотря на гонения, устроенные Стефаном Неманей.

Сын Милутина Стефан Урош III Дечанский (ок. 1276? — 1331), придя к власти в ходе напряженной династической борьбы с другими претендентами, продолжил укрепление державы. Особенно важной стала победа над болгарами, когда сербские войска дошли до Велико-Тырнова, а союзные болгарам византийцы отказались от войны с усилившейся сербской державой. Ряд болгарских болярских родов выступил с идеей объединения Сербии и Болгарии под началом сербского короля, но Стефан Урош III ограничился тем, что передал болгарский трон своей сестре Анне Неде[1], бывшей до этого болгарской царицей и воспитанницей болгарского царя — Ивана Стефана (ок. 1300 — 1373).

Пик средневековой Сербии приходится на эпоху правления сына Стефана Уроша III Стефана Душана Сильного (1308 — 1355). Стефан Душан становится не просто королем Сербии, но ее царем.

[1] В конце жизни Анна Неда постриглась в монахини под именем Елена и была прославлена Сербской православной церковью в лике святых.

Именно в этот период, подобно Болгарии, у сербов на фоне слабеющей Византии, охваченной гражданской войной Палеологов и Кантакузинов, и относительно слабой Болгарии, подпадающей все больше под власть монголов, складывается идея, что отныне сербам предстоит взять на себя *миссию Вселенского царства* и стать крупнейшей державой православного мира, Сербской Империей.

Стефан Душан Сильный взошел на трон после смерти своего отца, с которым он соперничал при жизни и который даже ослепил своего сына в ответ на то, что тот поднял против него восстание. По одной из версий, принятой в структуре сербского историала, Стефан Душан сам участвовал в убийстве Стефана Уроша III, который перед смертью проклял род Душана. Сербы истолковали это предание как проклятие не самого Душана, чье правление было апогеем сербского величия, но его потомков, при которых Сербия пала от рук турок.

Несмотря на то что Стефан Душан Сильный отвоевал у Византии многие земли, он сумел после этого заключить с Константинополем мир, направленный прежде всего против венгров. Этот мир сохранялся вплоть до смерти византийского Императора Андроника III Палеолога (1296 — 1341). Союзные отношения, скрепленные династическим браком с сестрой болгарского царя Ивана Александра (? — 1371), обеспечили мир на востоке.

В 1341 году после смерти Андроника III в Византии вспыхнула гражданская война, что ослабило Империю. Стефан Душан воспользовался этим и стал захватывать византийские территории, дойдя до Халкидики и Афона. Кроме того он активно вмешивался в византийскую политику, выстраивая союзы с обеими противоборствующими партиями. Так, он заключил династический брак между своим сыном Стефаном Урошем V (1336 — 1371) и сестрой византийского Императора Иоанна Кантакузина (ок. 1293 — 1383). Позднее отношения с Кантакузинами испортились, и он сблизился с Палеологами, оставаясь союзником Иоанна VIII Палеолога (1392 — 1448) до самой смерти.

Военные успехи Стефана Душана Сильного превратили Сербию в полноценную Империю, а династические связи позволяли претендовать на миссию вселенского царства, то есть на статус катехона. После очередных побед над греками с конца 1345 года Стефан Душан Сильный стал именоваться «Богоравным» Царем «сербов и греков». На монетах с изображением Душана было отчеканено «rex Rasie, imperator Romanie» — «царь Рашки и Император Рима»[1].

На Соборе 1346 года, вместе с венчанием Стефана на царствование, вместо прежней автокефальной архиепископии в Сербии была

[1] *Чиркович С.* История сербов.

Сербское царство в эпоху Стефана Душана Сильного (середина XIV века)

учреждена патриархия. Первым сербским патриархом стал архиепископ Иоанникий II (? — 1354), а Печская архиепископия была преобразована в Печский патриархат. На самой церемонии присутствовал и болгарский патриарх Симеон II. Константинополем Печский патриархат был признан позднее — в 1375 году.

В период правления Душана Сильного Афон оказывается под властью сербов. В этот период на Святой горе процветал исихазм. Сама Сербская церковь была тесно связана с Афоном, где был пострижен фактически ее основатель — святой Савва. Поэтому связи сербов с Афоном были очень крепкие и древние. Душан Сильный оказывает афонским монастырям — и прежде всего сербскому монастырю Хиландар — всяческую поддержку, а исихазм широко распространяется среди сербов, став важнейшей составляющей духовной созерцательной традиции умного делания. В этот период сербский монах Исайя (ок. 1300 — после 1375) на Афоне в русском Пантелеймоновом монастыре осуществляет перевод на сербский извод церковно-славянского языка тексты важнейшего памятника православной метафизической мысли — «Ареопагитики». Таким образом, имперский взлет Сербии сопровождается симметричными процессами в духовной культуре: исихазм и «Ареопагитики» представляют собой вершину православной метафизики и для разработки и утверждения сербской катехонической идентичности они являются важнейшей философской и доктринальной основой. Фактически в этот период складывается высшая формулировка сербского Логоса, основанного на сербском (славянском) Dasein'е и пронизанного (аполлоническими) лучами православной метафизики.

Важно, что как и для болгарского царя Симеона I для Душана Сильного целью было не основание еще одной Империи, но восхождение сербского монарха на византийский трон как кульминация исторической и эсхатологической сербско-славянской миссии.

В целом же при Стефане Душане Сильном неуклонный рост Сербии как державы, начавшийся при Стефане Немане, основателе династии, достигает своего апогея, а сербское государство становится на короткий срок мощнейшей Империей, выстраиваемой вокруг светового исихастского Логоса.

Падение Сербии: османское владычество

После смерти Душана Сильного единая государственность начинает распадаться. По логике сербского историала исполняется проклятие Стефана Уроша III за грех отцеубийства. Показательно, что несмотря на огромные достижения Душан Сильный в отличие от

многих других Неманичей не был канонизирован Сербской церковью. При всем триумфе Сербской Империи сербское историческое сознание видит трагическую тень темного предзнаменования, обозначенного в *царском проклятии*. Оно сбывается на сыне и наследнике Душана Сильного Стефане Уроше V (1336 — 1371), которого по контрасту с отцом иногда называют Слабым. Он был последним царем династии Неманичей.

После смерти Стефана Душана Стефан Урош V попытался сохранить Империю, но это ему не удалось. Царство стремительно разрушается. Отдельные правители устанавливают свою власть в тех или иных землях, не считаясь с царем. К моменту его смерти в 1371 году территория Сербии не просто сократилась, но фактически государство как таковое распалось. При этом Стефан Урош V умирает бездетным и династия Неманичей на нем прерывается.

Следующий правитель Сербии Лазарь Хребелянович[1] (1329 — 1389) уже не называет себя царем, а лишь князем. Лазарь Хребелянович попытался улучшить отношения с Византией и добился снятия с сербов анафем, наложенных при Душане Сильном, а также признания сербского патриархата.

В этот период османы резко усиливают свое господство на Балканах и подчиняют себе как византийские, так и болгарские земли. В какой-то момент османская волна доходит и до Сербии. Лазарь Хребелянович попытался создать антиосманский союз с боснийским баном Твртко I Котроманичем (ок. 1338 — 1395), который усилил Боснию до статуса регионального гегемона, подчинив многие сербские земли и Хорватию.

В 1389 году произошло решающее сражение на Косовом поле между армией османского султана Мурада I (1326 — 1389) и войсками сербов. Битва на Косовом Поле вошла в историю как одно из самых масштабных и ожесточенных сражений, в ходе которого погибли предводители обоих армий и взятый в плен и обезглавленный Лазарь Хребелянович и Мурад I. Князь Лазарь прославлен Сербской церковью в лике святого. Сербские легенды также ставят в центре внимания сербского героя Милоша Обилича (? — 1389)[2], зятя князя Лазаря, проникшего в стан османских войск и лично убившего Мурада I. После этого он был зарублен турками, но стал архетипом сербского героизма. При этом другой зять Лазаря Вук Бранкович (ок. 1345 — 1397), бывший соперником Милоша Обилича, напротив, поступил как пре-

[1] *Фајфрић Ж.* Света лоза кнеза Лазара. Шид: ДД Графосрем, 1999.

[2] Относительно историчности деяний Милоша Обилича и совершенного им подвига существует много версий, но важно подчеркнуть символическую роль его образа в сербском историале.

датель, и будучи правителем Косово, не послал тем не менее свои войска на помощь армии Лазаря. Таким образом, фигуры Милоша Обилича и Вука Бранковича стали в Сербии символами верности и жертвенного героизма, с одной стороны, и зависти и предательства, с другой.

Битва на Косовом Поле стала поворотной чертой сербского историала. В центре этого историала стоит эпоха Неманичей и к ней вплотную примыкает фигура князя Лазаря, архетипа сербского трагического и глубинно народного героизма. Неманичи начинают строить великую державу, которая достигает апогея при Стефане Душане. Но всякий великий успех несет в себе свою антитезу — темную сторону, проклятие, падение. И вслед за достижением высшего исторического подъема происходит фундаментальная катастрофа. За постепенным (но довольно быстрым по историческим меркам) взлетом следует почти мгновенное падение. Косовская битва — момент надлома сербского историала, резкая смена режима от триумфального и победоносного к страдательному и трагичному. Но в то же время именно в поведении героев Косовского сражения следующие поколения сербов черпают вдохновение и образец для подражания. То, что сербы потеряли на косовом поле, больше, чем битва. Они потеряли Империю, царство, религиозную и политическую независимость, они потеряли сербскую свободу, они потеряли *самих себя*. И отныне в течение долгих веков османского владычества главной задачей и целью сербского народа станет восстановление этой свободы, возрождение сербской державы. Примером же сербского героизма будут служить герои Косовского сражения, воспетые во множестве сербских легенд, песен, поэм и литературных произведений.

Редкие народы основывают свою экзистенцию не на воспоминании о победах и подвигах, но на *горькой памяти о страшном поражении* и последующем за ним подчинении туркам. Этот трагичный настрой сербской культуры имеет ряд общих черт с шиитской религиозной традицией, в центре которой стоит память о гибели святых имамов — Хасана и Хуссейна[1].

Сразу после Косовского сражения Сербия утратила независимость еще не полностью. Сын князя Лазаря Стефан Лазаревич (1377 — 1427) правил Сербией в статусе турецкого вассала, и более того, объединил под своей властью многие сербские земли, которые стали независимыми при Стефане Уроше V. Он перенес столицу Сербии в Белград.

Параллельно со Стефаном Лазаревичем укрепляется другой властитель Сербии — сын правителя Косово Вука Бранковича Георгий

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

Бранкович (ок. 1377 — 1457). Оба сербских правителя, соперничавших друг с другом, признают сюзеренитет турок, но потом вместе переходят под власть Венгрии. В это время под венграми оказывается Белград, а столицей Сербии, провозглашенной в качестве таковой Георгием Бранковичем, становится Смедерово.

Георгий Бранкович пытался отстоять некоторую независимость от турок с опорой на венгров, но в 1438 году османы снова вторглись в Сербию и взяли Смедерово. Однако венгры и поляки под началом коалиции королей Яноша Хуньяди (1387 — 1456) и Владислава III Варненчика (1424 — 1444) в 1443 — 1444 годах снова освободили часть территорий Сербии от турок. Но Георгий Бранкович (снова как и его отец) не послал войска для участия в решительной битве при Варне христианской коалиции против османского султана Мурада II (1404 — 1451), в ходе которой турки нанесли сокрушительное поражение армии христианских рыцарей, а польский король Владислав III погиб. После этого Георгий Бранкович окончательно признал власть турок, и даже послал сербские войска в помощь османам для взятия Константинополя. К 1459 году полностью захватив территории Византии, турки, взяв Смедерово, установили окончательный контроль над Сербией, упразднив даже относительную автономию.

Несколько позднее были покорены и остальные сербские территории и политии — Босния (1463), Герцеговина (1482) и, наконец, Дукля (1499).

В 1459 году после падения Смедерово прекращает свое существование Печская патриархия, и от независимой Сербской церкви остается только Черногорская митрополия, рассматривающая себя как продолжение Печской патриархии и не подчинявшаяся Константинополю. Управление сербскими православными приходами в целом было передано Константинопольскому патриархату.

В 1557 году по политическим причинам Фанар снова признал самостоятельность Печского патриархата, но в очередной раз упразднил ее в 1766 году.

При этом сербы на всем протяжении османской государственности мужественно и стойко сохраняли свою православную веру, этническую культуру и идентичность. Часто они поднимали восстания, которые всякий раз безжалостно подавлялись турками. Тем не менее вплоть до XIX века сербам не удавалось отвоевать даже частичной автономии.

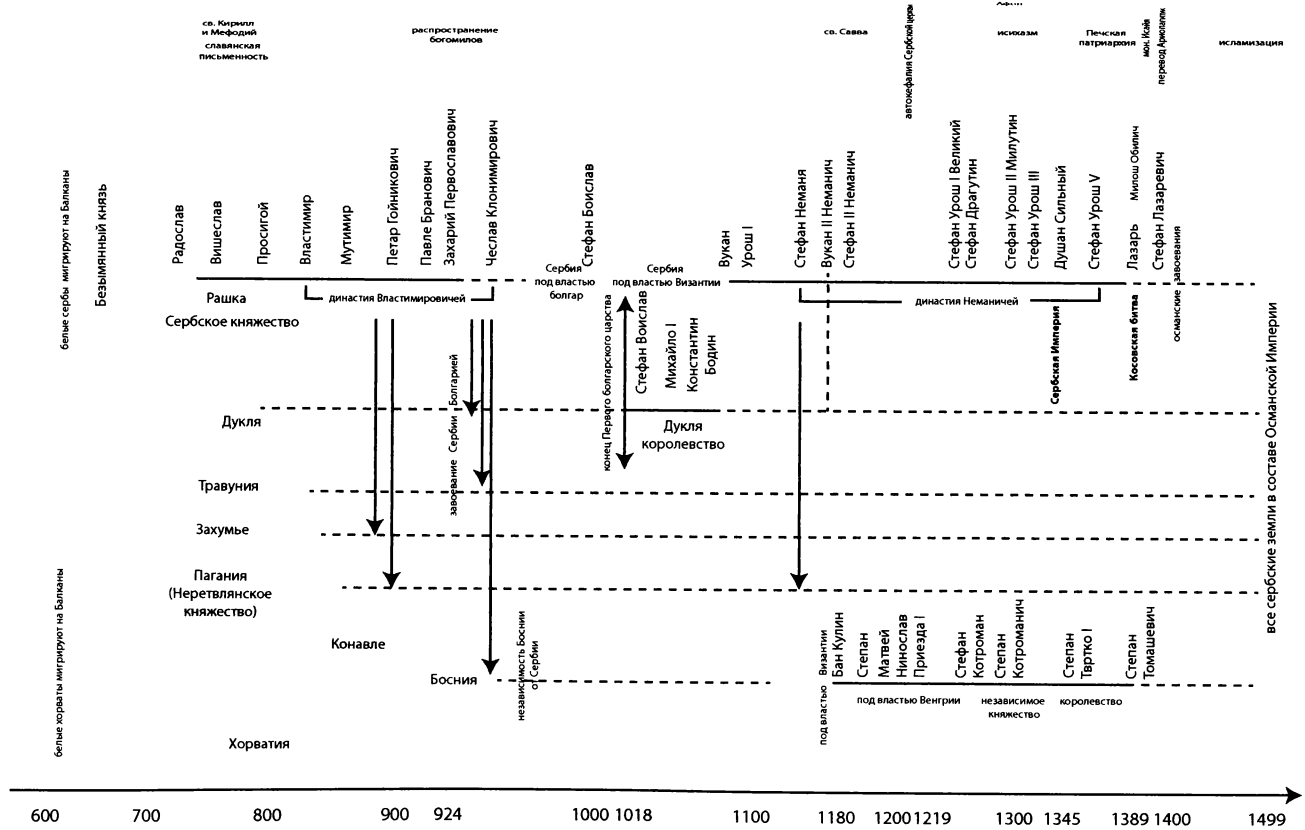
Под турецким владычеством происходит изменение этнической и религиозной структуры Сербии. Сербское население редеет или перемещается в соседние области (прежде всего под власть венгров), сербские земли на юге заселяются турками, с юго-запада начинается приток возродившихся албанцев. При этом часть сербов — особенно

в Боснии и Санджаке (в области, соответствующей центральным территориям Рашки) — были обращены в ислам.

Однако в отличие от боснийцев сербы твердо хранят православную веру и передают из поколения в поколение предания о древней Великой Сербии и о колоссальной исторической катастрофе на Косовом Поле, что ставит их в *духовную оппозицию* османам. Сербское сознание воспринимает османское господство *как катастрофу*, которая не перестает быть такой с течением времени. Этому активно способствует восстановленная в середине XVI века Печская патриархия, которая превращается в центр самобытной сербской духовной культуры и поддерживает православную — и даже катехоническую — идентичность сербского народа. Память о Сербской Империи Душана Сильного и последующем затем османском вторжении выступает не как исторический эпизод, а как *часть эсхатологического сценария*. Сербов Провидение наделило миссией — стать защитниками (катехоном) всего славянского христианства, шире, православия в целом, перед лицом надвигающегося Антихриста, идентифицированного в османах («агарянах») и исламской экспансии. Резкое возвышение Сербской Империи было последним аккордом сопротивления, после чего «удерживающий (катехон) был взят от среды»[1]. Османское господство было расценено как «власть Антихриста» и апостасия, наказание Божие за грехи (в том числе и за грех отцеубийства, совершенного, согласно сербскому историалу, самим Душаном Сильным). Такое осмысление исторической семантики подводило сербов к тому, что пребывание под властью османов является испытанием, которое следует героически пройти, не утратив при этом сербской и одновременно катехонической — то есть православной, христианской и этнокультурной — идентичности. И более того, сохранение такого самосознания открывало взгляд в будущее: в конце «османского плена» сербам как избранному народу было обетовано освобождение, возрождение и вознаграждение за верность и мученический подвиг. Таким образом, сербский историал в османскую эпоху и особенно в контексте Печской патриархии был нацелен на то, чтобы выдержать испытание с честью, не утратить православной идентичности и в решающий момент восстать против власти Антихриста и выполнить свое историческое предназначение — воссоздать Великую Сербию как финальную форму *православной Империи Конца*.

---

[1] «Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь». Второе Послание св. Апостола Павла к Фессалоникийцам (Солунянам). 2:7. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.



Сербский историал. Первая фаза

Сербия на пути к свободе

Сама структура сербской идентичности предопределила то, что сербы всегда были ориентированы *на восстание против турецкой власти*. Так, они использовали любые войны европейских держав — прежде всего Австрии, а позднее России, для того чтобы открыть второй фронт внутри турецких территорий, поддержав христианские страны. Кроме того, на всей территории, населенной сербами, впрочем как и в соседней Болгарии и на том же самом идеологическом и социологическом основании, постепенно складывается *тип гайдука*[1] — свободного вооруженного повстанца, «партизана», отвергающего саму легитимность османской власти и османского закона и бросающего им вызов. В определенных случаях грань между патриотическими бойцами с оккупантами и простыми разбойниками была довольно размытой, но в целом гештальт гайдука представлял собой важнейшее социологическое явление в сербском обществе османского периода.

Одним из знаменитых лидеров гайдуков был Дели-Марко (?—1619), Марко Безумный, который был участником австрийских походов против турок и прославился своей храбростью, а также тем, что достиг положения одного из военачальников армий Габсбургов. Дели-Марко сражался плечом к плечу с другим знаменитым гайдуком Баба Новаком (ок. 1530 — 1601), считающимся национальным героем Румынии.

Сербское население в 1683 — 1699 годах активно поддержало христианскую коалицию во время Великой Турецкой войны, где против османов выступили Священная Римская империя (Габсбургская Австрия), Речь Посполитая, Русское царство, Венецианская республика и Мальта. На какой-то момент при поддержки сербов, активно участвовавших в боевых действиях против турок, христианские державы освободили значительную часть сербских территорий (включая Белград), но позднее османам удалось восстановить свой контроль над ними. Это привело к переселению значительного числа сербов за Дунай, так как месть османов не замедлила обрушиться на своих «подданных», проявивших полное отсутствие лояльности. В это время сербы были вынуждены оставить южные земли, где традиционно преобладали — Рашку, Косово, Метохию и т. д., сместившись в сторону севера. Именно после подавления сербского восстания и нового османского завоевания Рашка была переименована в Санжак.

---

[1] Аналогичным типом были греческие клефты (κλέφτες). См.: *Дугин А. Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

Так как Печская патриархия активно поддерживала восстания сербов и выступала как духовный центр сербского сопротивления, в 1767 году под давлением турецких властей Печский патриархат был упразднен, и церковные приходы сербов перешли напрямую под управление греков-фанариотов.

В 1768 началась Русско-турецкая война, где в качестве цели православной России провозглашалась защита православных народов Балкан — и в частности, сербов. Кючук-Кайнарджийский мир, заключенный в 1774 году, формально закрепил эту роль России в балканской геополитике. В следующем военном конфликте Австрии и России с Османской Империей (1787 — 1792) сербы снова подняли восстание и старались всячески помогать христианским державам.

Османские власти применяли к сербам двойную политику. Военный орден янычар, составлявший идеологическую основу Высокой Порты, склонялся к радикальным репрессиям и на любое восстание сербов отвечал жестокими карательными операциями, касавшимися как населения, так и православной церкви, в которой турки (справедливо) видели идеологический источник ожесточенного неприятия сербами османского господства. Другая часть османского правительства, учитывая ослабление Империи, предпочитала пойти с сербами на компромисс, предоставляя им определенную степень автономии взамен на лояльность и отказ от прямых вооруженных действий. Сербы, со своей стороны, пользовались обеими стратегиями турок: на каждую волну репрессий они отвечали еще более ожесточенными восстаниями, а временные периоды перемирия использовали для укрепления собственных структур.

В ответ на жестокие репрессии янычар в Белградском пашалыке (как называлась основная территория Сербии в Османской Империи), которые, со своей стороны, бросили вызов Османской Империи и попытались сделать Белградский пашалык своим независимым государством, в 1804 — 1813 годах началось Первое сербское восстание, активно поддержанное Россией. Во главе восстания встал представитель аристократического черногорского рода Георгий Карагеоргий (1762 — 1817). Он стал основателем сербской королевской династии Карагеоргиевичей. Однако западные страны, к этому времени утратившие христианскую идентичность в пользу идеологии Модерна, опасаясь усиления влияния России на Балканах, выступили против сербов. На первых порах восстание удалось, и сербы добились относительной независимости, но в момент вторжения Наполеона в Россию, турки заново захватили Белградской пашалык, установив там власть султана.

Карагеоргий вынужден был бежать в Австрию, но при поддержке России снова вернулся на Балканы, чтобы придать новый импульс борьбе христианских народов против османов. На этот раз проект освобождения Сербии увязывался с освобождением Греции и Болгарии, а идеологическим центром этого проекта стало тайное греческое общество «Филики Этерия» (Φιλική Εταιρεία), ориентированное на Россию[1]. В то же время среди сербского сопротивления усиливает свои позиции другой предводитель — Милош Обренович (1780 — 1860), происходивший из простого крестьянского рода, но принявший активное участие в Первом сербском восстании.

Милош Обренович стал вождем Второго сербского восстания, начатого в 1815 году и завершенного в 1817 году.

В ходе противостояния между двумя вождями сербов послы Обреновича убили Карагеоргия 14 июля 1817 года у села Радовань возле Смедерево, куда тот прибыл для ведения совместных операций против турок. Это стало началом противостояния двух родов — Карагеоргиевичей и Обреновичей — в истории новой Сербии. После этого Обренович оказался единственным претендентом на роль верховного властителя Сербии, которая признавалась автономной территорией в составе Османской Империи. В 1830 году независимость Сербии в статусе княжества, вассального Османской Империи, была признана и турками, а власть Милоша Обреновича считалась отныне княжеской и наследственной. В 1839 году Милош Обренович отрекся от власти и передал трон своему сыну Михаилу Обреновичу (1823 — 1868).

В этот период в Сербии начинается процесс *модернизации*. Под влиянием западных держав усиливается торговое сословие, буржуазия и масонские ложи, выступающие активными носителями либерально-демократической идеологии. Новые сербские олигархи стремятся разрушить традиционные формы ведения крестьянского хозяйства — патриархальные задруги, а также ограничить власть князя конституционными нормами, усиливающими буржуазию и ослабляющими институты традиционного общества, сохранившиеся в Сербии с глубокой древности несмотря на османское завоевание (а отчасти и благодаря ему). Это заложило основу сербской версии *археомодерна*[2], то есть частичной и фрагментарной модернизации сербского общества с сохранением отчасти традиционных институтов и древней сербской идеологии.

Параллельно этому происходило противостояние между двумя родами, претендующими на роль сербской династии — домом Обреновичей и домом Карагеоргиевичей. Если первые ориентировались

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

[2] *Дугин А.Г.* Археомодерн.

преимущественно на Россию, то вторые — на Австрию, что привносило в политику Сербии дополнительный геополитический компонент. В 1844 году противникам Обреновичей удается свергнуть Михаила Обреновича и передать трон новому правителю — князю Александру I Карагеоргиевичу (1806 — 1885)[1].

Черногория: народ славянской войны

Черногория, располагавшаяся на месте древнего княжества Дукля (Зета), первой среди славянских государств получила независимость от Османской Империи. Это произошло в конце XVIII века.

Черногорцы, будучи воинственным народом, стремились освободиться от турецкого господства и раньше, непрерывно поднимая восстания. В начале они преимущественно опирались на Венецию, которая была соперником Османской Империи, но не смогла эффективно помочь им обрести независимость. В конце XVII века военный совет черногорских общин под началом митрополита Цетинского монастыря, который выступал не только как духовное лицо, но и как политический лидер в борьбе черногорцев за свободу и восстановление православной идентичности, обратился к венецианцам с изъявлением воли перейти под их прямое политическое правление, но оказанная венецианцами военная помощь оказалась недостаточной, и ответные репрессии турок привели к разгрому черногорских отрядов и разрушению Цетинского монастыря.

В XVIII веке черногорцы тем не менее продолжили борьбу за независимость с новой силой. Во главе черногорского сопротивления снова встал цетинский митрополит — Данило Негош (ок. 1670 — 1735), который стал основателем правящей династии Негошей. Ему удалось объединить под своим началом двенадцать правителей крупнейших черногорских общин, что стало основой уникальной черногорской политической системы, где высшей властью был наделен *православный митрополит*. Эта форма правления получила название «Суд владыки Даниила». При Даниле Негоше был принят первый свод черногорских законов — «Стега» и провозглашена власть рода Негошей. «Стега» состояла из шести пунктов:

1) нужно воевать за православие;
2) все черногорцы должны прийти на помощь любому горному племени, на которое напали турки;
3) необходимо мстить за убийство своих;

[1] *Стојанчевић В.* Јужнословенски народи у Османском царству од Једренског мира 1829 до Париског конгреса 1856 године. Београд: Издавачко-штампарско предузеће ПТТ, 1971.

4) необходимо проклинать потомков предателей;
5) все обязаны соблюдать «Стегу»;
6) необходимо хранить «Стегу» и передавать ее потомкам[1].

Данило Негош отстроил разрушенный Цетинский монастырь, превратив его снова в центр антитурецкого сопротивления. При этом он установил приоритетные отношения с Россией, найдя в ее лице более действенного союзника в деле освобождения Черногории, чем венецианцы, с которыми, однако, связи также не прерывались. С опорой на Россию, а также умело играя на антитурецких интересах Венеции и Австрии, черногорские митрополиты постепенно добились фактической автономии всего региона.

Во время правления митрополита Петра I Негоша (1748 — 1830) в 1796 году черногорская армия дважды победила в ожесточенных боях турецкие войска, и в результате главный противник черногорцев — османский визирь Махмуд-паша Бушатлия (1740 — 1796), который ранее в ходе карательных экспедиций снова сжег Цетинский монастырь, был убит и обезглавлен в битве при Крусах. С этого момента Черногория стала полноценно независимым государством.

При этом проекты цетинских митрополитов (и в частности, Петра I Негоша) не ограничивались освобождением Черногории. Петр I Негош поддерживал тесные связи с Карагеоргием еще начиная с Первого сербского восстания, обсуждая проект объединения всех сербских и, шире, славянских народов в контексте *единого государства*. По мысли Петра I Негоша в *Славяно-сербское царство* должны были входить Босния, Сербия, Черногория, Которский залив и Хорватия, а столицей его предполагалось сделать Дубровник.

После смерти Петра I Негоша владыкой Черногории становится другой цетинский митрополит — Петр II Негош (1813 — 1851), который был не только выдающимся политиком, но и крупнейшим сербским поэтом и философом. Он, как и его предшественники, приоритетно ориентировался на Россию и активно содействовал объединению славянских народов, освобождающихся от османского владычества. Петр II Негош внес огромный вклад в оформление новой сербской и черногорской идентичности.

Ему наследовал племянник Данило I Петрович (1826 — 1860), который стал первым светским владыкой независимой Черногории с титулом князя. Так как черногорские общины (племена) отличались крайне свободолюбивым нравом, для черногорских правителей привести их к повиновению и обеспечить порядок в стране было не просто. Так, Данило I Петрович был убит представителями одного из

[1] *Лучић Ч.* Власт и спонтани утицаји у Црној Гори 1499 — 1851. Подгорица; Српско Сарајево: Филозофски факултет, 2002.

черногорских племен, недовольных его политикой. На смену ему пришел Никола I Петрович (1841 — 1921), ставший вторым черногорским светским князем. Он считал своей миссией объединение всех сербских земель и выражал готовность уступить власть династии Обреновичей во имя сербского единства. Позднее, однако, он сам предложил возглавить сербов в едином государстве.

В 1878 году в результате Сан-Стефанского мира независимость Черногории была признана официально, а ее территория существенно увеличилась.

В 1910 году Черногория была провозглашена королевством, а Никола I Петрович стал первым и единственным королем Черногории.

Начертанье

В этот же период происходит формирование новой сербской идентичности, учитывающей новые условия успешной борьбы сербов и балканских народов в целом против Османской Империи. Наиболее развернутую версию это получило в проекте сербского политика и интеллектуала Илии Гарашанина[1] (1812 — 1874), бывшего министром внутренних дел. Он написал Александру I Карагеоргиевичу проект сербского и, шире, балканского будущего, известного под названием «Начертанье»[2] (Начертаније).

В основе «Начертанья» лежала идея о необходимости объединения всех территорий, исторически населенных сербами, приблизительно в границах державы Душана Сильного. Это предполагало кроме самой срединной Сербии в границах Белградского пашалыка освобождение от турок Боснии, Герцеговины, Черногории (Зеты), Северной Албании, а также областей Срема, Бачки и Баната, которые находились под австрийской властью. Проект Гарашанина был своеобразным развитием другого плана, подготовленного польскими националистами, оказавшимися в эмиграции в Англии после провала Ноябрьского восстания (1830 — 1831) и, в частности, князем Адамом Чарторыжским (1770 — 1861) и его единомышленником чешским славянофилом Франтишеком Захом (1807 — 1892), принимавшим активное участие в сербской политике. Согласно плану Заха, славяне Балкан и Моравии — сербы, хорваты, словенцы, чехи, словаки, болгары, македонцы и т. д. — должны были объединиться на этнической почве в единое *Югославское государство*, причем это объединение Зах видел в союзе с Англией

[1] *Никифоров К. В.* «Начертание» Илии Гарашанина и внешняя политика Сербии в 1842 — 1853 гг. М.: Индрик, 2015.

[2] *Страњаковић Д.* Како је постало Гарашаниново «Начертаније»// Споменик СКА, XCI. Београд, 1939.

и Францией и в противостоянии Османской Империи, Австрии и России, которая в глазах поляков была также силой, не освобождающей, а порабощающей славянское начало. Главной движущей силой должна была бы стать, в свою очередь, освобожденная от России Польша[1].

«Начертанье» Гарашанина развивает эту мысль панславянского государства, но ставит в центре сербов там, где проект Чарторыжского и Заха говорит о «южных славянах». Для Гарашанина вопрос хорватов представляется проблематичным, так как в отличие от польских католиков для сербов принципиально важной была доминация православной идентичности.

Таким образом, проект «Начертанье» становится призывом к восстановлению Великой Сербии как реализации эсхатологического историала сербов, как их финального триумфа и награды за пятисотлетние страдания под властью турок и за несгибаемый героизм в отстаивании собственной идентичности.

До Чарторыжского, Заха и Гарашенина с идеей создания единого югославянского царства выступал еще в 1806 году правитель Черногории, первой получившей свободу от турок, митрополит Петр I Петрович Негош (1748 – 1830), признанный Сербской православной церковью святым. Он призывал создать под покровительством России *Славяно-сербское царство* со столицей в Дубровнике. В проекте Гарашенина, однако, вероятно под влиянием польско-чешских славянофилов, Россия рассматривается как империалистическая держава, заинтересованная только в своих национальных интересах, которая может представлять собой не только опору в борьбе против турок, но и опасность.

В целом проект «Великой Сербии» может иметь четыре геополитические интерпретации:

1) *пророссийскую*, близкую к версии Петра I Негоша и в целом разделяемую династией Обреновичей, где объединение балканских славян мыслится в контексте исторического возрождения православной или православно-славянской цивилизации — к этому склонялись также теоретики болгарского возрождения — такие как Паисий Хиландарский, Софроний Врачанский, а с греческой стороны Косма Этолийский (1714 – 1779);
2) *проавстрийскую*, к которой тяготели Карагеоргиевичи и некоторые Обреновичи, для которых было важно не просто освободить сербов и других славян, но обеспечить определенный баланс между православием и католичеством с акцентом на католичестве (откуда роль Хорватии и Герцеговины в австрийских планах

[1] *Симеунович Д.* Нововековне политичке идеје у Срба. Београд: Институт за политичке студије, 2000.

балканского освобождения, а также претензии на контроль над Боснией в целом);

3) *прозападную*, чаще всего продвигаемую в масонских кругах, в основе которой лежала идея Франции и Англии использовать поднимающийся славянский национализм в секулярной версии, чтобы направить его против традиционных обществ всех трех Империй — Османской, Австрийской и Российской;
4) и наконец, чисто *националистическую*, в центре которой стояла исключительно сербская идентичность, а все внешние силы рассматривались как инструменты, помогающие достичь конечной цели — сербского возрождения.

Этим определялась политическая история становления независимой Сербии и позднее Югославии. Мы видим на разных этапах преобладание той или иной интерпретации, но все они сосуществовали в разных пропорциях на всем протяжении сербской истории с начала обретения независимости и вплоть до настоящего времени.

Сербское освобождение

Сложившийся вместе с приходом к власти Александра I Карагеоргиевича режим не был стабильным, и против него началась волна протестов со стороны тех, кто был не доволен затянувшимся процессом окончательного обретения независимости. В частности, в 1848 году сербы восстали в Воеводине, находившейся тогда под властью Австрии, что заставило население активно выступать за поддержку восставших, а это несколько противоречило геополитике Карагеоргиевичей. Так, в конце концов был созван новый парламент — Святоандреевская скупщина, а в 1859 году трон снова перешел к Милошу Обреновичу, которого через после смерти сменил его сын Михаил.

В целом в этот период сербы продолжают укреплять независимость, их государство становится территорией, куда стекают балканские народы, стремящиеся освободиться от турок. Сербия увеличивает свои территории за счет освобождения соседних земель, постепенно объединяя сербов в едином государстве.

Во время правления Михаила Обреновича под давлением России турецкие гарнизоны покидают крепости, что делает территорию Сербии свободной от турецкого военного присутствия. Сербия приступает к формированию собственной армии. Постепенно складывается национальный идиом, общенациональный язык, нормативы которого были разработаны на основании одного из диалектов, распространенных в Герцеговине (штокавский диалект). Одним из главных создателей сербского идиома — на основе кириллической цер-

ковно-славянской письменности с введением в нее нескольких дополнительных букв и упразднении других — был знаменитый сербский лингвист Вук Караджич (1787 — 1864).

Михаил Обренович укрепил властную вертикаль, ограничил полномочия выборных органов и, в частности, подчинил государству Сербскую церковь.

Михаил Обренович в 1868 году был убит сторонниками Карагеоргиевичей, но им привести к власти своего кандидата не удалось, и трон перешел к юному князю Милану I (1854 — 1901). При нем в 1876 году Сербия вступила в войну с Турцией после того, как сербы Герцеговины подняли антитурецкое восстание. Наступление сербов оказалось неудачным, но ситуацию спасло вступление в войну с Турцией России, в результате чего Сербия приобрела новые территории — прежде всего на юго-востоке (Ниш, Вране и т. д.). В 1878 году в результате Берлинского конгресса Сербия была признана полностью независимым государством.

В геополитике Балкан Милан Обренович сделал ставку на союз с Австрией и отдалился от России. В 1882 году сербский князь получил признание в качестве короля Сербии. После того как Сербия проиграла войну с Болгарией за Восточную Румелию и под влиянием недовольства сербского народа, критически воспринявшего сближение с Австрией и отдаление от России, Милан Обренович был вынужден отречься от престола и передать власть своему несовершеннолетнему сыну Александру I Обреновичу (1876 — 1903), который склонялся к пророссийской ориентации.

«Черная рука» сербского национализма

Во время правления Александра I Обреновича мы видим новое обострение между четырьмя толкованиями сербской идентичности и проекта «Начертанья». Сам Александр I тяготеет к консерватизму и российскому полюсу, но при этом учитывает и традиционную ориентацию на Австрию и сербский национализм. В это время институциональные черты обретает и другая линия, где преобладает югославянская идентичность, масонский модернизм и секулярная версия сербского национализма, что позднее найдет свое воплощение в тайной панславянской организации масонского типа «Черная рука» (Црна рука), известной также под другим названием — «Единство или смерть» (Уједињење или смрт)[1]. Однако еще до образования «Черной руки» аналогичными идеями вдохновлялись многие сербские

[1] *Djokić D.* (ed.) Yugoslavism: histories of a failed idea, 1918 — 1992. Oakland, California: Hurst, 2003.

военные и политические деятели, и в частности, убежденный сербский националист и сторонник югославянского единства полковник Драгутин Димитриевич (1876 — 1917), известный под кличкой Апис, который, посчитав, что политика Александра I тормозит процесс освобождения славян, предпринял две попытки цареубийства, вторая из которых увенчалась успехом. Сербский король и его супруга в 1903 году были зверски убиты группой националистически настроенных военных, а над их трупами заговорщики жестоко (возможно, ритуально) надругались. В результате к власти снова пришли Карагеоргиевичи — сербский король Петр I (1844 — 1921). В этот период и была создана «Черная рука», где важнейшую роль играл Апис, ставший начальником разведки Генерального штаба Сербии. Вместе с этим консервативную линию сменил балканский панславизм секулярного толка с преимущественной ориентацией на Францию и Англию и с нарастающей оппозицией в отношении Австрии. Сербскую версию югославянского единства продвигали не только политики, но и интеллектуалы, писатели, художники и другие деятели искусства и культуры. Россия по прагматическим соображениям отчасти поддерживала этот курс, хотя идеологически радикальный демократический национализм, лежащий в основе идеологии «Черной руки», был консервативно-монархической и православной России довольно чужд.

В Первой балканской войне сербы заключили союз с другими христианскими народами — прежде всего с Болгарией и Грецией. К союзу примкнуло и королевство Черногория. В ходе этой войны Сербия отвоевала у турок Южную Сербию, Македонию и Албанию. Но завоевания Македонии и Албании вызывали протесты, что привело ко Второй балканской войне, которая состоялась уже между государствами, недавно получившими независимость и в Первой балканской войне выступавшими союзниками. В результате поражения Болгарии Македония была поделена между Сербией и Грецией, и лишь часть ее отошла к Болгарии, претендовавшей на всю территорию.

Первая мировая война официально началась из-за того, что представитель югославянских секретных организаций «Млада Босна» и «Черная рука» Гаврила Принцип (1894 — 1918) убил эрцгерцога Австро-Венгрии претендента на австрийский престол Франца Фердинанда (1863 — 1914). Боснийские националисты считали, что необходимо бороться вооруженным способом против австрийского господства в Боснии и что убийство эрцгерцога станет началом славянского восстания. Австрия обвинила в этом Сербию, что повлекло за собой войну. На стороне Сербии оказались страны Антанты — Англия,

Франция и Россия, а Австрию поддержали Германия и Болгария, стремившаяся вернуть Македонию. В 1915 году практически вся территория Сербии была оккупирована, и остатки сербской армии были эвакуированы на греческий остров Корфу. На Корфу было создано правительство в изгнании, организация «Черная рука», которая ранее во многом определяла политику Сербии, была упразднена, а ее лидеры, включая Аписа, казнены.

В 1918 году в Первой мировой войне наступил перелом, и франко-сербские войска начали наступление, в ходе которого территория Сербии была освобождена от австро-германских и болгарских войск.

Югославия: археомодерн на Балканах

В ходе Первой мировой войны формируется проект послевоенной организации Балкан, который предполагает объединение всех южных славян в границах единого государства, названного Югославией. Предполагалось, что в это государство войдут как уже независимые к тому времени сербские политии — Сербия и Черногория, так и отвоеванные у Австро-Венгрии земли Боснии, Хорватии и Словении. Во главе Югославии должна была встать династия Карагеоргиевичей. Это стало возможным после окончания войны, и 1 декабря 1918 года было объявлено о создании такого государства.

Югославия была задумана как возрождение Великой Сербии эпохи Душана Сильного и представляла собой в глазах самих сербов реализацию *эсхатологического ожидания* — финальный триумф после столетий угнетения и притеснений. Поэтому великосербский национализм имел под собой глубинную православную подоплеку, основанную на структуре самого сербского историала, уходящего корнями в катехоническую миссию Рашки и жертвенно-мученическую интерпретацию османского периода как эпохи апокалиптического испытания, из которого сербский народ вышел победителем — не предав веры, не отступив от своей идентичности, не утратив традиции и тем самым получив право на финальное торжество.

Однако эта подоплека великосербской идеи (полностью созвучной историалу цетинских митрополитов), интерпретирующей в своей оптике события XIX – XX веков, сочеталась с современным прочтением политической действительности, где преобладали секулярные правовые термины и теории, возобладавшие в Западной Европе, давно порвавшей связи с христианской традицией и сакральным образом мысли. Это привело к ноологическому парадоксу: европейские державы, особенно победившие в Первой мировой войне, нахо-

дились полностью под доминацией Логоса Кибелы, который является общим знаменателем всего мировоззрения эпохи Модерна, а сербы и другие балканские православные народы принадлежали к цивилизации традиционной Европы, где преобладал Логос Аполлона и Диониса, то есть метафизическая вертикаль и историческая мистерия, ведущая к финальному эсхатологическому *событию* (Ereignis).

Такое наложение двух горизонтов превращало Югославию в *археомодернистский конструкт*: сербский народ, религиозные круги и глубокие сербские интеллектуалы видели в Югославии реализацию *эсхатологического проекта* (Великую Сербию в ее духовной, традиционалистской и православной интерпретации), а прагматическая политика опиралась на светские буржуазно-демократические принципы и модели с внушительной масонской составляющей. Этим предопределялись основы всей истории Югославии: для сербов в их глубинном измерении, для сербов-традиционалистов она была одним; для тех, кто был затронут модернизацией и вестернизацией глубже — другим; для остальных славян — например, для католиков (хорватов и словенцев), имевших свой историал, третьим; для православного населения Македонии, близких к болгарам, четвертым; для босняков (сербов, обращенных в ислам) — пятым; а для албанцев (как православных, так и мусульман) — шестым. В глазах же европейских держав этнорелигиозный фактор был второстепенным, и они рассматривали Югославию в оптике обычного европейского национального государства, вписанного в Вестфальскую систему международных отношений[1]. Таким образом, Югославия стала археомодернистским государством, где друг на друга накладывались в довольно случайном и неупорядоченном виде элементы традиционного общества (православие, монархия, историческая идентичность), секулярный национализм, парламентская демократия и многообразие никак не упорядоченных и не гармонизированных этнорелигиозных идентичностей. Сербы стремились усилить централизацию королевства, хорваты и другие этнические группы, напротив, настаивали на увеличении автономии регионов.

Чтобы как-то примирить великосербское прочтение Югославии с идентичностью славян-католиков страна выбрала в качестве официального название «Королевство сербов, хорватов и словенцев». Первым королем этого королевства стал сербский король Петр I Карагеоргиевич, а после его смерти — Александр I Карагеоргиевич (1888 — 1934).

---

[1] *Дугин А.Г.* Международные отношения (парадигмы, теории, социология).

В 1929 году Александр I резко меняет политику и переходит к жесткой централизации, запрещая любые политические объединения на этнической или конфессиональной основе. Но и в этом случае мы видим археомодерн: с одной стороны, король Александр I ставит во главу угла принципы монархии и сербской Империи (что соответствует консервативной православно-катехонической идентичности сербов), а с другой, ориентируется на буржуазно-демократическую светскую Францию, во многом копируя секулярный национализм. В ответ на это недовольные националисты — хорваты и македонцы — переходят к террористической практике, и в результате покушения македонского экстремиста Владо Черноземского (1897 — 1934) Александр I был убит в Марселе.

Ему наследует сын Петр II Карагеоргиевич (1923 — 1970), вместо которого, однако, правил регент князь Павел Карагеоргиевич (1893 — 1976), попытавшийся смягчить курс Александра I, допустивший вновь до участия в политике хорватские политические организации и установивший дружественные отношения с Германией Гитлера, опасаясь, что Югославия не сможет сопротивляться немецким войскам в случае прямого противостояния. Однако соглашение с Гитлером вызвало волну протестов, и в ходе государственного переворота в 1941 году Павел Карагеоргиевич был свергнут, и власть была передана Петру II Карагеоргиевичу. Новый правитель, опиравшийся на сербских националистов, заключил договор с СССР, и на следующий день Гитлер дал приказ о вторжении в Югославию, что привело к полной оккупации страны. Король вынужден был бежать, а так как после окончания Второй мировой войны в Югославии был установлен коммунистический режим, больше на трон он так и не взошел.

После начала немецкого наступления на Югославию в течение одиннадцати дней страна была оккупирована и разделена.

Во время гитлеровской оккупации сербы вели активную партизанскую войну против немцев, тогда как хорваты, напротив, увидели в германском вторжении исторический шанс создания Великой Хорватии и приняли активное участие в массовых репрессиях против сербов. Болгары с опорой на немецкую армию оккупировали Македонию. Гитлера поддержали албанцы и мусульмане-бошняки, которые считали себя жертвами великосербского национализма. Часть территорий Югославии захватили венгры, также бывшие союзниками Германии. Саму Сербию возглавил прогерманский военный и политик Милан Недич (1877 — 1946).

Антигерманское партизанское движение сербов включало в себя различные группы — как монархистов-четников — их вождем был знаменитый герой сербского сопротивления Дража Михаилович

(1893 — 1946), так просоветски настроенных коммунистов под руководством Иосипа Броз Тито (1892 — 1980). Между этими двумя течениями сербских партизан постепенно обострялись противоречия. Если вначале перевес был на стороне Дражи Михаиловича и четников, которые оказывали немцам и коллаборационистам (прежде всего хорватским усташам) эффективное сопротивление, то постепенно инициатива перешла в руки коммунистов Тито. Взгляды четников и коммунистов в отношении будущего Югославии расходились принципиально: первые хотели реставрации Великой Сербии в духе политики Александра I Карагеоргиевича, а вторые — построения социалистической Югославии на основах марксистской коммунистической идеологии. Постепенно под давлением союзников верховенство Тито признал даже пребывающий в изгнании в Англии Петр II Карагеоргиевич.

Весной 1945 года территория Югославии при активном участии советских войск была освобождена от немцев. Осенью этого же года было провозглашено создание Федеративной народной республики Югославия, куда кроме Сербии (с двумя автономными округами Косово и Метохия на юге и Воеводина на севере) входили республики: Словения, Хорватия, Босния, Черногория и Македония.

В Югославии утвердился коммунистический режим, а во главе страны на долгий срок встал Тито.

В отличие от других стран советского лагеря (и особенно от Болгарии) Тито строил свою политику на принципе независимости, стараясь как можно дальше дистанцироваться от СССР, но не впадая при этом в зависимость от стран Запада. Стратегически Югославия примыкала к странам Варшавского договора, но при этом Тито стремился сблизиться с теми странами, которые входили в Движение неприсоединения, отказываясь однозначно участвовать в одном из двух противостоящих лагерей. Если мы учтем историю становления Сербии и Югославии в ходе освобождения от османского владычества, то увидим, что в целом это вполне вписывается в классическую парадигму сербской политики, колеблющейся между союзом с Россией и державами Западной Европы.

При Тито сербский национализм был несколько сглажен, равно как и сепаратистские тенденции среди других народов Югославии. Отныне Югославия уже не воспринималась как Великая Сербия, но как современное федеративное секулярное государство с социалистической экономикой и диктатурой коммунистической партии, хотя и без таких радикальных эксцессов, которые были характерны для советского большевизма. Однако в целом режим Тито был вполне тоталитарным.

Распад Югославии

После смерти Тито выстроенная им система этнокультурного баланса была нарушена. В Косово в 1981 году начались волнения албанских националистов, которые переросли в вооруженные столкновения между албанцами и сербами. В 1986 году Союз коммунистов Сербии возглавил новый лидер Слободан Милошевич (1941 — 2006), который стоял на позициях сербского национализма и ориентировался на возвращение Югославии к миссии Великой Сербии. Усиление позиций Милошевича и его сторонников, которые стали во главе Сербии (включая Воеводину) и Черногории, вызывало ответную реакцию в других национальных республиках Югославии — в Хорватии, Словении и Боснии и Герцеговине к власти пришли националисты антисербской ориентации. Антисербские движения были активно поддержаны странами Запада, начавшими систематическую кампанию по демонизации сербов и сербской идентичности в целом, и Милошевича и его режима в частности.

После безоговорочной победы Социалистической партии Сербии во главе с Милошевичем на выборах в Сербии в 1991 году о своей независимости заявили Словения и Хорватия. Однако на территории Хорватии (в Краине и Славонии) существовали значительные зоны с преимущественным сербским населением, которые выступали против независимости Хорватии. Столкновения привели к гражданской войне на этнорелигиозной почве. В конфликт были вовлечены федеральные войска Югославии (на стороне сербов) и страны Запада (на стороне всех сепаратистских движений — хорватских, боснийских и албанских). В такой же позиции оказалось сербское население Боснии и Герцеговины, составлявшее около половины всех жителей этой республики. Так как в Боснии и Герцеговине существовали еще и хорватские анклавы, то гражданская война в Боснии превратилась в противостояние православных сербов, стремящихся к объединению с Сербией и провозгласивших независимую Сербскую республику, мусульман-босняков, преобладавших в столице республики Сараево и стремившихся сохранить под своим контролем территорию всей Боснии, и католиков-хорватов, солидарных отчасти с босняками в их противостоянии сербам, а отчасти стремящихся соединиться с Хорватией (хотя ирредентизм хорватов Боснии и Герцеговины менее оформлен, нежели ирредентизм боснийских сербов). Запад в Боснии и Герцеговине также однозначно встал на сторону босняков, заняв противоположную сербам позицию. Россия в то время, в свою очередь, переживала коллапс и распад коммунистической системы и не оказывала практически никакой поддержки своим традиционным союзникам на Балканах — сербам.

В 1991 году о независимости заявили и косовские албанцы, составившие к концу XX века подавляющее большинство населения на территориях, традиционно бывших сердцем сербской государственности. Албанцы провели не признанный Белградом референдум, что привело к вооруженному противостоянию федеральных сил и косовских албанцев, объединившихся в радикальную сепаратистскую организацию «Армия освобождения Косово». Запад и в этом случае поддержал сепаратизм албанцев, несмотря на террористические методы борьбы и широкое распространение среди косовских албанцев исламистской идеологии.

Словения и Македония вышли из состава Югославии относительно бескровно (в Словении между федеральными войсками и словенскими сепаратистами, однако, были небольшие столкновения, приведшие к гибели нескольких десятков людей), и в 1992 году Белград был вынуждена признать, что в ее составе остались только Сербия и Черногория.

В 1999 году в ответ на попытку федеральной армии Югославии упорядочить ситуацию в Косово, где военное противостояние сербов и албанцев стало особенно кровавым и жестоким, сопровождаясь этническими чистками и депортацией сотен тысяч людей (прежде всего сербов), страны Запада предприняли акт военной агрессии против Югославии. В одиночку Югославия выстоять не смогла, и под давлением НАТО, включая бомбардировки Белграда и других сербских городов (в том числе и гражданских объектов), вынуждена была выйти из Косово, перешедшего под контроль антисербской коалиции в лице войск НАТО.

В 2000 году разочарованные серией поражений и поддерживаемые Западом оппозиционные силы свергли Милошевича, который был в 2001 году тайно передан Гаагскому трибуналу, где он скончался в ходе следствия в 2006 году.

После свержения Милошевича власть оказалась в руках у прозападного либерального политика премьер-министра Зорана Джинджича (1952—2003), который и санкционировал передачу Милошевича в Гаагу. В 2003 году он был, в свою очередь, убит выстрелом снайпера, который оказался сербским националистом. На его место пришел другой либеральный политик Зоран Живкович, а затем Воислав Коштуница. С 2004 по 2012 год президентом Сербии был также либеральный прозападный политик Борис Тадич.

После правления либеральных демократов, ориентированных на Запад, в Сербии начался подъем национальных сил — укрепились позиции Ивицы Дачича, продолжающего в целом линию Милошевича (в умеренной версии) во главе Социалистической партии Сербии,

и выходцев из националистической Радикальной партии Сербии (основанной Воиславом Шешелем) — Томислава Николича и Александра Вучича, которые, однако, следуют также умеренной версии сербского национализма и пытаются выстроить дружеские отношения с Западом, избежав при этом пересечения красной черты — признания независимости Косово, на чем страны Запада, как раз и настаивают. Для Белграда Косово и Метохия остаются частью Сербии.

В 2006 году из состава Югославии вышла Черногория, руководство которой вопреки пророссийской ориентации традиционной черногорской политики приняло в 2017 году решение о вхождении в НАТО.

После Томислава Николича президентом Сербии в 2017 году стал прагматик Александр Вучич.

Глава 2. Босния: богомилы и исламизация

Боснийский историал

Сербы расселились в центральной и западной части Балкан, ассимилировав прежнее иллирийско-кельтское и иллирийско-фракийское население. До прихода индоевропейцев эта территория входила в зону цивилизации Великой Матери; здесь преобладала вначале культура Старчево-Криш, а позднее Бутмирская. Индоевропейские кочевые племена распространили в этой области Вучедольскую культуру (3000 – 2600 годы до Р.Х.). На ее основе образовалась Винковацкая культура (2300 – 1600 годы до Р.Х.), которую обычно отождествляют с иллирийцами. Позднее — в эпоху Гальштатской культуры (с 900 до 400 годов до Р.Х.) — иллирийцы смешались с кельтами[1].

Если собственно Сербия (прежде всего Рашка, откуда пошла сербская государственность) находится в центре Балкан, то Босния и Герцеговина, также заселенные преимущественно сербами, расположены западнее. По мере расселения сербов на Балканах они занимали и территории Боснии, хотя отдельные политии там возникли позднее, чем в других областях. В эпоху распространения в этом регионе сербов Босния входила в состав Византийской Империи, а граница между Западной и Восточной Империями проходила по реке Дрин.

В VI веке по Р.Х. важным региональным гегемоном становится Аварский каганат, основным населением которого были славяне. Параллельно военным походам авар в Иллирию в этой области распространяются и славяне.

Традиционными для всех сербов моделями социальной организации были жупы. Первые более масштабные сербские политические образования в составе Византии — княжества — сложились здесь в X веке. В Боснии (как и в Хорватии) жупы — небольшие политии, и сами их правители — жупаны — назывались банами.

Босния, располагавшаяся между реками Дрином и Босной, постепенно стала одним из ранних сербских княжеств наряду с Дуклей

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

(Зетой, позднее Черногорией), Паганом (Неретвлянским княжеством), Захумьем, Травунией, Конавле и собственно Рашкой.

В X веке земли Боснии входили в состав Дуклянского княжества, но после смерти Часлава Клонимировича Босния отделилась.

Первое относительно автономное государство на территории Боснии образовал в 1180 году бан Кулин (1163 — 1204), который был византийским вассалом. Кулин был сыном бана Борича (1125 — после 1167), союзника венгров. Позднее после смерти Мануила Комнина (1118 — 1180) и сам Кулин снова перешел под сюзеренитет усилившейся Венгрии. В следующие эпохи вплоть до 1463 года, когда Боснию захватили османы, она находилась под сюзеренитетом Венгрии, что во многом сказалось на особой идентичности боснийских сербов.

С XI века на Балканах широко распространилось богомильство. В Боснии в XII веке оно укрепилось лучше, чем где бы то ни было еще. Организация богомильских общин была преобразована в полноценную богомильскую церковь, названную «Боснийской церковью». Бан Кулин сам был приверженцем и покровителем Боснийской церкви, от которой он отошел лишь под давлением Папы Римского и своего венгерского сюзерена короля Имре (1174 — 1204). В Боснии тем не менее влияние богомилов оставалось очень сильным, но формально баны поддерживали католицизм (под влиянием Венгрии и Рима напрямую) и православие (под влиянием Византии).

Бану Кулину наследовал его сын Степан (? — 1236), который воспитывался в Венгрии и был католиком по вероисповеданию. Так как Боснийская церковь во время его правления усиливалась, Папа Римский решил организовать крестовый поход против еретиков, используя для этого венгров. Бан Степан поддержал эту инициативу, чем вызвал негодование населения Боснии, симпатизировавшего богомилам и в большинстве случаев открыто или тайно придерживавшегося их учения. В результате вспыхнуло восстание, которое привело к свержению бана Степана. На трон был возведен другой бан — Матвей Нинослав (? — 1250), которого поддержали богомилы, хотя сам он, скорее всего, богомилом не был. Однако его терпимость к Боснийской церкви, а возможно и ее прямая поддержка, вызвала гнев Рима, и в 1234 году Папа Григорий IX (ок. 1145 — 1241) организовал Крестовый поход против богомилов. Боснией стал править венгерский герцог Коломан (ок. 1208 — ок. 1241), сын короля Андраша II (ок. 1175 — 1235) из династии Арпадов. Коломан поставил во главе Боснии бана Приезду I (1211 — 1287), который изначально был богомилом, но позднее под давлением политических обстоятельств перешел в католицизм. Между Нинославом и Приездой I, бывших

родственниками, началась борьба за власть, которая завершилась со смертью Матвея Нинослава, а баном Боснии остался Приезда I. При этом условием сохранения его у власти венграми было преследование богомилов.

Венгерские сюзерены разделили территории Боснии, а после смерти Приезды I он поделил между сыновьями и свои владения. Однако после смерти одного из сыновей оставшийся сын, Стефан Котроман (1242 — 1314), став баном, вновь объединил Боснию под своей властью.

В это время начались династические споры за венгерский престол, в ходе которых свою власть существенно укрепил хорватский бан Павел Шубич (ок.1245 — 1312), заявивший о своих правах на Боснию и провозгласивший себя ее баном. Будучи ревностным католиком, Павел Шубич снова начал гонения на богомилов, что вызвало восстание боснийского населения, сплотившегося вокруг Стефана Котромана, которого оно считало «своим» и который в целом терпимо относился к Боснийской церкви.

В результате напряженных военных действий и политических интриг, в конце концов, баном Боснии становится Стефан Котроманич (? — 1353), сын Стефана Котромана (формально католик), который правил совместно со своим сыном Владиславом (1295 — 1354), женатым на принцессе из хорватского рода Шубичей.

Возвышение Боснии приходится на время правления сына Владислава бана Стефана Твртко I (1338 — 1395). При нем Босния достигла своего апогея, расширив территории и распространив свое влияние на близлежащие земли. Твртко I покровительствовал богомилам, но сам к Боснийской церкви не принадлежал. Добившись относительной независимости от Венгрии, Твртко I провозгласил себя королем Боснии, включив в свой титул также «король сербов и побережья», имея в виду сербские политии, располагавшиеся на берегу Адриатики. В 1390 году он сумел подчинить себе Хорватию и Далмацию, став правителем могущественной европейской державы.

В период правления Твртко I на Балканах усилилась власть турок, с которыми боснийский бан вступает в противостояние, успешно отражая первые атаки. В Косовской битве участвовали и боснийские отряды, посланные Твртко I в помощь князю Лазарю, что, с точки зрения сербского историала, делает боснийцев избраннной частью сербского народа, сделавшей правильный духовный и даже метафизический выбор в критической ситуации.

После смерти Твртко I начался упадок, а его наследники, вступив в череду междоусобных войн, растеряли земли, приобретенные крупнейшим боснийским правителем.

Последним правителем Боснии был Степан Томашевич (ок. 1438–1463). Он попытался отстоять независимость с опорой на Рим и Венецию, и получил от Папы корону, провозгласив себя королем Боснии. При этом он отказался выплачивать туркам дань. В ответ на это в 1463 году султан Мехмед II совершил вторжение в Боснию, взял в плен Степана Томашевича и казнил его под городом Яйце.

В 1463 году вся Босния была захвачена турками и присоединена в качестве вилайята к Османской Империи.

Босния и ее религии

На территории Боснии были распространены одновременно три христианские конфессии:

- православие, находившееся под влиянием Византии и сближавшее Боснию с соседней Рашкой;
- католицизм, тесно связанный с Венгрией, Хорватией, Венецией, а позднее переориентированный напрямую на Рим;
- Боснийская церковь богомилов, об идентичности и структурах которой до настоящего времени ведутся горячие споры.

Уже при бане Кулине Папа и венгры обвинили Боснийскую церковь в ереси. И хотя бан Кулин пытался доказать, что он верен Риму, венгры, как мы видели, предприняли ряд Крестовых походов с тем, чтобы искоренить в Боснии еретиков. Последовательным сторонником богомилов был боснийский бан Нинослав. В разной степени все баны Боснии так или иначе покровительствовали Боснийской церкви, которая была широко распространена среди населения. Для боснийских сербов богомильство было формой собственной идентичности, так как православие ассоциировалось с внешней для Боснии Византией, а католицизм — с Венгрией и Римом. *Богомильство было своим*, тогда как православие и католицизм — чужими религиями. Поэтому Крестовые походы против боснийских богомилов всякий раз сопровождались усилением внешнего господства над Боснией и новым витком репрессий против ее населения.

Сами сторонники Боснийской церкви не использовали в отношении своего учения термин «богомилы», «богомильство». Они называли себя «крстяни» (христианами) и «добрыми людьми». При этом они отрицали церковные обряды как Запада, так и Востока, а также имели особое богослужение, близкое к богослужению богомилов. Служба велась на славянском языке, а клир состоял из местных жителей. Отличительной чертой Боснийской церкви являлось то, что она не собирала десятины и не имела земельных владений с феодально-зависимыми крестьянами.

Приверженцами Боснийской церкви был не только простой народ, но и многие знатные феодалы и даже некоторые баны[1]. Если учесть традиционную (открытую или косвенную) поддержку боснийскими банами богомильской религии, можно сказать, что Босния была единственным государством, где гностическое учение богомилов приобрело статус почти «официальной религии», хотя сами правители Боснии, скорее всего по политическим и тактическими соображениям, этого предпочитали не признавать. Важно подчеркнуть, что *единственное гностическое государство в европейской истории* было славянским и возникло на Балканах в контексте самобытной и имеющей чрезвычайно глубокие корни восточноевропейской цивилизации.

Из Боснии богомильство распространилось на запад и на север — в Северную Италию (патарены, вальденсы), Германию (катары), Южную Францию (альбигойцы), Фландрию (фифлы) и т. д. Вероятно, оно было известно и в Чехии, так как течение гуситов начала XV века (особенно в его радикальных формах — табориты и адамиты) во многом созвучно богомильской критике официальной церкви.

После османского завоевания Боснии сведения о богомилах исчезают.

В этот период православные сербы Боснии строго сохраняют свою идентичность и строят свой исторический нарратив вокруг нее, объединяясь с другими сербами, основывающими свое мировоззрение на фундаментальной идеологии Косовской битвы. *Священное поражение от смертельного врага есть испытание и построение духовного здания Косовской церкви на крови и подвигах воинов-мучеников.* Православные сербы занимают север и восток Боснии.

Сохраняют верность христианству и католики, которыми в большинстве случаев являются хорваты, а также перешедшие в католицизм сербы. Они ориентируются на Рим и на хорватский историал. Хорваты преимущественно населяют юго-запад Боснии и западные районы Герцеговины (Хума).

Показательно, что богомильство в Боснии было распространено преимущественно в центральных районах и на юге. И именно в этих регионах мы видим наиболее интенсивное распространение ислама, которое привело к возникновению отдельного этнорелигиозного явления — босняков, сербов, перешедших в ислам и «отуреченных» культурно. Вероятно, в ислам легче всего обращались именно богомилы, которые были довольно отчуждены как от православия, так

[1] *Добронравов Н.* Сербия. Черногория. Босния. Герцеговина // История Сербии и Черногории: Босния и Герцеговина, Македония, Словения, Хорватия. М.: Монолит, 2002.

и от католицизма. Следовательно, мы должны предположить, что некоторые гностические тенденции богомильского толка сохранились у босняков и в более поздние эпохи, хотя и в ином религиозном контексте. Босняки приняли под турецким влиянием суннитскую версию ислама, где в то же время были чрезвычайно распространены суфийские тарикаты, а в учении суфиев, в свою очередь, мы можем увидеть ряд гностических черт[1].

Боснийский суфизм

Первым суфийским орденом, который появился в Боснии, был орден Бекташи. С ним связана легенда о знаменитом суфийском святом Сары Салтыке (? — 1298), ученике самого основателя ордена Хаджи Бекташи[2], который умер в Добрудже (Румынии), но которому суфийская традиция приписывает много чудес, в том числе и наличие семи могил[3], размещенных по самым отделенным точкам исламского (османского) мира. Одна из семи могил находится в Боснии в древнем городе Благай, где, по преданию, была основана древнейшая суфийская школа (текке) в 1466 году. Орден Бекташи содержит в себе ряд гностических учений эсхатологического толка, созвучных некоторым гетеродоксальным направлениям в христианстве и шиитской мистике. Орден Бекташи стал идейной основой военной элиты Османской Империи — янычар. Вполне можно предположить, что часть богомилов, обратившись в ислам, нашла себе в ордене Бекташи новую религиозную форму для выражения своих радикальных дуалистических взглядов. Кроме легендарного Сары Салтыка, являющегося символической фигурой, первыми суфиями этого ордена, чье присутствие было исторически зафиксировано в Боснии, являются суфийские учителя Айни и Шамси-деде[4], участвовавшие в османском завоевании Боснии и основавшие суфийский центр в городе Фойница недалеко от Сараево. Еще одним центром ордена Бекташи был город Банья Лука, современная столица Республики Сербской в составе Боснии и Герцеговины.

Более ортодоксальный (в смысле соответствия строгой суннитской доктрине) орден Накшбандия был основан в Сараево во время правления Боснией Иса-бега Ишаковича (? — 1470), боснийского аристо-

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

[2] Там же.

[3] Одна из могил находится в Румынии (Бабадаг), другая в Македонии (недалеко от Охрид), а наиболее известная в Албании (Круя).

[4] По другой версии, их звали Уйран-деде и Темси-деде.

крата, перешедшего в ислам, и стал одним из главных институтов боснийского суфизма.

В XVI веке Накшбандия начинает уступать еще одному ордену — Хальвати. Постепенно именно орден Хальвати начинает преобладать среди суфиев Боснии и Балкан в целом. Широкое распространение он получает и в Албании.

В XVI веке благодаря усилиям шейха Хамза Балийя (? — 1573) в Боснии появляются суфийские школы тариката Байрамийя-Меламийя, основанного в Турции поэтом и мистиком Хаджи Байрам Вели (1352 — 1430), но после его смерти начавшего развивать идеи гностического толка — от радикальной интерпретации учения «вахдат-ульвуджуд» Ибн Араби[1] до шиитского культа Святых Имамов. По имени Хамзы Балийя была названа отдельная ветвь — Хамзеви. Самого шейха Хамзу Балийя в Стамбуле казнили захиритские противники суфизма «за ересь». Текке ордена Хамзеви существовали в Боснии на всем протяжении османского периода и даже в постосманской Югославии — вплоть до 1992 года, когда был закрыт последний центр этого тариката в городе Зворник.

В XVII веке начинает укрепляться сеть ордена Кадырийя. Центральную роль в этом играл шейх Хасан Кайми Баба (? — 1691). Одним из главных центров Кадирийя на Балканах было текке Хаджи Синан в Сараево. В тот же период в Боснии становится популярным турецкий орден Мавлави, основанный великим поэтом Джаладдином Руми (1207 — 1273).

Боснийский археомодерн

В составе Османской Империи Босния входила в Боснийский пашалык, включавший в себя территории Боснии, Герцеговины, часть Венгрии, Сербии и Хорватии. Центром его был вначале город Травник, а с 1850 года — Сараево.

Во время сербских восстаний сербам удалось присоединить ряд территорий Боснийского пашалыка.

После того как Османская Империя стала ослабевать, против османской власти начали восставать местные правители, требовавшие автономии. Одновременно независимости от османов желали и христианские сербы и хорваты. Хорватские монастыри стали в Боснии важными центрами освободительной борьбы. Будучи католиками, хорваты тяготели к Австрии. В результате активной работы боснийских националистов в 1875 — 1878 годах было организовано Боснийско-

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

герцеговинское восстание. По результатам Русско-турецкой войны 1877 – 1878 годов Босния и Герцеговина получила автономию, что было зафиксировано в условиях Сан-Стефанского мира. Однако в 1878 году по решению Берлинского конгресса Босния и Герцеговина была передана под управление Австрии, хотя формально эти территории оставались в составе Османской Империи. Полная аннексия Боснии и Герцеговины Австро-Венгрией произошла в 1908 году.

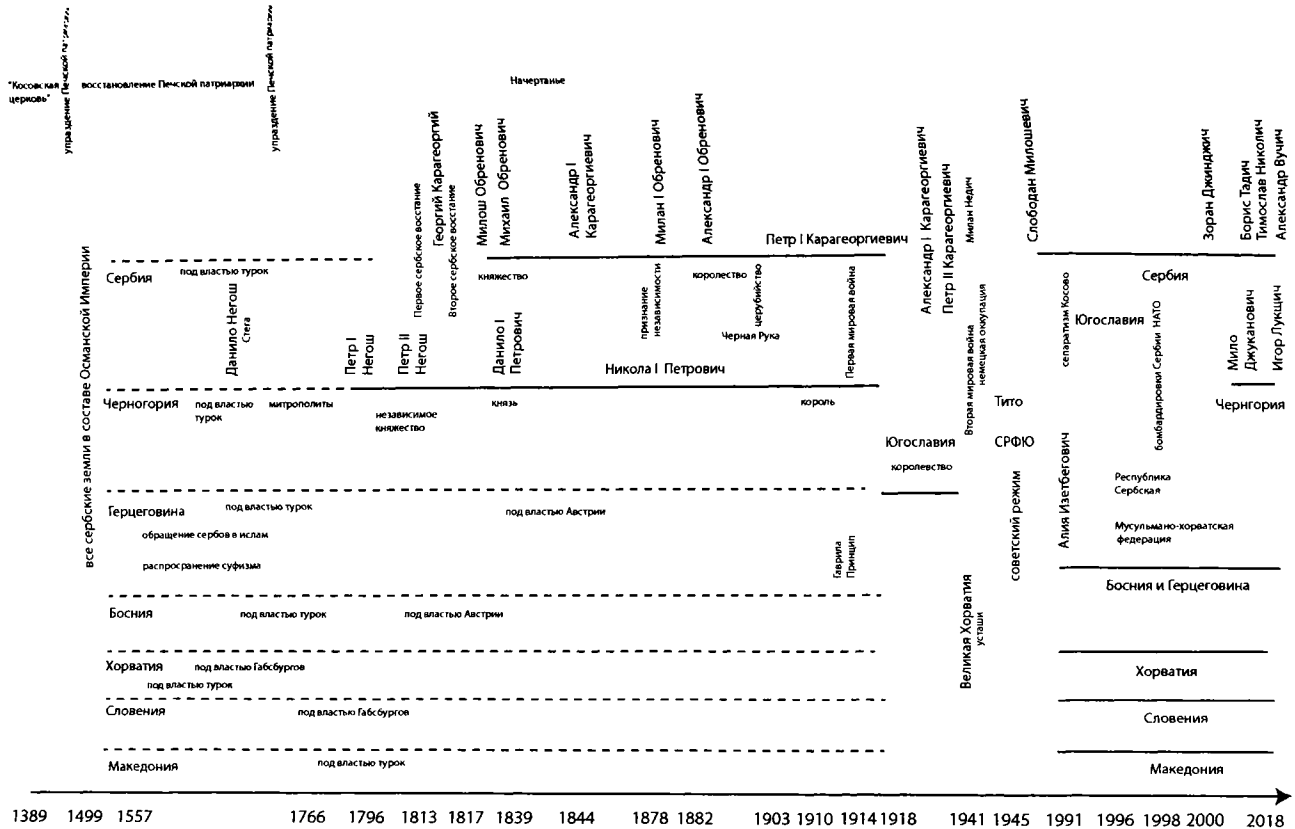
Австрийское господство не удовлетворяло боснийских сербов, которые были православными и остро осознавали свое родство с Сербией. Кроме того австрийские власти оказывали предпочтение католикам, что еще больше разжигало религиозную рознь среди населения. В результате сербские националисты создали радикальную организацию «Млада Босна», которая была связана с сербскими националистами из «Черной руки». Боснийский серб Гаврило Принцип убил герцога Франца Фердинанда, что стало началом Первой мировой войны.

По завершении Первой мировой войны в 1918 году хорваты объявили в Загребе о создании «Государства словенцев, хорватов и сербов», куда входила Босния и Герцеговина, а несколько позднее, в том же 1918 году, вновь созданное государство объединилось с Сербским королевством и Черногорией в «Королевство сербов, хорватов и словенцев». Так Босния оказалась в составе Югославии.

К началу Второй мировой войны среди народов Югославии наметились серьезные противоречия: большинство сербов (как монархистов, так и коммунистов) были настроены против Германии и воспринимали вторжение Гитлера как оккупацию, тогда как хорваты, тяготившиеся великосербской идеологией, преобладавшей в Югославии, напротив, восприняли это как исторический шанс для построения независимого и союзного Германии Гитлера хорватского государства. Хорватские националисты — усташи — провозгласили создание независимой Великой Хорватии, куда вошли территории Боснии и Герцеговины. Против сербов усташи проводили жестокие этнические чистки, осуществляя политику геноцида сербского православного населения. Босняки были преимущественно на стороне хорватов. Часть из них вступила в 13-ю дивизию СС «Ханджар».

В 1945 году Босния была освобождена от нацистов и усташей и вошла в состав новой федеративной социалистической Югославии. В советский период Босния и Герцеговина не знала жесткого межэтнического противостояния, так как интернационализм режима Тито стремился сгладить любые этнические и религиозные противоречия в общем контексте секулярного социалистического общества.

Различия в идентичности трех основных групп населения Боснии и Герцеговины (православные сербы, мусульмане-босняки и католи-



Сербский историал. Вторая фаза

ки-хорваты) дали о себе знать в самом конце советского периода, когда вся социалистическая система начала разрушаться.

В 1990 году были основаны три политические партии, представляющие три народа Боснии и Герцеговины — Партия демократического действия мусульман, во главе которой встал сторонник исламского фундаментализма Алия Изетбегович (1925 – 2003), Сербская демократическая партия во главе с сербским националистом и поэтом Радованом Караджичем и отделение партии Хорватское демократическое содружество во главе с хорватским националистом и ирредентистом Мате Бобаном (1940 – 1997). Таким образом, в период распада Югославии все три боснийские идентичности столкнулись в непримиримом и кровавом конфликте в ходе гражданской войны босняков (то есть сербов-мусульман, потомков богомилов), православных сербов и хорватов-католиков. Так древняя идентичность дала о себе знать уже в наше время в форме «трех национализмов».

В 1992 году без учета мнения боснийских сербов была провозглашена независимость Боснии и Герцеговины. В ответ на это сербы объявили о создании независимой Сербской Республики, а хорваты — о собственной республике — Герцег-Босна со столицей в Мостаре. Между тремя силами началась кровавая гражданская война, сопровождавшаяся этническими чистками, репрессиями и волной насилия против мирного населения.

Страны Запада поспешили признать Боснию и Герцеговину для того, чтобы как можно быстрее разрушить Югославию, где вместе с Милошевичем стала доминировать идея Великой Сербии.

Чтобы остановить наступление сербов на территорию Боснии и Герцеговины, были введены силы НАТО, заставившие сербов признать легитимность Боснии и Герцеговины, федеральную власть в Сараево и удовольствоваться федеративным статусом Сербской Республики, отказавшись от многочисленных территорий, занятых во время гражданской войны. Лидеры сербского сопротивления (Радован Караджич, генерал Ратко Младич и т. д.) были признаны военными преступниками и объявлены в международный розыск, а позднее переданы в Гаагский трибунал.

Первым президентом республики Боснии и Герцеговины стал Алия Изетбегович. При в нем в Боснии и Герцеговине стала утверждаться радикальная исламистская идеология, что вызвало отторжение как у сербов и хорватов, так и у части самих босняков. По результатам подписанных в 1995 году Дейтонских соглашений Босния и Герцеговина была разделена на две части: Мусульмано-хорватскую федерацию и Республику Сербскую. В 1996 году должность президента была упразднена.

Глава 3. Сербский плач

Вук Караджич: женские песни

По мере того как сербы отвоевывали свою независимость от турок, начинался подъем сербской культуры. Одним из основных деятелей сербского возрождения XIX века в области литературы стал Вук Караджич (1787 – 1864), который впервые поставил задачу сохранения и систематизации сербского фольклора, а также провел реформу сербского языка и письменности. До Вука Караджича сербы писали на отвлеченном языке с церковно-славянской основой, существенно отличавшемся от того языка, на котором говорил народ. При этом на письме использовались церковно-славянские буквы, которым в сербском не было прямых соответствий. И напротив, ряд типично сербских звуков не имел строго определенных букв в церковно-славянском. Вук Караджич предложил полностью перейти к народному языку и ввел для этого новую систему письма. Это позволило начать масштабную работу по обучению сербов грамоте и дало импульс для становления современной сербской литературы.

Реформы Вука Караджича были не только модернизацией языка, но одновременно и возвратом к древним традициям народной словесности. Так, поэтические произведения самого Караджича написаны языком, близким к языку древних народных легенд и сказаний, что отличало их от искусственной и подражательной поэзии прежних эпох.

Заслугой Вука Караджича было собрание и публикация сербских народных песен[1], что стало основой для систематического изучения древней народной традиции. В этих песнях мы видим напластования многочисленных слоев сербской идентичности, причем подчас архаические элементы встречаются в легендах и преданиях, посвященных относительно недавним событиям, и наоборот, в сказочных сюжетах можно обнаружить элементы современности.

---

[1] Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М.: Художественная литература, 1987.

В собранных Караджичем легендах и песнях на самом глубинном уровне мы видим следы «славянского матриархата». Они чаще всего встречаются в циклах женских песен обрядового, мифологического и любовного содержания. Но и этот цикл чрезвычайно разнороден. Самым глубинным пластом являются сюжеты, где речь идет о споре девицы с солнцем о том, кто красивее (краснее). Этот спор представляет собой след гендерной Ноомахии — женское начало претендует на верховенство и утверждает свой космологический масштаб. Еще ярче это проявляется в сюжетах, когда солнечная девица убивает сватов и самого жениха, что прямо указывает на радикальную гинекократию. Таков сюжет песни «Солнцева сестрица и паша Тираны».

Как в кринице ледяна водица,
На водице серебряный стульчик,
А на стуле да крáсна дéвица:
По колена желты у ней ноги
И по плечи золочены руки,
А волосы — нити шелкóвые.
Шла по свету молвь про это чудо,
долетела до паши Тираны,
посылает он двух слуг надежных:
«Вы подите, слуги, к той кринице,
Поглядите на красну девицу.
Коли правда все, что люди бают,
Пусть женою верною мне будет».
Поскакали слуги в путь далекий,
прискакали слуги к той кринице —
А ведь правда все, что люди бают,
Воротились и паше сказали.
Много сватов он собрал в дорогу,
Ровным счетом он собрал шесть сотне
И пустился за красной девицей.
Увидала конных красна девица
И такое слово говорила:
«Слава богу, чудо приключилось!
Неужели сам паша свихнулся?
Да кого же хочет взять он в жены?
Хочет взять он солнцеву сестрицу
Двоюродну месяца сестрицу
И Денницы светлой посестриму!»
Молодая поднялась со стула

Извирала студена водица,
На водицу сребрна столица,
На столицу лијепа ђевојка,
Жуте су јој ноге до кољенах,
А злаћане руке до раменах,
Коса јој је кита ибришима.
Оно чудо по свијету пође,
И то зачу паша тиранине,
Па оправи своје двије слуге:
«Ајте, слуге, до воде студене,
Да видите лијепу ђевојку;
Узећу је за вјерену љубу».
Ондолен се подигоше слуге,
Кад дођоше до воде студене,
Ал' истина, како људи кажу,
Па ходоше, те паши казаше.
Силне свате паша окупио,
Он окупи сватах шест стотинах.
Те отоле ходош' по ђевојку.
Кад их виђе лијепа ђевојка,
Јесте млада ријеч говорила:
«Фала Богу, чуда великога!
Да ли је се паша помамио?
Кога хоће да узме за љубу,
Да он узме сунчеву сестрицу,
Мјесечеву првобратучеду,
Даничину Богом посестриму!»
Па се млада од земље подигла,
И бачила у џепове руке,
Те извади три јабуке златне,

И в карманы руки опустила,
Три яблока золотых достала
И в небесны выси запустила.
Встрепенулись сваты, все шесть сотен:
Кто всех раньше яблоко поймает?
Но упали три молнии с неба:
Первая двух деверей сразила,
А другая — сватов, все шесть сотен,
а уж третья — и пашу Тираны.
И не спасся ни один наездник,
и про гибель некому поведать[1].

И бачи их небу у висине.
Натаче на сватах шест стотинах,
Ко ће прије уграбит' јабуке;
Но три муње од неба пукоше:
Једна гађа два ђевера млада,
Друга гађа пашу на дорина,
Трећа гађа сватах шест стотинах;
не утече ока за свједока,
Ни да каже, како погибеше!

Показательно, что здесь к гинекократическому мотиву примешивается антитурецкий элемент как символический ответ сербской женщины на домогательства турок. Но этот слой второстепенен. В этой песне мы видим образ Великой Матери, связанной с водной стихией, на которой высится «серебряный трон» (стульчик). Эта Великая Мать недоступна мужскому началу, и с этим связан сам сюжет уничтожения сватов и жениха.

В другой песне «Царь и Девица» Великая Мать («кра́сна де́вица») отказывается выполнять обычную хозяйскую женскую работу.

Прясть не буду, вышить не умею
и не стану скот пасти отцовский[2].

«Прести не ћу, а не умем вести;
Баби не ћу чувати говеда».

Вместо этого она неожиданно строит храм среди леса, садится перед ним на золотом троне и кладет на колени меч.

Там сидит-то она перед домом,
Перед домом на стуле злаченом,
на лоб шапку соболью сдвинула,
на коленях держит саблю голу[3].

Она седи пред своји дворови,
Пред дворови на златни столови,
Самур-калпак на очи намичи,
Голу сабљу преко крила држи.

Когда об этом чуде узнает царь (предполагается, что снова речь идет об османском владыке), он собирает армию («татар сотню, две сотни арапов, да вдобавок янычар три сотни»[4]) и идет к ней свататься.

---

[1] Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. С. 31.
[2] Там же. С. 32.
[3] Там же.
[4] Там же.

В ответ на это «кра́сна де́вица» идет в сад, седлает «рогами» волшебного коня Шарца (который является постоянным персонажем в цикле о королевиче Марко), вместо упряжи и кнута использует змей и нападает на войско. Далее следует батальная сцена:

Одно войско палицей побила,
А другое — острой саблей рубит,
Третьей — Шарцем в воду загоняет[1].

Једну војску буздованом бије,
другу војску бритком сабљом сече,
Трећу војску на воду натера.

Царь пускается в бегство, но девица его догоняет и выкалывает ему глаза.

«Царь, куда ты? Все равно поймаю!»
И схватила тут его живого,
И живому выкопала очи,
И пустила в лес его зеленый,
И бредет он от ели да к ели,
Словно птица с ветки на ветку[2].

«Стани, царе, утећи ми не ћеш».
Живаго је цара ухватила,
Живом цару очи извадила,
Пустила га у гору зелену,
Па он иде од јеле до јеле,
Како птица од гране до гране.

С учетом архаичности основы сюжета, вполне вероятно, ослепление выступает как синоним оскопления, а пребывание ослепленного (кастрированного) жениха в лесу — как синоним его превращения в животное.

Тема змей также имеет матриархальные корни, поскольку змей традиционно выступает консортом Великой Матери. Отголосок этого символизма мы встречаем в другой народной песне — «Царица Милица и змей с Ястребаца». В этом сюжете в башню жены князя Лазаря Милицы прилетает змей, чтобы разделить с ней постель. Когда Милица хитростью выпытывает у него, кого он боится, оказывается, что этим героем является один-единственный человек.

Есть село такое Купи́ново,
Володает им Змей деспот Вуче,
С давних лет-годин я знаю Вука,
когда мы еще детьми играли
Под высоким небом Ястребаца,
То, в какие б игры ни играли,

И у њему село Купиново,
А у селу Змај-Деспота Вука,
Њега с' бојим на земљи јунака,
Јер ја Вука одавно познајем:
Кад смо били ђеца у лудости,
У Јастрепцу високој планини,

[1] Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича С. 32.

[2] Там же. С. 33.

Он всегда одерживал победу,
Вот какого я боюсь юнака[1].

Те кад би се игре поиграли,
Свагда би ме надиграо Вуче;
Њега с' бојим на земљи јунака.

Героем, способным победить змея из Ястребаца, оказывается также змей, точнее, змееволк — «Змај-Деспот Вук» (вук — по-сербски волк). Очевидно, что речь идет о герое, известном также как Змей Огненный Волк, Змај Огњени Вук. Это возвышенный аналог «тотального упыря» — вурдалака или волкодлака, ликантропа. У болгар и сербов «змаи» часто предстают не как гады, но как как антропоморфные существа, наделенные крыльями и способные летать. В определенном смысле это прямые аналоги вил. У влахов и молдаван аналогичными образами, но только с более титаническими чертами, являются великаны змеу[2].

Огненный Змей гонится за «змеем с Ястребаца», настигает его и, убив палицей, отрезает ему голову.

Вплотную к этой линии примыкает цикл Огненной Марии (Огњена Марија) или святой Марины, которая выступает как синоним Молнии. За молнию выдают два брата-близнеца свою сестру в другой сербской песне[3]. Весь этот цикл отражает следы матриархальной традиции и культа Великой Матери, которые уходят в дославянские глубины.

Образ вил — женских духов, населяющих леса, воздух, горы и реки, — также может быть следом этого фундаментального матриархального гештальта. В сербских песнях и легендах вилы выступают символом раскрепощенной женственности, свободной от патриархальных структур и поэтому чрезвычайно привлекательной и одновременно опасной.

Еще одним архаическим мотивом в собранных Караджичем песнях является человеческое жертвоприношение, тоже восходящее в глубокую (возможно, доиндоевропейскую) древность.

В одной песне «Дьякон Стефан и два ангела» речь идет о том, что у дьякона Стефана и его жены на дворе все рождались слепыми и немыми, поэтому сам дьякон вынужден был сажать хлеб, а его жена заниматься хозяйством, рано утром до восхода и до литургии, что считалось грехом. Однажды дьякон Стефан встретил двух

---

[1] Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. С. 179.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[3] Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. С. 34.

старцев, которые стали его укорять за нарушение православной традиции.

В воскресенье до яркого солнца	У недељу пређе јарког сунца,
прежде солнца и до литургии,	Пређе сунца и пре летургије,
что ты сеешь белую пшеницу?	Па ти сејеш белицу пшеницу?
Или ты потерял голову?	Или си се јунак помамио;
Или ты теперь отуречился?	Или си се данас потурчио,
Или честный крест попрал ногами,	Часног крста под ноге згазио,
Честный крест и красный закон,	Часног крста и красног закона,
И погубил свою веру?	И своју си веру изгубио;
Что же ты так рано до яркого солнца,	Те си тако рано уранио
	У недељу пређе јарког сунца,
прежде солнца и до литургии,	Пређе сунца и пре летургије,
что ты сеешь белую пшеницу?	Па ти сејеш белицу пшеницу?[1]

Детали о возможном «отуречивании» Стефана, то есть о его переходе в ислам, являются поздними элементами, но далее следует неожиданный поворот, обнажающий чрезвычайно архаический пласт. Два старца приходят к жене Стефана, которая также рано утром в воскресенье трудится по хозяйству, нарушая правила воскресного дня. Укоры повторяются, она же оправдывается тем, что все на ее дворе рождаются слепыми и немыми, поэтому она, как и муж, вынуждена работать, чтобы прокормить семью. Тогда странники предлагают зарезать ее младенца мужского пола и окропить его кровью двор, чтобы немые заговорили, а слепые прозрели бы.

Дай ты нам твоего младенца мужского пола,	Дај ти нама твоје мушко чедо,
Младенца из золотой колыбельки,	Мушко чедо из колевке златне,
Мы заколем младенца мужского пола	Да закољем' твоје мушко чедо,
	И од чеда крви да уграбим',
И возьмем детской крови,	Да пошкропим' твоје беле дворе:
То что немо, заговорит,	Што је немо, проговориће ти,
То, что слепо, прозреет.	Што је слепо, све ће прогледати[2].

Жена дьякона соглашается. Старцы так и поступают, после чего немые начинают говорить, а слепые — видеть. Однако случается чудо, и принесенный в жертву младенец снова оживает и играет золотыми яблоками в своей колыбели.

---

[1] *Караџић В.* Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије. Беч: Штампарија Јерменског манастира, 1845. С. 7 – 10.

[2] Там же. С. 7.

Ее ребенок сидит в колыбели
И играет с золотым яблоком!
Говорит ребенок из колыбельки:
Дорогая матерь, моя дорогая!
Они не два старых путника,
Он они два Божии ангела.

Ево чедо седи у колевки
И сигра се јабуком од злата!
Проговара чедо из колевке:
Слатка мајко, моја слатка рано!
Оно нису два путника стара,
Већ су оно два Божја анђела[1].

Здесь мы видим христианскую линию, связанную с преданиями о «странных святых», которые делали вещи, представлявшиеся чем-то чудовищным, но в результате все чудесным образом поправлялось. Отсюда и образы ангелов и аналогия с Христом, пролившим свою кровь, чтобы «слепые прозрели», а «немые заговорили». И тем не менее под этим слоем интерпретаций мы имеем дело *с древнейшими формами человеческих жертвоприношений*, которые носили очистительный характер и были необходимы как дань сложной структуре сакрального мира, где любой прибыток должен был быть компенсирован жертвой.

Другой формой человеческих жертвоприношений является песнь «Построение Скадра». В ней речь идет о стремлении трех братьев построить город Скадр на реке Боян (современная Албания). По заклятию вилы они не могут даже заложить его основание. Вила требует человеческой жертвы. Вначале три брата посылают слугу найти брата и сестру Стою и Стояна, чтобы замуровать их в стенах, но слуги возвращаются ни с чем. Тогда вила предлагает им замуровать одну из жен братьев, приносящих ежедневно строителям обед. Жертвой становится жена младшего брата Гойко, незадолго до этого родившая ему сына. Когда она поняла, что ее приносят в жертву, то попросила строителя Раду оставить свободными грудь и глаза, чтобы кормить младенца и видеть его.

Так ее замуровали в стену.
Вот кормить приносят к ней ребенка,
Кормит чадо первую неделю,
на вторую потеряла голос,
но ребенка молоком и дальше
целый год кормила и — вскормила!
И случилось: не переменилось!
Камень точит молоко доныне,

И тако је у град уградише,
Па доносе чедо у кол'јевци,
Те га дојн за нељељу дана,
По нељељи изгубила гласа;
Ал' ђетету онђе иде храна:
Дојише га за годину дана,
Како таде, тако и остаде,
Да и данас онђе иде храна:
Зарад' чуда и зарад' лијека,
Која жена не има млијека.

[1] *Караџић В.* Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије. С. 10.

Ради чуда точит понемногу
Безмолочным матерям в подмогу[1].

Почти тождественный сходный сюжет мы встречаем в румынской народной традиции в легенде о мастере Маноле[2] и в албанском эпосе[3]. В современной македонской литературе он также всплывает в эпопее села Кукулино Славко Яневского[4].

Сюжет о превращении женщины в камень и рождение от камня имеет древние корни, и мы встречаем его во всей зоне Балканской цивилизации Великой Матери, причем с ярко выраженными полюсами в Западных Балканах и на Карпатах. В связи с этим показательно, что древние изображения представляли богиню Кибелу в короне в виде городской стены или города, а тема каменной роженицы также имеет прямые аналоги в культах и мифах, сопряженных с анатолийской Великой Богиней.

Мужские песни и Косовская церковь царя Лазаря

Над этими следами дославянской архаической традиции балканского матриархата надстроен пласт героических сюжетов, которые посвящены подвигам сербских богатырей. Вук Караджич разделяет героические легенды на три типа — докосовские, косовские и новейшие, связанные с последними этапами борьбы сербов за свободу, куда примыкают песни и предания о сражениях гайдуков. В этих циклах также время от времени встречаются архаические мотивы — действуют вилы, змеи, крылатые и говорящие кони, совершаются чудеса и т. д. Но в этом случае мы имеем дело с четко оформленной *андрократической идеологией*, где доминантой является *сарматская парадигма*, связанная с традициями сербской знати. В центре этих песен практически всегда стоит воин, бьющийся с темными силами (исторически воплощенными в турках) и демонстрирующий чисто мужские патриархальные черты. При этом в отличие от европейских рыцарских легенд и некоторых мотивов русских богатырских сказаний, где брак воина чаще всего является проблематичным или роковым, в сербских преданиях женитьба королей и князей описывается как испытание, часто трудное, но всегда завершающееся успехом и победой. Женское начало в том, что Вук Караджич назвал совокупно как «мужские пес-

[1] Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. С. 152.

[2] *Eliade M.* Comentarii la legenda Meşterului Manole. Bucureşti: Publicom, 1943.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[4] *Яневский С.* Миракли.

ни», всегда подчинено мужскому, и хотя время от времени оно проявляет свои темные — ноктюрнические[1] — стороны (ложь, предательство, изменчивость и т. д.), оно никогда не становится настоящей проблемой для героя-воина.

Героическая этика вертикальной идеологии ярко проявляется в центральном для сербского историала событии — Косовской битве, описанной в деталях и подробностях во множестве песен, составляющих самобытный Косовский цикл. Ярче всего косовская идея изложена в песне «Погибель сербского царства». Она начинается так:

Полетела серая сокол-птица
Из храма Иерусалимского
И несет она птицу Ластовицу,
Но не была то сокол-птица,
А был святитель Илия,
И нес он не птицу Ластовицу,
но книгу от Богородицы,
отнес ее царю в Косово,
опустил книгу царю на колени.

Полетио соко тица сива
од светиње — од Јерусалима,
и он носи тицу ласта̀вицу.
То не био соко тица сива,
веће био светитељ Илија;
он не носи тице ласта̀вице,
веће књигу од Богородице, —
однесе је цару на Косово,
спушта књигу цару на колено[2].

В этом зачине подчеркивается сакральное судьбоносное значение Косовской битвы, ее место в иероистории, в структуре мироздания в целом. Далее книга сама начинает говорить царю Лазарю, формулируя фундаментальный выбор, который ему предстоит сделать:

Царь Лазарь честного рода,
Какое ты выбираешь царство?
Или хочешь царство небесное?
Или хочешь царство земное?
Если хочешь царства земное,
Седлай коня, затяни стремена!
Витязи, готовьте сабли,
И заставьте турок бежать:
Все турецкое войско погибнет!
Но если хочешь царства небесное,
То построй в Косово церковь,

Царе Лазо, честито колено,
коме ћеш се приволети царству?
Или волиш царству небескоме?
Или волиш царству земаљскоме?
Ако волиш царству земаљскоме,
седлај коње, притежи колане!
Витезови, сабље припасујте,
па у Турке јуриш учините:
сва ће турска изгинути војска!
Ако л' волиш царству небескоме,
а ти сакрој на Косову цркву,
не води јој темељ од мермера,

[1] *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры.

[2] *Караџић В.* Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије. С. 295.

А основой ей пусть будет не мрамор,
Но чистый шелк и пурпур,
Пусть причастится и нарядится войско:
Все твое войско погибнет,
И ты, княже, с ним погибнешь!

већ од чисте свиле и скерлета,
па причести и нареди војску:
сва ће твоја изгинути војска,
ти ћеш, кнеже, с њоме погинути![1]

Эта проблематика является героической и патриархальной вдвойне. Речь идет о битве, причем не о том, чтобы участвовать в ней или нет. Выбор в другом: в обоих случаях князь Лазарь будет участвовать в бою с врагом, и это как раз под вопрос не ставится. Более того, тех, кто не участвует в Косовской битве, Лазарь проклянет, чему посвящена отдельная песня — «Заклятье царя Лазаря»[2]. Выбор здесь иной: *между духовной войной, Световой войной, и телесной*. Духовная война символизируется строительством церкви в Косово. Но это не простое строительство. В основании церкви лежит не мрамор, но шелк и пурпур, что означает тела убитых сербских воинов. Это особая Косовская церковь, которая строится на мученичестве, на парадоксальном *героизме поражения*, предполагающем проигрыш земной битвы для того, чтобы выиграть битву небесную, стяжав духовное царство. Это и есть выбор небесного царства, следование по пути Христа — вслед за ним, мученической дорогой страдания и жертвы. В этом выборе царя Лазаря дана чисто сербская андрократия, где воля к победе превосходит границы телесного земного мира и вырывается за его пределы. Цель не в том, чтобы разбить турецкие войска. Цель в том, чтобы взять «силой» Царство Небесное, отдав свою жизнь в битве за торжество Сербии и православия, взойти на крест.

Царь Лазарь принимает решение:

Царь захотел царство небесное,
А не царство земное,
И построил Косовскую церковь.

Цар воледе царству небескоме
а неголи царству земаљскоме,
па сакроји на Косову цркву[3].

Таким образом, *Косовская церковь — это сербская община народа, ведущего Световую войну, превосходящую земные сражения, но не отвергая их, а раскаляя до высшей степени интенсивности*.

---

[1] *Караџић В.* Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије. С. 295 – 296.

[2] Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. С. 183.

[3] *Караџић В.* Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије. С. 296.

Поэтому в песне воспеваются не только страдания и гибель сербской армии, но и урон, который сербские витязи наносят противнику. Сербское войско представляется образцовым — мужественным, отчаянным, непоколебимым. Сербы не поддались туркам в бою. Выбор заключался в ином: выбрав Царство Небесное для себя и всей Сербии, выбрав Косовскую церковь, царь Лазарь действовал на уровне определения духовных судеб человечества, в тех инстанциях, где вершится судьба бытия. Это метафизический выбор мужества в его предельной форме — мужества, более мужественного, чем обычное мужество, сербского мужества — индоевропейского, христианского и славянского. Исход боя был предопределен тем, что Лазарь выбирает вечность в противовес времени. В песне Лазарь прямо говорит об этом:

Земное царство — малое,	Земаљско је за мало царство,
А небесное — вечное.	а небеско у век и довека[1].

Воинственный патриархат Косовской церкви основан на выборе вечности, как и вся сербская идентичность. И этим определяется структура всего сербского историала, предельно отчетливо проявленная в песнях и легендах, собранных Вуком Караджичем: сербы проиграли Косовскую битву, чтобы выиграть Световую войну во имя вечности, и их страдания под османами также являются актом героического исповедничества, целью которого является *Сербское Воскресение*, предчувствием и ожиданием которого преисполнен сербский эпос.

Символично само имя последнего докосовского сербского царя — как евангельский Лазарь он умирает, чтобы воскреснуть. Так сербский народ умирает в османских завоеваниях, чтобы восстать в форме Великой Сербии, трансцендентной Сербии духа.

Петр Негош: сербский луч микрокосма

Еще одним великим деятелем Сербского возрождения был правитель Черногории, цетинский метрополит и одновременно поэт, мыслитель и писатель Петр II Негош (1813 – 1851). Петр II Негош учился у собирателя сербских народных преданий и песен — Симеона Милутиновича (1791 – 1847), который начал систематизацию сербской устной традиции, предвосхищая дело Вука Караджича. Петр II Негош продолжил дело Милутиновича и также издал сборник

[1] *Караџић В.* Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије. С. 296.

народных поэм и легенд «Сербское зеркало»[1]. В них он включил и свои собственные стихи, показывая, что сербская поэтическая традиция, равно как косовская идеология, Косовская церковь жива вплоть до настоящего времени.

В поэме «Горный венец»[2] Петр II Негош в поэтической форме описывает три типа цивилизации —

- исламскую (османскую), которую он соотносит с Востоком,
- католическую (венецианскую), соответствующую Западу, и
- православную (сербско-черногорскую), которую он связывает с Центром и описывает как особый тип культуры, где преобладают героические ценности и древние патриархальные устои.

В этом собственно и заключается *сербская Идея*: быть особой славянской православной балканской цивилизацией перед лицом Востока (ислама, турок) и Запада (католиков, европейцев). Это точно соответствовало философии русских славянофилов XIX века, к которым Петр II Негош был чрезвычайно близок по духу, и получило окончательное развитие в идеологии русских евразийцев в XX веке[3]. Здесь снова Петр II Негош утверждает особость, даже избранность сербского (черногорского) народа и его миссию.

Глубокая любовь к Сербии вдохновляет Петра II Негоша даже в самых метафизических его произведениях — в частности, в философской поэме «Луч микрокосма»[4]. В предисловии он, обращаясь в Богу, просит его сделать примером для сербов и славян настоящих героев, таких как Душан Сильный, Милош Обилич и т. д., чтобы их образы просвещали сербов на их пути к самим себе. Собственно путь к самому себе и описан в поэме, глубоко мистической и личной, но одновременно выступающей как схема общесербского сценария преображения, очищения и вознесения.

«Луч микрокосма» является произведением, созвучным лучшим образцам христианской созерцательной мистики, но одновременно он вполне соответствует и другим парадигмальным описаниям посещения световой плеромы — например, у Сохраварди или Муллы Садра[5]. Сюжет поэмы таков. Автора посещает Ангел, называемый также «Идеей» или «Искрой Божией». Он открывается как бессмертная душа самого поэта, как его личный «луч микрокосма». По Петру II Негошу, человеческий ум есть отражение Божьего Ума, а искра, яв-

---

[1] *Njegoš P.P.* Ogledalo srpsko. Cetinje: Knjiga Crnogorski Državna štamparija, 1895.

[2] *Негош П.* Горный венец. Самозванец Степан Малый. М.: Художественная литература, 1988.

[3] Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002.

[4] *Негош П.* Луч микрокосма. М.: Спасское дело, 2016.

[5] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

ляющаяся его душой, это преломление взгляда Бога, милосердно брошенного в бездну телесности.

О всевышний Творец, постигни!
Светлая искра в человеке есть
Отражение Твоего беспредельного Ума,
Как одна из палат Твоего дворца,
Отражающаяся в нашей бездне.

О, свевишњи творчене постижни!
У човјека искра беспредјелног
Ума твога огледа се св'јетла,
Ка свод један од твоје палате-
Што с'огледа у пучину нашу[1].

Это важнейший момент метафизики Высшего Тождества, где божественное и человеческое пересекаются в точке Радикального Субъекта или «третьего человека»[2] (у Рейнских мистиков). Таким образом, мы имеем дело с полноценным христианским платонизмом, на что указывает и сама терминология Петра II Негоша, использующего термин «идея» как указание на высшее световое умное начало. На этом принципиальном моменте Петр II Негош настаивает:

Душа человеческая бессмертна.
Мы — искра в смертном прахе,
Мы — луч, объятый тьмой.

Душа људска јесте бесамртна,
Мисмо искра у смртну прашину,
Мисмо луча тамом обузета[3].

Луч микрокосма — это световой человек, высшая — преображенная в лучах божественного Света — часть бессмертной души. К ее пробуждению и обращается Петр II Негош.

После сожаления о тяжести существования в телесной темнице, полной страстей и темных устремлений, Ангел души зовет Петра II Негоша к восхождению в небесные миры, которые предстают как всеохватывающее пространство Света. Ангел говорит:

«Я есть твоя бессмертная искра!»
Сказала мне светлая идея.
«Я отведу тебя к вечному огню,
от которого я сама и вылетела.
Теперь вся тяготы физических оков
Сбрось с себя, освободись от них:

«Ја сам твоја искра бесамртна!»
Речем ени свијетла идеа —
«Водићу те к вјечноме огњишту
Од којег сам и ја и злећела.
Већ теготни оков физически
Збаци с себе, освободи га се:
Под туђијем нестењи бременом;
Он је стручак слаби и нејаки,

[1] *Његош П.* Луча Микрокозма. Београд: Княжества Српскога Кньигопечатньомъ, 1845. С. 8.
[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.
[3] *Његош П.* Луча Микрокозма. С. 8.

Под чуждым ничтожным бременем,
тело есть росток слабый и безобразный,
в миг смертный оно исчезнет,
Оно есть пища гада ползучего».

За мах смртни само изникао,
Он је ручак гада пузећега»[1].

Это путешествие на Небо и составляет основную часть поэмы. В ней Петр II Негош созерцает бескрайние световые миры, круги планет и небесных дворцов, представляющих собой образцы — парадигмы — Вселенной, чьим мутным и тусклым отражением являются все красоты природы.

Но в конце своего путешествия он видит и левую сторону мироздания — горизонт падших ангелов, что внушает ему ужас и скорбь.

Однако тут мы подходим к типично сербской диалектике. Зло, страдание и даже поражение необходимы для того, чтобы свет истины, свет Идеи сиял еще ярче. Петр II Негош говорит:

Если бы нашу сферу не посещала ночь,
Сияло ли бы так светло лицо Неба?
Без острых зубов ледяной зимы
Познали ли бы мы благодатное тепло?
Без тупых речей безумца
Сияли ли бы светлые умы?
Все сильное шепчет тайным светом,
Поэзия — пламя души.

Нашу сферу да ноћ не полази,
Би л'овако лице неба сјало?
Без остријих зуба ледне зиме
Би л'топлоте благост познавали?
Без будалах тупога погледа
Би л'умови могли блистат св'јетли?
Све могућство светом тајном шапти
Само души пламена поете[2].

Это — вершина сербской диалектики, остро напоминающей решение царя Лазаря в песне «О погибели сербского царства». Схождение во тьму и телесный мир страдания и праха также необходимы как часть божественного плана. Падение не просто наказание, но и *испытание*, которое «лучу микрокосма» следует пройти с честью. В этом Петр II Негош и видит миссию человека: *снизойти в мир и снова вернуться на небесную родину*.

Но это не частное дело одинокого созерцателя, поэта или философа. Здесь надо вспомнить, что Петр II Негош был правителем независимого черногорского государства и активным борцом за свободу Сербии. Таким образом, сценарий движения «искры»

[1] *Његош П.* Луча Микрокозма. С. 14.
[2] Там же. С. 9.

в человеке вслед за Ангелом на Небо есть сценарий духовного возрождения и преображения всего сербского народа. Государство здесь также становится не просто частью дольнего мира, но вертикальным мостом, по которому православные сербы призваны возвращаться к своим истокам — к Небесной Сербии, которую и выбрал царь Лазарь в своем труднейшем решении. У Петра II Негоша в его личности и судьбе пересекаются глубинный метафизический опыт (Радикальный Субъект), экзистенциальная вовлеченность в сербский Dasein, в сербский историал и его страдательную и героическую диалектику, пронзительная православная идентичность, ясное осознание отличия сербской (славянской, балканской) цивилизации от культур Востока и Запада и погруженность в конкретную политическую практику — управление государством и деятельное участие в освободительном движении сербов и создании Великой Сербии.

Петр II Негош — славянский образец парадигмального платонического царя-философа. Он поднимается в световые миры, но лишь за тем, чтобы потом спуститься назад в пещеру и принести людям — сербам, черногорцам — истинный свет, которого они (даже втайне от самих себя) неистово жаждут.

Этим и заканчивается вторая часть поэмы. Ангел подводит поэта к источнику и говорит:

«Тут ты сядь и напейся воды
у быстрого этого источника;
она тебе истинно откроет
страшную судьбу твоего падения!»

«Тут ти сједи и воде се напиј
Са бистрога тога источника;
Она ће ти управо открити
Страшну судбу твога пада-
нија!»[1]

После этого Ангел улетает с запада на восток, а поэт после долгого раздумья поступает по совету Ангела.

После долгого и мрачного переживания
Я напился воды из того источника,
И он открыл мне несчастную судьбу,
Как тот предмет, что я вижу перед собой
На светлом лице зеркала.

По дугоме мрачном туговању
Напијем се воде с источника, —
Откри мени несретњу судбину,
Ка предмет ешто за собом видиш
У свијетлом лицу огледала[2].

[1] *Његош П.* Луча Микрокозма. С. 33.
[2] Там же.

Вторая половина поэмы повествует о битве на небесах между ангельским войском Михаила и Гавриила и армией Сатаны. То, что духовный созерцатель такое большое внимание уделяет стихии битвы, описанной с уточненными визионерскими подробностями, еще больше подчеркивает сам архетип *воина-монаха*, который был воплощен в Цетинских митрополитах, бывших одновременно воинами и политическими правителями. В битве Ангелов у Петра II Негоша на стороне Сатаны участвует и ангелочеловек Адам. Битва длится три дня, и исход ее решает участие самого Бога, который выезжает на огненной колеснице и из алмазного лука сияющей стрелой поражает Сатану и его войско. Снова — «черногорская» деталь: Бог не просто находится *над* схваткой, он вступает в нее и оказывается решающим аргументом при относительно равном балансе сил. Описание появления Бога на колеснице живо напоминает индоевропейских небесных отеческих богов, в христианском контексте — явление пророка Илии-Громовника.

Мгновенно облако расступилось,
Грозно разделившись на две половины;
Оттуда появилась колесница, светлая как солнце,
Запряженная тысячами молний,
Несли ее огненные крылья.
Всемогущий восседал на ней,
Вооруженный страшным гневом.
О, какую ужасную ярость
Излучили его пламенные взгляды!
Он пустил сияющую и крылатую стрелу
Из своего алмазного лука
В Сатану, горделивого отступника,
В его мерзкие легионы;
И полетела крылатая стрела
Как огромная огненная колонна.
Звук Его алмазного лука,
Грохочущий шум полета стрелы
Ни с чем не могу сравнить
По их абсолютной силе.
И крылатая стрела
Угодила в середину богохульного войска,

Одједном се облак разјечани
у два пола стравично састави;
на њима се одједном појави
колесница како сунце св'јетла,
хиљадама муњах упрегнута
те је возе на огњена крила.
Свемогући на њој сједијаше
са гњијевом вооружан страшним.
О, како му пламени погледи
сијеваху с ужасном љутошћу!
Пушти стр'јелу сјајну и крилату
из својега алмазнога лука
на Сатану, грдна отпадника,
на његове мрске легионе;
и крилата полеће стријела
у огњеној великој колони.
Звек његова алмазнога лука,
силну хуку њезина полета
немам чему нигђе уподобит
до његовој премогућој сили.
И крилата погоди стријела
на средину војске богохулне,
ту се с гњевом огњенијем разби:
хиљаде се кроз отпадну војску

Огнем гневно разбило его:
Тысяча от войска отступников
Пала от страшных ударов грома.
Царь Тартара и его войска
Попадали на поле сраженья,
Пораженные стрелой Всевышнего,
Опаленные ее пламенем,
Облаченные в вечный мрак.

од ње страшних разјеча громовах.
Цар тартара и његова војска
попадаше на поље сражења,
поражени стријелом вишњега
и њенијем пламом опаљени,
облачени у вјечно црнило[1].

После того как Сатана был сброшен в Тартар, Бог создает землю как место для присутствия человека — Адама. Это область испытания, искупления и наказания. Адаму дается шанс — в виде «божественной искры», души. Но эта «искра» облачена в темную плоть, над которой сильны дьявольские силы и стихии. Адам, по Петру II Негошу, двойственен: на одной половине его написан закон Бога, на другой — Сатаны. Он может выбирать, но всякий раз это решение ставит под вопрос его природу, которая соучаствует в грехе восстания, но имеет шанс возврата на небесную родину.

Сама священная история от Адама до прихода Спасителя дана в «Луче микрокосма» схематично, тогда как небесные видения и подробности напряженной войны на небесах — красочно и подробно. Битва на небесах — это обратное отражение Косовской битвы. В мире идей решающее сражение выиграно стрелой Бога. Но в земном мире это событие перевернуто: в ней победил Сатана, хотя это лишь иллюзия. Истинная победа всегда только у Бога, и в Световой войне только Он победитель. Сербы, по Петру II Негошу, на стороне Бога. И даже если они несут на себе грех Адама, что проявляется в феномене «сербского предательства» (напомнить о проклятиях не пришедшим на Косовское поле — Вукашину, Вуичу и т. д. Петр II Негош не забывает в своем «Прологе» к поэме), он преодолевается «сербской верностью».

Милош Црнянский: переселение в никуда

В XX веке наступление археомодерна[2] привнесло в сербскую культуру новые мотивы. По мере того как перспективы сербской Идеи в ее ортодоксальном выражении — в духе духовного народничества Вука Караджчиа или метафизического преображения Петра II Негоша — постепенно растворялись вместе с надеждой на создание православной монархической катехонической имперской Великой

[1] *Његош П.* Луча Микрокозма. С. 67.
[2] *Дугин А.Г.* Археомодерн.

Сербии, сербская культура все более оказывалась под влиянием европейских представлений (в парадигме Модерна еще более чуждых сербской идентичности, чем католицизм). После того как в России утвердился большевистский режим, был утрачен еще один традиционный для сербов ориентир консервативной православной имперской России. В политическом контексте сербы оказались перед необходимостью выбирать между тремя политическими идеологиями Модерна — либерализмом, коммунизмом и национализмом[1], что и предопределило сербский выбор с начала 30-х годов XX века. На это накладывались геополитические влияния, которые, впрочем, были более устойчивыми, нежели смена идеологий в соседних с Сербией государствах, традиционно влиявших на само сербское общество и его судьбу[2]. Все это отразилось на сербской культуре — литературе, поэзии и т. д.

Одним из писателей, кто ярче других передал этот маршрут сербских поисков в лабиринте Модерна, где заведомо ничего найти было невозможно, был крупнейший сербский писатель и поэт Милош Црнянский (1893 – 1977). В его судьбе переплелись и идеологические убеждения — изначальный православный глубинно сербский консерватизм, увлечение социализмом и левыми идеями, стремление влиятельных родственников подтолкнуть его к занятию бизнесом, а также национализм и нигилизм. Большее время жизни он провел в скитаниях, служил в Австрийской армии (воевавшей против сербов), жил в эмиграции в Англии, затем вернулся на родину, где господствовал коммунистический режим Тито. В любом случае, где бы ни был Милош Црнянский, он был *не у себя*. Эта идея породила в нем устойчивое чувство «скитания», «изгнания», в чем он видел не просто индивидуальные особенности своего пути, но *судьбу сербского народа*. Сербы в течение своей истории были постоянно вынуждены переселяться — по Балканам, вслед за исходом политических конфликтов разных сторон, в ходе османских завоеваний, затем в зависимости от перемены баланса сил между турками, австрийцами, венграми, русскими и болгарами. Поэтому роман Милоша Црнянского «Переселение»[3] был собирательным образом сербской судьбы. Сербы не просто изгнанники. Сербы время от времени создают свое государство и теряют его, но «переселение» (сеобе) стало для них чем-то бóльшим, чем совокупность исторических эпизодов. Они «переселяются» всегда, даже находясь на своей земле, забывая откуда они движутся и куда. Сербы потеряны для самих себя, они ищут и не могут найти дорогу назад, домой. Этому и посвящен роман «Переселение». Будучи русофилом,

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.
[2] *Дугин А.Г.* Геополитика. М.: Академический проект, 2014.
[3] *Црнянский М.* Переселение: В 2 т. М.: Художественная литература, 1989.

как и большинство сербов, Милош Црнянский считал Россию «большой родиной», но в романе показано, что и переселение из чуждой германско-католической Австрии в славянско-православную Россию не является выходом и возвращением: след сербов теряется в море близкого, но все равно совершенно иного народа, иной — небалканской — цивилизации.

Также трагична судьба героя другого романа «Роман о Лондоне»[1], русского офицера-белогвардейца Репнина, который также вынужден «переселяться», утратив связь с Родиной. Он стремится обосновать свою личность даже в таком шатком положении изгнания, но социальные механизмы эмиграции заставляют его все больше отчуждаться либо от общества, либо от самого себя.

У Милоша Црнянского важную роль играет география, которую он понимает экзистенциально. Он мало пишет собственно о Сербии, которая для него есть тайный центр, вокруг которого и происходит блуждание изгнанника (или посланника — сам Црнянский был одно время культурным атташе в европейских столицах — Париже, Берлине, Лондоне), но в основном описывает те пределы, которые определяют грани Вселенной одиночества, проецирующиеся на сербский полюс — то есть на душу самого писателя. Так, экзистенциальным востоком для Црнянского является Россия, куда рвутся (чтобы исчезнуть) герои «Переселения». Но этот полюс так же имагинативен, как и другие стороны света. Чтобы подчеркнуть это, Црнянский вводит понятие «суматризма» — делая главной ориентацией творчества остров, лежащий далеко на востоке и не имеющий к Сербии и ее истории абсолютно никакого отношения. Вместе с тем Црнянский занимался переводами китайской поэзии, и Южная Азия и ее цивилизация всегда вызывали у него большой интерес. Но «суматризм» — это нечто иное, это как раз условный чисто умозрительный полюс, к которому, как к недостижимому (или, точнее, его, строго говоря, нет никакой нужды достигать) пределу, стремится потерянная сербская душа, ищущая неизвестно чего. Самое знаменитое стихотворение Црнянского, давшее начало литературно-философской концепции «суматризма», так и называется «Суматра».

Суматра	**Суматра**
Сейчас мы так беззаботны, легки и нежны.	Сад смо безбрижни, лаки и нежни.
Давай помыслим: как же тихи, как снежны	Помислимо: како су тихи, снежни врхови Урала.

[1] *Црнянский М.* Роман о Лондоне. М.: Художественная литература, 1991.

вершины Уральского хребта.
Если охватит нас тоска по бледному лику,
Который мы потеряли однажды вечером,
Мы будем знать, что вместо него
Где-то течет какой-то румяный поток.
И если любовь, утром, где-то на чужбине
Начнет сжимать нашу душу все туже,
Бескрайнее как мир синее море
[Рассыплет гроздь] красных кораллов,
Похожих на вишню с Родины.
Проснемся ночью, моя дорогая, и улыбнемся тому,
Как месяц выгнулся луком,
И погладим рукой, моя прекрасная, далекие вершины и ледяные горы.

Растужи ли нас какав бледи лик,
што га изгубисмо једно вече,
знамо да, негде, неки поток,
место њега, румено тече!
По једна љубав, јутро, у туђини,
душу нам увија, све тешње,
бескрајним миром плавих мора,
из којих црвене зрна корала,
као, из завичаја, трешње.
Пробудимо се ноћу и смешимо, драго,
на Месец са запетим луком.
И милујемо далека брда
и ледене горе, благо, руком[1].

Как мы видим, что не одна деталь (кроме, быть может, «зреющих кораллов») здесь не указывает на Индонезию, но зато упомянут Урал. «Суматра» не остров и даже не условное название Азии, это едва уловимый баланс предела, где за каждой эмоциональной систолой (сжатием) следует диастола (расширение), определяя ритм пребывания в почти бессмысленном, но вместе с тем насыщенном мире. Только неопределенно — почти не существующе! — далекое снимает тяжесть невыносимо близкого, а выхваченный фрагмент делает всю угнетающую картину бытия перед лицом смерти насыщенной ускользающим присутствием жизни. Даже если мы не были на Суматре и ничего не знаем о том, что лежит по ту сторону горизонта, сама мысль об этом способна уравновесить остроту имманентной боли. Это эмиграция в сон, но сон, как говорил Кальдерон[2], и есть жизнь (La vida es sueño).

Тема «жизни как сна» постоянно повторяется у Црнянского — в частности, в его позднем экзистенциально-биографическом двух-

[1] Сербские поэты XX века. Комментированная антология. М.: Этерна; Вахазар 2011. С. 390.
[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

томнике «У гиперборейцев»[1]. В нем также автор постоянно прибегает к сопоставлениям контекстов экзистенциальной географии. Но теперь в качестве недостижимого — имагинативного — горизонта выступает Гиперборея, частично отождествляющаяся с европейским севером и его культурой (Данией Кьеркегора и Андерсена, Швецией Стриндберга, Норвегией Гамсуна[2] и т. д.). Сам Црнянский пребывает в Италии, в области юга, но его сознание движется параллельно в регионах севера[3], которые становятся его привилегированным пространством, замещая в этом контексте «Россию» или «Суматру». Север — область достойной и величественной смерти. И это отличает его от пошлости и уродства смерти телесного юга. Црнянский пишет о севере:

> Я представляю себе мысленно, что там в царстве вечного льда смерть может быть подобна некому величественному сну, а не крысиной или мышиной возне, в которой человек умирает на больничной постели[4].

В другом месте он развивает эту мысль:

> Север — это величественный сон об охлаждающейся земле, и сон об охлаждающемся человеке[5].

Мысль о холоде — совершенно не сербская. В этом отношении Сербия намного ближе к Италии, чем к Скандинавии, это территория жизни — быть может, даже чрезмерной, бьющей через край, самоуничтожающейся героической жизни, но при этом отнюдь не торжественного холода. Но именно к «растворению в севере» приводит Црнянского стихия «сербского переселения» — постоянно блуждая за пределом самой себя, сербская жизнь начинает искать разрешения в стихии полярной смерти, в отчужденном безразличии и отстраненности, где уже нет великой сербской мечты, но нет и стихии последнего отчаяния.

---

[1] *Crnjanski M.* Kod Hiperborejaca I – II. Beograd: Štampar Makarije, 2008.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[3] Црнянский пишет: «Тело мое было в Риме. Голова же в другой части света — на пути в полярные области, хотя из дома я не выходил. Бывают и такие тюрьмы на свете». *Crnjanski M.* Kod Hiperborejaca II. С. 35.

[4] *Crnjanski M.* Kod Hiperborejaca I. С. 74.

[5] Там же. С. 373.

Драгош Калаич: сербский нордизм

Мотивы «сербского нордизма», намеченного Црнянским, позднее развил выдающийся сербский традиционалист, писатель, философ и художник Драгош Калаич (1943 – 2005).

Калаич так же, как и все сербы, искал глубинной сербской идентичности, видя ее корни в традиции, сербской сакральности в индоевропейском начале, которое было для него основой сербской воинственной героической этики. Он применял идеи итальянского традиционалиста Юлиуса Эволы (1898 – 1974), с которым он был лично знаком, к сербской традиции и особенно к сербскому воинскому началу, выстраивая крайне консервативную и одновременно обращенную в будущее модель возрождения Великой Сербии с опорой на Россию (он был, как и большинство сербов, русофилом) и традиционалистские круги Запада.

Если гиперборейская идея Црнянского представляет собой форму сербского отчаяния, то для Драгоша Калаича это был горизонт надежды, а нордизм, как полярное измерение бытия (в духе интерпретации Генона и Эволы), он искал в сербском духе через связь поколений и преемственность сербской миссии. При этом Калаич в своих картинах и в фантастическом романе «Космотворец»[1] старался очертить архетипы будущей Сербии, которые в его глазах представляли собой восстановленную патриархальную индоевропейскую традицию. В другом романе «Последние европейцы»[2] Калаич описывает главного героя, который стремится в конце XX века найти границу, пролегающую между Европой как пространством традиционной греко-римской христианской цивилизации и Западом как воплощением Модерна, материализма, деградации и смешения. Этот поиск происходит на фоне распада СССР, Балканских войн и создания Евросоюза, который в глазах Калаича и его главного героя, «последнего европейца», представлялся Анти-Европой.

Последний роман Калаича «Сербские дети Империи»[3] продолжает ту же линию обоснования сербского героизма в условиях Постмодерна. Главный герой романа, который можно считать завещанием Драгоша Калаича, Михайло описан как представитель сербской золотой молодежи, получивший образование на Западе, живущий в полном достатке, но возвращающийся на свою родину в эпоху распада Югославии, чтобы сражаться вместе с простыми сербами в окопах во имя сербской идентичности. Эта способность к преодолению Мо-

[1] *Калаич Д.* Космотворац. Београд: Белетра, 1989.

[2] *Калаич Д.* Последњи европљани. Београд: Апостроф, 2001.

[3] *Калаич Д.* Српска деца царства. Београд: Књига комерц, 2005.

дерна и Постмодерна, парадигму которых главные герои Калаича прекрасно поняли, освоили, *но не приняли* и, напротив, осознанно *отвергли*, является основной линией всего творчества Калаича. Такими же современными и даже футуристическими, но вместо с тем архетипическими и героическими, образами он насыщает свои полотна. В новом контексте и новом оформлении мы видим здесь древний выбор царя Лазаря или Световую войну созерцаний Петра II Негоша: *решение о том, на чьей стороне сражаться в финальной битве актуально всегда, даже тогда, когда кажется, что все потеряно.* Для истинных сербов, считает Калаич, ничто не может быть потеряно окончательно, и поэтому возрождение европейской традиции должно прийти с Балкан.

Эту же линию сербского гиперборейства продолжают сегодня ученики и последователи Драгоша Калаича — в частности, современный сербский философ-традиционалист Борис Над[1].

Милорад Павич: сербы не умели плавать

Ярчайшим представителем сербской идентичности в ее сложном и многомерном, многоплановом выражении является сербский писатель Милорад Павич (1929 — 2000), чьи произведения помогают лучше понять как сербский Dasein, так и некоторые черты сербского Логоса, надстраиваемые над ним исторически.

Павич в своих романах и рассказах реконструирует контекст, в котором развертывалась сербская идентичность. Этот контекст представлял собой византийское культурное пространство, в которое входили и страны, наследовавшие византийскую миссию — в первую очередь славяне — сербы, болгары и русские. Павич очень точно схватывает геополитическую идентичность Византии и поствизантийского мира как выражение *сухопутной цивилизации*, Рима, а не Карфагена, земли, а не моря[2]. В этом смысле его геополитика строго вписывается в модель Прокла, противопоставлявшего божественных афинян титаническим атлантам в комментариях к «Тимею» Платона[3]. Византизм, а также русские и сербы (сюда же можно добавить болгар,

[1] *Над Б.* Хиперборејско Наслеђе. Beograd: Pešić i sinovi, 2017; *Idem.* Vreme imperija Beograd: Rivel ko, 2002; *Idem.* Povratak mita. Niš: Niški kulturni centar, 2010; *Idem.* Ka postistoriji sveta. Beograd: MIR Publishing, 2013; *Idem.* Nevidljivo carstvo. Beograd: Metaphysica, 2016.

[2] *Дугин А.Г.* Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000; *Он же.* Геополитика.

[3] *Proclus.* Commentaire sur le Timee, traduction et notes par A.J. Festugiere, avec le concours de Ch. Mugler et de A. Ph. Segonds. 5 vol. P.: Vrin, 1966 — 1968. См. также: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

румын и грузин) представляют собой цивилизационное начало в контексте христианской ойкумены, примыкающее типологически к цивилизации Суши[1].

В романе «Другое тело»[2] герои Павича говорят об этом с предельной ясностью на особом поэтическом языке:

— Византийцы — это греки, которые разучились плавать.

— В каком смысле?

— Византийцы забыли, что когда-то они были аргонавтами и что Греция стоит на берегу моря. Кроме того, они забыли, как строить корабли и для чего они нужны. У Византии никогда не было флота. Чтобы кормить столицу, зерно из Болгарии в Царьград перевозили наемные венецианские галеры. А самый важный район этого города, Галату, которая выходит на залив Золотой Рог, а значит, охраняет подход к Царьграду со стороны моря, построили для нужд своего торгового флота генуэзцы. Неудивительно, что прочные стены Царьграда пали под ударами тех, у кого были корабли. Под ударами двух мощных флотов — венецианского и турецкого. Но и это еще не всё. И другие страны, входившие в состав «византийского Commonwealth[3]», как вы его назвали, то есть Сербия, Болгария, Россия, тоже как первородного греха боялись соленой воды.

— А Дубровник?

— Хороший вопрос. Дубровник другое дело. В Средние века все сербские короли осаждали Дубровник, желая завладеть этой маленькой, но в дипломатическом и торговом отношении мощной римско-католической республикой на Адриатике, которая располагала надежными хранилищами золота (как в наше время Швейцария), прекрасным географическим положением и крупным торговым флотом. Однако все сербские осады Дубровника терпели крах, причем по одной и той же причине.

— А именно?

— Сербы не умели плавать.

— То есть?

— Это, разумеется, метафора. Ни один из сербских средневековых государей не имел флота, отчего бессмысленной оказывалась любая осада — граждане Дубровника морским путем получали все необходимое для того, чтобы выстоять и отразить нападение с суши.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

[2] *Павич М.* Другое тело. СПб.: Амфора, 2011.

[3] Метафора, описывающая поствизантийские страны по аналогии с бывшими колониями Великобритании, объединившиеся после распада Британской Империи в содружество наций общего «сопроцветания», Commonwealth.

То же самое было и с Россией. Российский флот был построен только при Петре Великом, да и то строился он не на море, а далеко от него, на континенте, на речной судоверфи в Воронеже[1].

Этот пассаж чрезвычайно емко описывает византийский слой сербской культуры. «Сербы не умели плавать». Это признание глубокой сухопутной идентичности византийцев и поствизантийцев, но так как в геополитике понятие «сухопутная цивилизация» соответствует определенному культурному типу, — преобладанию традиционных ценностей, героизму, вертикальной иерархии, консерватизму[2] и т. д., — это утверждение насыщено глубоким философским смыслом. Сербская идентичность есть идентичность Рима, а не Карфагена, и по аналогии — Традиции, а не Модерна. Конечно, далеко не все в древней и тем более современной истории сербов строго соответствует этой идентификации Павича, но главную линию византизма он определяет абсолютно точно.

Сербский дневник и три эзотеризма

Сербская идентичность формировалась в контексте наложения нескольких религиозных форм — христианства (преимущественно православия, но в постоянном контакте с католическими влияниями, идущими из близко расположенных стран Западной Европы — Италии, Германии, Венгрии), ислама (в контексте которого сербы жили несколько столетий в условиях Османской Империи) и иудаизма (представляющего небольшие общины, интерес к которым у сербов связан с сочувствием к страдающим религиозным меньшинствам, в чьей роли они сами оказались после победы турок на Косовом Поле). Это переплетение культурных контекстов трех монотеистических религий, оперирующих подчас с одними и теми же событиями, фигурами, личностями, но трактующими их в своих особых теологических горизонтах, Милорад Павич описывает в самом знаменитом своем произведении «Хазарский словарь»[3]. В нем он создает фантастическую реальность вымышленной Хазарии, на основании исторических сведений о реальном Хазарском каганате — уникальном государстве, политическая элита которого (тюрки) приняла иудаизм в качестве официальной религии, но в котором

[1] *Павич М.* Другое тело. С. 300 – 301.

[2] *Дугин А.Г.* Геополитика.

[3] *Павич М.* Хазарский словарь: Роман-лексикон. Мужская версия. СПб.: Азбука; Терра, 1997.

были также широко распространены ислам и христианство[1]. «Хазария» для Павича это метафора Сербии в ее метаисторическом измерении, страны, включенной в космические процессы мировых религий, могущественных цивилизаций Востока и Запада, которые вбирают в свои глубинные метафизические водовороты мистериально расчлененный, задумчивый и страдательный сербский народ, наделенный не столько ясно осознанной миссией, сколько ее *сновиденческим предвкушением*. Отсюда постоянная тема онейрического пространства, которая пронизывает большинство текстов Павича: *сербы живут во сне*, история для них — сочное и страшное сновидение, откуда можно свернуть в самые неожиданные временные и пространственные лабиринты, располагающиеся синхронично относительно друг друга. Такова и структура «Хазарского словаря» Павича. Его можно читать в трех версиях — «христианской», «исламской» и «иудейской» (естественно, речь идет не о сопоставлении ортодоксальных богословских систем, но об эстетической стилизации), причем в любых направлениях и в любом порядке. Кроме того, у «Хазарского словаря» существует две гендерные версии, мужская и женская, чем Павич хочет подчеркнуть различие духовных вселенных мужчины и женщины. Этому он уделяет во всех своих текстах повышенное внимание.

Павича подчас заносят в категорию писателей-постмодернистов, хотя его инспирация имеет не столько собственно пост*модернистский*, сколько архаический, традиционалистский, балкано-славянский и поствизантийский характер — западноевропейский Модерн по-настоящему Сербии не коснулся.

Наложение друг на друга стилизованных монотеистических контекстов в «Хазарском словаре» и общая онейрическая атмосфера синхронистского повествования (так строятся мифы, предполагающие бесконечное повторение подробностей и акцентирование, казалось бы, на первый взгляд несущественных деталей) развертываются вокруг постоянно ускользающей оси, в которой Павич нащупывает то общее, что присуще трем монотеистическим конфессиям. Он находит это в мистике и мистериальных сюжетах: суфизм в исламе, каббала в иудаизме, исихазм (монашеское Умное Делание) в христианстве. Кроме того, это мистическое начало у Павича носит ярко выраженный гностический и герметический характер. В пересказанных легендах и мифах мы легко можем обнаружить и богомильский компонент. Богомильством Павич отчасти объясняет и трагичность сербской судьбы:

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

- это христианство, но особое, славянско-народное;
- это византизм, но переосмысленный загадочной и склонной к метаморфозам славянской душой;
- это обращение к исламу, но в его версиях, стоящих на грани ереси (крайний шиизм исмаилитского толка, с его идеей воссоздания «духовного человека», Адама Рухани в миг последней битвы с Даджалом);
- это иудейская каббала, незаметно переходящая в радикальные формы саббатаизма, с его «сакральной аномией» и почитанием псевдомессии, вплоть до экстатических и оргиастических практик последователей Якоба Лейба Франка[1].

Многие детали в романе являются сознательными анахронизмами, если применять их к исторической Хазарии, но у Павича речь идет не о строгой реконструкции, а о начертании сверхтемпоральной карты сербской души, сербского Dasein'а. Следовательно, ни временные несоответствия, ни переплетение реальных фигур и религиозных идей с фантастическими или увиденными во сне образами, не только не искажают картину, но, напротив, только более проясняют ее. Как только мы принимаем, что «Хазария» — это условное название для «параллельной» умозрительной Сербии, причем глубоко личной, все становится на свои места.

Сходную структуру мы встречаем и в других романах Павича, каждый из которых также прямо или косвенно посвящен сербскому Логосу.

Другое тело и улыбка Кибелы

Так, в романе «Другое тело» Павич развивает идею о существовании двойника, дубля человека и пытается построить его феноменологию. Эта тема является центральной в творчестве французского философа-традиционалиста крупнейшего исследователя исламской и особенно иранской традиции Анри Корбена (1903 – 1978), который в своих трудах большое внимание уделяет «телу воскресения» и «телу славы»[2], а также mundus imaginalis, «миру воображения», лежащему между чисто духовным миром и телесным[3]. В мире воображения (в имажинале) пребывает то, что платоники называли «охема», ὄχημα,

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; *Он же.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[2] *Корбен А.* Световой человек в иранском суфизме. М.: Фонд исследований исламской культуры; Волшебная Гора; Дизайн. Информация. Картография, 2009.

[3] *Corbin H.* L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî. P.: Flammarion, 1958. См. также: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

или «тело души», которое обладает иной феноменологией и иным отношением как к телесности, так и ко времени и пространству. Второе тело Христа стояло в центре внимания в докетической христологии (утверждавшей, что распятый на кресте был «не настоящим Исусом»), которой придерживались многие гностические секты, в том числе богомилы, а с другой стороны, иудео-христианское течение эвионитов[1], равно как и официальная исламская христология (в Коране распятие на кресте провозглашается видимостью — «нет, они не убили его, им это только привиделось»[2]). «Другое тело» рассматривается Павичем и в индивидуальном смысле как *онтология двойника*, способного экзистировать по иной логике и на иных условиях, нежели пространственно-временная модель, ставшая естественно-научной аксиомой в границах «хартланда Ньютона»[3]. Но одновременно она приложима как метафора «другого тела» сербской культуры, сербского Dasein'а, чувствующего себя чуждым и страдающим в холодной Вселенной западноевропейского Модерна, как оно переживало свою инаковость в трагические столетия османского владычества.

Показательно, что Павич в этом же романе подходит к теме Логоса Кибелы, к теме Эфеса и его храма, соотнося это с гностическими и апокрифическими мотивами, связанными с Богородицей, чей дом в последние годы жизни находился именно в Эфесе. Павич пишет:

> Эфес, древний античный город на малоазийском побережье Эгейского моря, начала рассказ Элизабет, с давних пор известен как порт, куда грузы веками доставлялись караванами из Азии, чтобы дальше отправить их морскими дорогами. Но этот город издавна знаменит и как культовое место «великих матерей». Сначала здесь находился храм Кибелы, фригийской матери богов и природы. После того как он был разрушен, из его камней воздвигли храм греческой богини Артемиды, которая была вечной девой, защитницей природы и детей. Тут, в Эфесе, завершился и земной путь Богородицы[4].

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; *Он же.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

[2] Коран. Сура 4. Женщины. Ан-Ниса. Аят 157: «и сказали: "Воистину, мы убили Мессию Ису (Исуса), сына Марьям (Марии), посланника Аллаха". Однако они не убили его и не распяли, а это только показалось им. Те, которые препираются по этому поводу, пребывают в сомнении и ничего не ведают об этом, а лишь следуют предположениям. Они действительно не убивали его (или не убивали его с уверенностью)». (Перевод Эльмира Рафаэль оглы Кулиева.)

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации; *Он же.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

[4] *Павич М.* Другое тело. С. 17.

Персонажи Павича обмениваются такими энигматическими фразами:

— Откуда тебе известно заклинание «Улыбка Кибелы»?

— Я давно его знаю. Нашла в Эфесе. Тогда оно показалось мне просто числом. Число 1266. Но рядом с этим числом стояла запись на итальянском: «Sorriso di Kibela», которую я перевела как «Улыбка Кибелы». Тогда я перевела на итальянский и это число. И произнесла его вслух: Mille dugento con sessanta sei... Эти слова как будто бы что-то напоминали мне, но я не могла понять, что именно. Когда ты сегодня произнес строки Данте из «Ада» и упомянул «Улыбку Кибелы», я тут же вспомнила, где именно я прочла эти стихи[1].

Речь идет о строках из «Ада» Данте (21. 112—114):

Пятью часами раньше нашей встречи	Ier, più oltre cinqu'ore che quest'otta
тысяча двести шестьдесят шесть	mille dugento con sessanta sei
лет прошло с тех пор,	anni compié che qui la via fu rotta.
как этот путь рассечен[2].	

Это — слова демона Малакода, предводителя группы из тринадцати демонов (Малебранке), охраняющих пятый ров восьмого круга ада (Малебольдже), предназначенный для обманщиков. Малакода ссылается на землетрясение, которое сотрясло ад после распятия Христа и Его схождения в Преисподнюю в 33 году, ровно за 1266 лет до Страстной пятницы 1300 года, когда Данте начал свое путешествие по вертикальной Вселенной.

«Улыбка Кибелы» у Павича связана с гипохтоническим измерением женского начала, отсюда и аллюзии на восьмой круг ада, где демоны наказывают лжецов. И в случае Данте, и в случае того, что произошло за 1266 лет до этого, речь идет о *спуске в ад*, что символически связано с гештальтом Великой Матери и Логосом Кибелы. В романе «заклинание Кибелы» служит для зачатия. Но так как речь идет о «втором теле», то есть «духовном теле», зачатие также понимается в контексте имажиналя, промежуточного мира воображения.

Концептуальная цепочка, связанная с заклинанием Кибелы, имеет у Павича прямое отношение к эсхатологической тематике. С одной стороны, речь идет об ожидании второго пришествия.

---

[1] *Павич М.* Другое тело. С. 326.

[2] *Данте Алигьери.* Божественная комедия: Ад. Чистилище. Рай. СПб.: Амфора; ТИД Амфора, 2006. С. 188.

> Есть мнение, что стихи эти существовали и до того, как Данте использовал их в своем произведении, и что они служили своего рода заклинанием, с помощью которого можно было определить день, когда Христос сойдет в ад. Не знаю, можно ли с их помощью узнать о дате второго пришествия Христа[1].

Сошествие Христово в ад, согласно христианской традиции, уже свершилось после его распятия. Но в последнее время также должны произойти определенные события, связанные с адом и прежде всего с Антихристом, с «черным двойником», выдающим себя за Христа. Если Христос *спустился* в ад, Антихрист *поднимается* из ада. Такой подъем и есть главный *структурный жест* Логоса Кибелы — рожденный ею сын двинется на штурм небес. Поэтому, вероятно, Павич интуитивно проникает в *кибелическое измерение сербской эсхатологии*, где оживают гештальты и сюжеты, уходящие в глубь цивилизации Балкан, к культурам Лепенски Вир, Старчево, Криш или Винча, которые были полюсом Великой Матери. Показательно, что с ноологической точки зрения это соответствует как раз наиболее поздним периодам европейской истории — Модерну и Постмодерну, которые распространились в самой Сербии лишь в XX веке, оживив — в контексте гротескного археомодерна — древнейшие спящие в сербской культуре архетипы.

[1] *Павич М.* Другое тело. С. 308 – 309.

Глава 4. В поисках сербского Логоса

Сербская Кибела

В сербских народных песнях, мифах и сказках, как мы видели, можно обнаружить следы древнейшей Балканской цивилизации, где преобладал матриархат. К приходу славян на Балканах уже несколько тысячелетий преобладал патриархальный индоевропейский тип общества. Но мы видели на примере Анатолии[1], что в некоторых случаях матриархат настолько интенсивен и глубок, что способен радикально трансформировать даже индоевропейские общества с доминацией Логоса Аполлона. Поэтому можно предположить, что ряд матриархальных элементов сохранялся в культуре автохтонных балканских народов, которые были постепенно ассимилированы славянами (в данном случае сербами). Эти элементы должны были быть наиболее ярко выраженными и устойчивыми среди земледельцев, которые стали неотъемлемой и доминирующей социальной группой балканских славян. Кроме того, сербы вероятно принесли земледельческие традиции и из Белой Сербии и еще более ранние формы — из славянской прародины (в Надкарпатье), где также вполне могли сохраниться древние аграрные традиции этого же матриархального типа, которые индоевропейцы унаследовали от обществ Трипольской культуры, имеющей ту же семантику. Поэтому «возвращение» славян на Балканы могло усилить этот матриархальный элемент и через близость к геософскому полюсу Великой Матери, и через наложение двух аграрных слоев — автохтонно-балканского и славянского.

Это отражается в циклах, связанных с могущественными женскими персонажами сербских преданий — с сестрой солнца, с женой молнии, с гештальтом недоступной невесты, убивающей сватов и женихов, с царицей, вступившей в близкие отношения с летающим змеем, с многообразными вилами, а также в христианском контексте с Огненной Марией (Мариной) и т. д.

Сербская Великая Мать проявляется, как мы видели, и в современной авангардной литературе — в частности, у Павича, где фигу-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины; *Он же.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери.

рирует «улыбка Кибелы» и «заклинание Кибелы» как эсхатологический секрет гипохтонической женственности, сопряженный с магическим зачатием и рождением (в одном из вариантов — Антихриста).

Этот пласт соответствует тому южнославянскому глубинному измерению, которое мы видели и у болгар, и в этом отношении случай сербов вполне вписывается в общую ноологию славянского горизонта Балкан, и, вероятно, шире — включая и другие семьи славян, западных и восточных.

Показательно, что в последние годы в сербском обществе нарастает тенденция рассматривать сербов как автохтонов Балкан и доказывать прямую связь сербов как народа с неолитическим населением этих территорий[1] (вплоть до Лепенски Вир и Винча). Подобные идеи вполне объяснимы с политической точки зрения — сербы, испытывающие большие проблемы из-за давления окружающих народов (албанцев, венгров, австрийцев, а также болгар, хорватов и т. д.), поддерживаемых Западом, стремятся доказать, что именно они населяли эти территории изначально, а значит, имеют на них полное историческое право. Но умаляя или вообще отрицая факт прихода их предков на Балканы из Белой Сербии, такие теории меняют ноологический вектор сербской идентичности — *с индоевропейского и воинственно патриархального на палеоевропейский матриархальный*. В этом мы вполне можем увидеть актуализацию гештальта Великой Матери и подспудное усиление влияния «улыбки Кибелы». В этом можно различить намеки на своего рода «матриархальную эсхатологию», начинающуюся с археологических исследований и генетических замеров и завершающуюся феминизмом постмодернистского толка с некоторой долей этноцентризма. Провозвестником такой тенденции была Мария Гимбутас, на которую мы неоднократно ссылались и которая в своих исследованиях уделяла древнебалканским цивилизациям — в частности, культурам Старчево и Винча — первостепенное значение. Акцент, поставленный на этой стороне сербской идентичности, легко может перерасти в этнофеминистский проект, что отчасти и происходит.

Белая Сербия: сарматский след

Взвешенный анализ сербской мифологической традиции показывает, что матриархальные сюжеты здесь ни в коем случае не являются доминирующими. Напротив, сербский фольклор отличается от

[1] *Јовић М.* Срби пре серба. Краљево: Доротеус, 2002; *Luković-Pjanović O.* Srbi — narod najstariji. Vol. 1. Indianapolis: Glas Srba, 1988; *Idem.* Srbi — narod najstariji. Vol. 2. Beograd: AIZ dosije, 1990.

некоторых других славянских (в частности, от болгарского и русского) тем, что *воинственная* составляющая в нем преобладает, вытесняя все остальные стороны, в частности, связанные с аграрными практиками и сельским бытом. Даже если сербы преимущественно занимались земледелием, мыслили они себя нормативно именно *воинами*, а стихия сражений и битв была и остается для них наиболее естественной и органичной формой экзистирования. Это отличительная черта сербов: они мыслят себя как *народ воинов*, что сближает их не столько с другими славянами, сколько с туранской цивилизацией. Сербские легенды вращаются вокруг Косовской битвы не просто как вокруг исторического события, после которого сербы утратили на несколько столетий независимость; эта битва — архетип сербского мировоззрения как *мировоззрения битвы*. Сербы видят *мир как войну*, в которой они непрерывно участвуют. Мирный период в таком случае представляется лишь передышкой между боями, восстаниями и сражениями.

Эта особенность является доминантой сербской идентичности, сербского Dasein'а. Сербы являются носителями *жесткой андрократии*. И подчас в андрократическом ключе сербские легенды и песни перетолковывают более древние матриархальные сюжеты и образы. Так, девы-воительницы, в том числе и бросающие вызов мужчинам, вполне могут быть интерпретированы в контексте классической туранской (индоевропейской, кочевой) анелегинии[1] как равноправие полов, объединенных общей стихией — стихией войны, героизма и вызова, брошенного смерти. Такими воинственными, близкими к скандинавским валькириям или иранским фраваши, подчас выступают сербские вилы.

В отличие от болгар сербские аристократические рода не только были широко распространены с первых эпох пребывания на Балканах, но сохранялись вплоть до настоящего времени, что указывает на глубинную укорененность социальной стратификации сербского общества. Причем эта стратификация уже была контрастной и устойчивой в период прихода сербов на Балканы. Сербское общество было изначально вертикально организованным, а власть жупанов и князей довольно резко контрастировала с общинной организацией у склавинов.

Еще одной характерной чертой сербов является широко распространенное скотоводство. Это проявляется в том, что чаще всего героями фольклорных преданий и песен, если речь не идет о профессиональных воинах, королях и князьях (что составляет наиболее

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

распространенные сюжеты), выступают не столько земледельцы, сколько *пастухи*. Это также указывает на то, что сербская традиция стоит ближе к кочевничеству, чем у некоторых других славян. Возможно, мотив «переселения», возведенный Црнянским в синоним «сербской судьбы», отражает не только цепь исторических обстоятельств, но и глубинную ориентацию сербского Dasein'а.

Все эти замечания позволяют квалифицировать сербский Логос как патриархальный, индоевропейский и туранский, а следовательно, отнести его к архетипам Аполлона и Диониса, а точнее к их союзу, поскольку склонность сербов к экстатическим состояниям и некоторый психологический хаотизм свидетельствуют о глубинном влиянии дионисийского начала.

Эти замечания заставляют больше внимания уделить проблеме Белой Сербии, той территории, откуда предки сербов впервые пришли на Балканы. Куда бы ни помещали Белую Сербию[1] — ближе к западу (Западная Польша, Северная Чехия и Восточная Германия) или восточнее — она, безусловно, входила в состав Европейской Сарматии. Возведение к сарматским корням польской аристократии (сарматизм) мы рассмотрим позднее, но в любом случае можно вполне допустить, что в Восточной Европе к северо-западу и западу от прародины славян (Надкарпатье) присутствие сарматских кочевых воинственных племен неоспоримо. Проблемой является только определение пропорций и исторические детали, выяснение чего затруднено почти полным отсутствием документальных свидетельств. В целом сарматско-славянский симбиоз мы встречаем и у склавинов, пришедших на Балканы с более южных территорий вместе с антами. Но относительно Европейской Сарматии можно предположить, что альянс был еще более тесным, и сарматы были основой военного и правящего класса в случае нескольких славянских народов — прежде всего сербов, поляков и хорватов. Вероятно, те же истоки и у балтийской военной аристократии. Сарматы постепенно утратили свой язык, перейдя на славянский, но сохранились как воинская каста и носители особой андрократической туранской идентичности, агрессивной и гордой.

Если признать этот сарматский фактор в качестве преобладающего у сербов, то получит объяснение то обстоятельство, что сербская мифологическая и эпическая традиция ставит в центре внимания именно войну и все с ней связанное. Причем в случае песни «О погибели сербского царства» или поэмы «Луч Микрокосма» Петра II Негоша мы имеем дело именно со *Световой войной*, то есть с мета-

[1] *Вуjић С. С., Басарић Б.М.* Северни Срби, (не)заборављен народ. Београд: издање аутора, 1998; *Новаковић Р.* Одакле су Срби дошли на Балканско полуострво. Београд: Народна Књига, 1978.

физикой войны, где речь идет не о телесной победе, но об онтологическом сражении, что характерно прежде всего для иранского Логоса[1]. В этом случае станет понятным и этос царя Лазаря, близкий к шиитской интерпретации насильственной смерти Имамов — прежде всего трех первых, мучеников, погибших в бою в ходе ожесточенного сражения. Эта иранская тема уходит корнями в зороастрийскую теорию «слабости Света». Слабость связана с тем, что *армия Света никогда не опустится до тех низменных методов, которыми пользуются армии Тьмы*. Следовательно, главное в этом случае не победа как таковая, но крепкое стояние в истине, а храбрость и мужество перерастают из земной добродетели в духовный подвиг *мученичества*. Это вполне созвучно христианскому мировоззрению, в котором, однако, чаще всего воинственная составляющая не подчеркивается и тем более не ставится в центре внимания. Для иранского Логоса, равно как и для сербского Dasein'а, «святое поражение» не просто чистое мученичество, но еще и высшая экзальтация боевого духа, активного сопротивления врагу, героизм и доблесть. Однако перевес всегда здесь на стороне Света: *лучше проиграть вместе с армией Света, нежели выиграть с армией Тьмы*. В этом суть сербского самосознания, что в высшей степени напоминает иранскую идеологию, во многом свойственную и родственным иранцам сарматам.

Доминанта Световой войны в сербской структуре сопряжена с тем горизонтом, откуда сербы пришли на Балканы, то есть с Белой Сербией. Белая Сербия (отчасти близкая этносоциологически Белой Хорватии[2], где мы видим сходные культурные особенности) представляет собой такое общество, где воинственный сарматский элемент лингвистически славянизирован, но сохранил основные черты кочевого воинственного андрократического общества, то есть *парадигму Турана*[3]. Это во многом предопределило *огненный* характер сербов, их жажду независимости и свободы, но одновременно их горделивый нрав, что представляло большую сложность для их организации в контексте крупной державы с упорядоченной административной системой. Сербы — народ воинов, где каждый мужчина выше всего ставит свое личное достоинство и не готов подчиняться другому, если для этого нет каких-то по-настоящему веских оснований, причем сила, могущество и тем более богатство в качестве таковых автоматически не признаются. *Чтобы властвовать над сербами, это право надо доказать*. Очень сходную ситуацию мы видим у кочевых индоевропейских народов Турана, легко становившихся правящей элитой

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.
[2] Белую Хорватию обычно располагают в верховьях Вислы рядом с Краковом.
[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

у оседлых и менее воинственных народов, которых они объединяли под своей властью, но будучи предоставленными сами себе, предпочитавших вести независимый образ жизни в контексте относительно небольших общин, где ни одна из них не имела прямой власти над другими.

Сербское православие: традиция Света

Христианство было воспринято сербами как нечто родное и близкое. Его структуры прекрасно наложились на индоевропейский пласт сербской идентичности. Почитание Пречистой Девы и ее сближение со святой Мариной, а также с образом Огненной Марии, было отчасти продолжением культа женского начала в его небесной (анелигинической) ипостаси.

Отдельно складывались культы гипостазированных женских образов — святой Пятницы и святой Недели.

Мужские архетипы индоевропейских отеческих начал мы ясно видим в двух самых почитаемых сербских святых — святом Николе и святом Илие-Громовнике. Никола был связан с водой и с нижней половиной года. В одной пастушеской сербской песне, приуроченной к Купальским летним праздникам, мы видим классический пример трехфункциональности в христианизированной форме:

Први ангел стар свети Илија,
Втори ангел стар свети Никола
Трети ангел Петка и Неделя[1].

Илия представляет собой первую функцию, и мы видели, что у Петра II Негоша выезжающий на битву с Сатаной Бог описан с теми же деталям, как Илия-Громовник. Святой Никола традиционно предстает как самый близкий к людям святой. Здесь он выступает как олицетворение второй функции. А третью функцию здесь замещает сдвоенный образ Пятницы и Недели (Воскресенья), представленных и как две женские фигуры (иногда Пятница выступает как Мать Недели, сама Неделя обретает черты Солнечной Девы).

В другом контексте в песне о святом Николе трехчастное разделение святых повторяется в несколько иной последовательности. Сам святой Никола оказывается в роли того, кто председательствует во время обряда Крестной славы.

[1] *Барсов Е.В.* Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.: Университетская типография, 1905. С. 122.

В монастыре святого Павла	У Павлову светом намастиру
Поставлены золотые столы,	Постављени од злата столови,
Все святые рядом посажены	Сви се свеци редом посадили;
Во главе стола Громовник Илия,	Наврх софре Громовник Илија,
Посредине стола Савва и Мария,	Насред софре Сава и Марија,
На конце стола Пятница и Неделя;	По дну софре Петка и Нељеља;
Славу вершит святитель Никола.	Славу диже светитељ Никола[1].

Здесь в середине оказываются святой Савва, горячо любимый сербами святой, и Дева Мария. Но в целом снова соблюдается строгая трехчастная иерархия. Образ Егория, который играет важнейшую роль в христианизированной мифологии восточных славян, аналогичного распространения в сербской традиции не получил.

Святой Савва воплощает в себе другой, более теологически и исторически выверенный уровень сербского православия, отличный от его народной интерпретации, но не противоречащий ей. Вместе со святым Саввой Сербская церковь получает автономию, и важно, что это сопровождается геополитическим подъемом, кульминацией которого стала позднее Империя Душана Сильного. Фактически Сербия в XII веке вместе со святым Саввой принимает миссию православного *катехона*, повторяя путь Первого Болгарского царства с эпохи царя Бориса и предвосхищая идеологию Москвы — Третьего Рима XV—XVI веков. Сербы осознают себя как избранный народ, призванный принять активное участие в эсхатологической драме мира, защитив православие и построив сильное царство имперского масштаба, наследующее Византии. Эта идеология, заложенная святым Саввой, постепенно вызревала и распространялась в период правления всех Неманичей. Коронация Душана Сильного царем стала кульминацией этого процесса. Косовское сражение, метафизический выбор царя Лазаря и все последующее сербское самосознание бессмысленны без тех начал сербского православного мировоззрения, которые заложил в сербском обществе святой Савва.

Следует обратить внимание и на фактор Афона в становлении этой зрелой православной идентичности сербов. Роль Святой горы в формировании взглядов самого святого Саввы, а также его отца Стефана Неманя, является центральной. В Сербию святой Савва привозит созерцательную, глубинную духовную версию православной традиции, которая и ложится в основание сербского православного образования, на сей раз в более систематическом и теологически выверенном виде, нежели в первые периоды распространения христианства среди сербов. Важным шагом становится и строительство

[1] *Караџић В.* Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије. С. 99—100.

на Афоне сербского монастыря Хиландар, традиционно близкого русскому Пантелеймонову монастырю и греческому монастырю Ватапед. С этого времени Афон оказывает на сербское православие огромное влияние, что проявляется и в последний докосовский период, когда сербские монахи принимают участие в распространении исихастского учения, а также переводят на церковно-славянский язык труды Дионисия Ареопагита, открывая новую страницу в освоении славянами глубин христианского неоплатонизма.

В эпоху Неманичей Сербская церковь укрепляется и становится тем полюсом, вокруг которого структурируется сербская идентичность — на сей раз в неразрывной связи с православием как ее основной составляющей.

Показательно, что освобождение сербов и черногорцев от османского владычества также проходит под знаменем православия. В «Луче Микрокосма» Петра II Негоша, как мы видели, все эти линии соединяются воедино — воинственный туранский дух (индоевропейская андрократия, идущая от эпохи Белой Сербии и сарматского стиля), глубинная православная идентичность, воля к созданию независимой и свободной сербской державы и даже некоторые мотивы богомильского гнозиса, переосмысленные в мистико-исихастском ключе — видений световой плеромы.

С ноологической точки зрения, сербское православие представляет собой торжество Логоса Аполлона — солнечного начала. При этом сербский аполлонизм не столько противостоит парадигме Великой Матери Балкан, сколько стремится перетолковать ее образ в андрократическом патриархальном ключе.

Сербский Логос в османский период: оппозиции и парадоксы

В период османских завоеваний сербский Логос уходит на периферию, поскольку в эти столетия сербы оказываются в цивилизации, где все основные начала сербской идентичности, отрицаются. Турки устанавливают доминацию своей (алтайской по происхождению) культуры, которая отчасти преемствует византийский подход. Ислам подавляет свободное исповедание православия, а греческая иерархия Фанара использует новую ситуацию, чтобы подчинить себе сербские приходы в структуре церковной иерархии. Таким образом, Сербская церковь оказывается под двойным гнетом: наряду с определенными притеснениями (иногда весьма жесткими, иногда не столь болезненными) христиан в целом, еще и греки настаивают на своей версии православия, либо не учитывающей сербские

особенности, либо открыто враждебной им. Это порождает концентрацию сербского духа на защите и сохранении своей идентичности в ситуации, когда доминирующий Логос структурирован таким образом, что формально и неформально *препятствует свободному становлению органичных для сербов структур*. На несколько веков сербы оказываются в положении угнетенных, что не могло не вызывать у воинственного и горделивого народа глубокого страдания. В этот период защита изначальной дотурецкой идентичности становится главной задачей всего сербского общества. Именно тогда и складывается основной корпус мифов, преданий и эпических сказаний, среди которых Косовский цикл занимает центральное место. Сербы живут не просто последствиями Косовской битвы, они живут *истиной Косовской битвы*, осмысляя веками глубину «священного поражения», предопределенного метафизически истолкованным решением царя Лазаря, превратившегося в особый иеро-исторический сербский гештальт.

Религиозное угнетение сопровождается политическим угнетением. Сербы утрачивают политическую самостоятельность и вынуждены следовать законам иного государства и иного политического уклада, которое всячески препятствует повышению уровня автономии сербов. Это прямо противоречит сербскому свободолюбию и добавляет к духовному страданию *страдание политическое*. И в этой сфере сербы в османский период живут памятью о политическом величии и мечтой о его восстановлении.

Обе эти стороны сербской идентичности в османский период становятся полюсами приоритетного внимания сербов. Сербы не стремятся ни слиться с османами, ни эвфемизировать свое положение. Они не хотят облегчать страдание или оправдывать его. В этом также мы видим аполлоническую черту: сербы *настаивают на своем* и тогда, когда достигают исторического триумфа, и тогда, когда оказываются в бездне поражения и страдания. Они везде верны себе, не признавая того положения, в котором они оказались за норму, и не отказываясь от своей идентичности. В османский период сербский Dasein проходит этап *аполлонического поражения*, когда воля к свободе не сгибается перед длительностью жесткого угнетения, но при этом солнечный сербский свет продолжает светить даже в османском плену.

Эти особенности отражаются в этническом самосознании, поскольку определенное давление оказывается и по этому признаку. Турки или те, кто принял ислам («отуречился»), выступают в целом как привилегированный класс, а сербы оказываются в положении людей, ущемленных в правах не только политически и религиозно,

но и этнически. Быть сербом в Османской Империи значит быть «человеком второго сорта», но для самих сербов это означает строго обратное: это прямая *избранность*, где сами страдания и лишения указывают на то, что носитель сербского начала, серб оказывается в положении жертвы и угнетенного именно *потому, что не отказался от себя*.

Этот комплекс идей вдохновлял сербов на восстания и войны, и в конце концов, привел к победе. Сербский поэт-модернист и политический деятель Милан Ракич (1876 — 1938) емко выразил это отношение сербов к своей родине, к своей сербской идентичности:

Я отдам за тебя жизнь, отчизна моя, Знаю, что даю и за что даю...	Ја ћу дати живот, отаџбино моја, Знајући шта дајем и зашто га дајем...[1]

Следует, однако, отметить, что структура самого османского Логоса, равно как и византийского христианства, при всех отличиях от сербского Dasein'а, и подчас и при всех оппозициях, морфологически также относились к аполлоническому типу — турки были носителями воинственной андрократической культуры Турана, а византийская церковь была структурой солярного христианства. Кроме того османская этика была не менее воинственной, чем сербская (или сарматская), поскольку сами турки были выходцами из горизонта Турана, где и формировались исторически кочевые патриархальные воинственные культуры[2]. Сербы были в плену у качественно отличного от их собственного, но все же традиционного и сакрального общества, где ноологически также преобладал аполлонизм, хотя и оформленный совершенно иначе — с иными акцентами, гештальтами, институтами и пропорциями.

Археомодерн разрушает сербский Логос

Все эти уровни идентичности предопределяют семантику сербского историала. Османский период был воспринят сербами как эпоха угнетения и отчуждения. Сербское солнце погрузилось во тьму. сербский Dasein вступил в область отчуждения и мрака. В этом можно было распознать логику «слабости Света», когда истина побеждается в силу своего нежелания отступать от своей собственной чистоты. Следовательно, сербское страдание, сербская боль имели четкую структуру и ясный смысл: в эти черные времена сербы должны были

[1] *Ракич М.* Песме. Сремски Карловци: Каирос, 2010. С. 85.

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

пронести свою сущность — православие, волю к царству, свою сербскую душу, чтобы дождаться *сербского утра*.

В определенный момент, как и в случае болгар и отчасти греков, солнечные лучи сербы заметили в православной России, которая укреплялась как последняя оставшаяся независимой православная держава и в противодействии османам давала надежду на освобождение всем носителям православной идентичности.

Так, еще в период османского правления складывалась модель будущей Великой Сербии, которой предстояло вновь заявить о себе в истории, утвердить сербскую идентичность и выйти из долгого периода тьмы к новому сербскому свету. Россия выступала здесь как пример успешной исторической реализации того же священного катехонического архетипа, к которому двигалась по диалектическому пути сербской боли Сербия.

Однако процесс обретения независимости и освобождения от османского господства привел Сербию в очень проблематичную ситуацию. С ноологической точки зрения, Сербия оказывалась в контексте европейских держав эпохи Модерна, и хотя больше всего в процесс получения сербами независимости были включены две относительно традиционные Империи, — Российская и Австро-Венгерская, — новую государственность сербам предстояло строить и защищать в историческом контексте, где в отличие и от исконной Сербии, и даже от Османской Империи преобладал Логос Кибелы — материализм, прогрессизм, индивидуализм и три политические идеологии (либерализм, коммунизм, национализм/фашизм[1]), не имевшие никакого отношения ни к христианству, ни метафизике Света, ни к Логосу Аполлона. Следовательно, хотя период турецкого пленения завершался, Косовская идеология, возрождение Великой Сербии и победа в духовной битве, о которой так проникновенно писал в «Луче Микрокосма» Петр II Негош, приблизились лишь формально — ноологическое пространство Европы, идейный пейзаж и преобладающие тенденции в идеологии, политике, экономике не давали сербам ни единого шанса воплотить в ортодоксальном виде свою сербскую мечту, вдохновлявшую сербов в течение черных столетий.

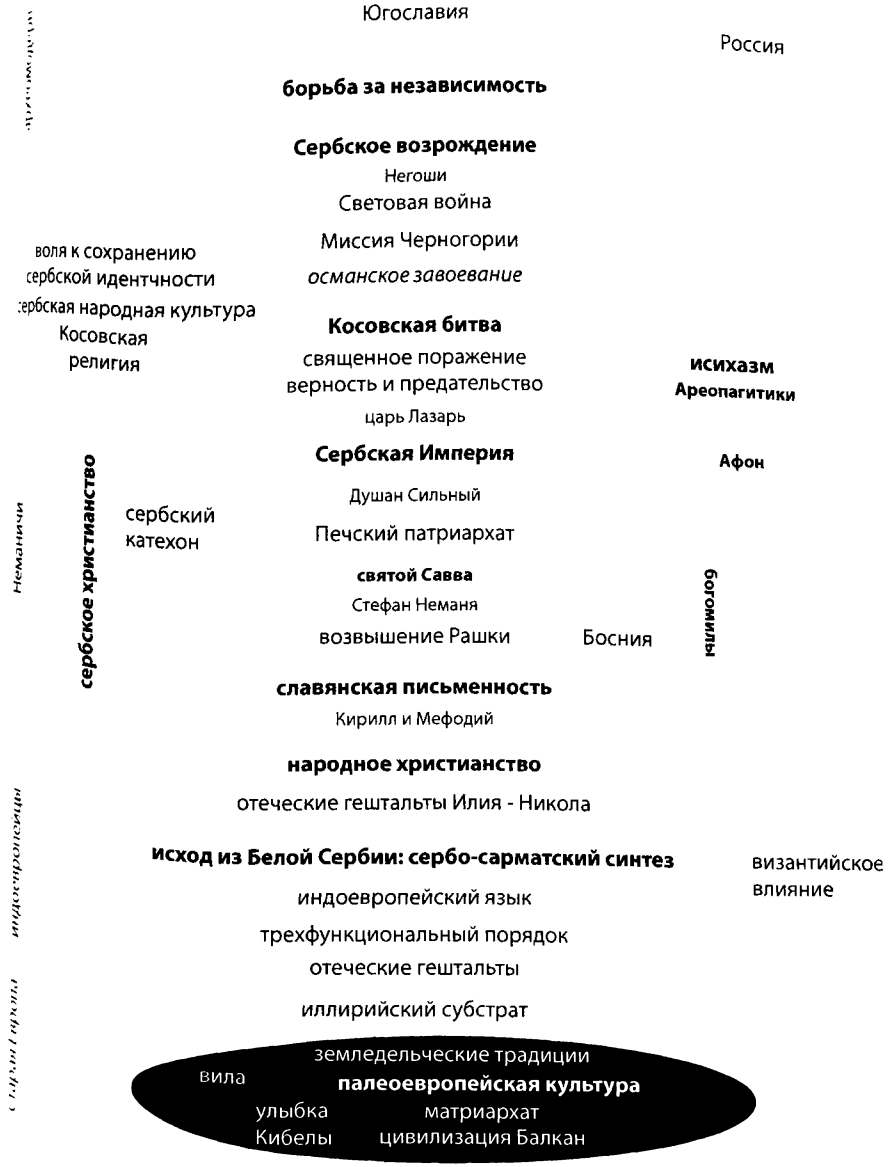
Это создало двусмысленную ситуацию: с одной стороны, сербы видели в Обреновичах и Карагеоргиевичах *сербскую* династию, а в Югославии — новое издание Великой Сербии, а с другой, для утверждения всей полноты индоевропейской традиции, Световой войны, православной миссии и сербской Империи не было ровным сче-

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

том никаких мировоззренческих предпосылок в контексте преобладающего интеллектуального, культурного и правового пространства, где возобладали именно те — темные, материалистические, плотские, «земельские» — силы и факторы, борьба с которыми и составляла *сущность сербской судьбы*. Сербы вышли из тьмы на свет, но свет оказался еще большей тьмой, чем раньше, поскольку на предыдущем османском этапе полюса противоположности были очевидными и эксплицитными, а в новых условиях сама сербская структура начала внутренне искажаться, размываться и трансформироваться. Поэтому немецкая оккупация, затем установление коммунистического режима Тито, а позднее и трагический распад Югославии и удар, нанесенный по сербскому духу и сербской идее коалицией западных держав, все это было не просто продолжением страданий, исходящих из понятного и легко установимого противника, но серией почти хаотических ударов, не имевших ни логики, ни основания и раскалывавших сербское общество по самым глубинным силовым линиям. *Независимость Сербии (Югославии) в условиях европейского Модерна и Постмодерна нанесла по сербскому Логосу более тяжелый удар и причинила более непоправимый вред, чем столетия османского господства*. Сербы XX и даже XXI века (в трагических событиях отделения Косово и Метохии) продолжали оставаться мучениками, но отныне вся ясность — *за что* эти страдания, *чем* обоснована эта боль — исчезла, уступив место запутанной хаотичной реальности, где враг перестал быть строго определенным, мрак оказался не снаружи, а внутри самого сербского народа, а логичность пусть трагического, но стройного мировоззрения заменилась набором сумеречных фрагментов.

Сербский археомодерн, с ноологической точки зрения, оказался для сербов бóльшим испытанием, чем османский период (особенно если учесть, что Османская Империя была традиционным обществом), поскольку у сербов не было противоядия против Модерна и его Логоса, а также концептуального инструментария, чтобы четко идентифицировать врага в новых исторических условиях.

И тем не менее сербский Логос читается и в построении королевства Югославия, и в самоотверженной борьбе сербских четников и партизан против немецкой оккупации, и в строительстве СФРЮ под началом Тито, и в отчаянной борьбе Милошевича за сохранение Сербии и Косово, и в подвиге защитников Сербской Республики, отданных на произвол атлантистскому суду в Гааге. Сербы не оставили без боя ни одной высоты в этой неравной войне с врагом, который выпал из фокуса и оказался постепенно со всех сторон от окруженного сербского народа — в том числе и изнутри него самого. Но



Структура сербской идентичности

тем не менее в сербском историале точка еще не поставлена, и сербский Логос — от Белой Сербии до XXI века — можно легко распознать в глубине сербской души и сербского общества, в существующем вплоть до настоящего времени сербском Dasein'е.

Глава 5. Историал хорватов

Белая Хорватия и балканский исход

История еще одного южнославянского народа — хорватов — в своих истоках весьма близка истории сербов. Хорваты были славянским народом, известным с VII века, но, очевидно, сформировавшимся на несколько веков ранее. Они пришли на Балканы в то же время, что и сербы, и даже их прародина — Белая Хорватия — была расположена рядом с Белой Сербией — скорее всего, в области Вислы, несколько восточнее от прародины сербов.

До прихода хорватов на Балканы эти территории были населены иллирийцами и кельтами, а также небольшими поселениями византийских греков. На господство над этими территориями также претендовали франки с северо-запада и авары с северо-востока. Автохтоны Далмации и Паннонии, вероятно, были немногочисленными, и хорваты довольно легко их ассимилировали.

Византийский Император Константин VII Багрянородный оставил следующие сведения о происхождении хорватов:

> Хорваты же жили в то время за Багиварией[1], где с недавнего времени находятся белохорваты. Один из родов, отделясь от них, а именно — пять братьев: Клука, Ловел, Косендцис, Мухло и Хорват и две сестры Туга и Вуга, — вместе с их народом пришли в Далмацию и обнаружили, что авары завладели этой землей. Поэтому несколько лет они воевали друг с другом — и одолели хорваты; одних аваров они убили, прочих принудили подчиниться. С тех пор эта страна находится под властью хорватов. В Хорватии и по сей день имеются остатки аваров, которых и считают аварами. Прочие же хорваты остались у Франгии[2] и с недавних пор называются белохорватами, т. е. «белыми хорватами», имеющими собственного архонта. Они подвластны Оттону, великому королю Франгии (иначе — Саксии), и являются нехристями, вступая в родственные связи и дружеские отношения с турками. От хорватов, пришедших в Далмацию, отделилась некая часть и овладела Иллириком и Паннонией. Имели и они самовластного

[1] Багивария — Бавария.

[2] Франгия — Королевство франков.

архонта, ради дружбы обменивавшегося лишь посольствами с архонтом Хорватии. В течение нескольких лет хорваты, находящиеся в Далмации, подчинялись франкам, как и прежде, когда они жили в собственной стране. Но франки настолько были жестоки к ним, что, убивая грудных детей хорватов, бросали их собакам. Не в силах вынести этого от франков, хорваты восстали против них, перебив архонтов, которых те им поставили. Поэтому против них из Франгии выступило большое войско. Семь лет длилась их война друг с другом, и наконец с трудом одолели хорваты. Они перебили всех франков и убили их архонта по имени Коцилин[1].

Этимология слова «хорваты», скорее всего, указывает на иранский контекст и, возможно, этимологически связана с этнонимом «сарматы» или с иранским названием солнца. Значительная часть историков склонна признать сарматские корни хорватов, что подтверждается их воинственностью, наличием у них потомственной знати, а также самой географией изначального местонахождения Белой Хорватии, которая располагалась в Европейской Сарматии, там же, где и Белая Сербия. При этом не подлежит сомнению, что к моменту появления на Балканах хорваты были полностью славянизированы, и представители их аристократических родов носили славянские имена. В этом они чрезвычайно похожи на сербов, а их язык, в принципе, от сербского не отличается.

О приглашении Ираклием I (575—641) хорватов в Далмацию в VII веке Константин VII Багрянородный сообщает следующее:

Хорваты оказались перебежчиками к василевсу ромейцев Ираклию ранее, чем к этому василевсу Ираклию перешли сербы, в то время, когда авары, пойдя войною, прогнали оттуда римлян, выведенных из Рима и поселенных там василевсом Диоклетианом. Поэтому-то они и прозывались римлянами, что были переселенцами из Рима в этих краях, а именно — в ныне именуемой Хорватии и Сербии. Когда упомянутые римляне были прогнаны аварами, в дни того же василевса ромеев Ираклия, их земли остались пустыми. Поэтому, по повелению василевса Ираклия, эти хорваты, пойдя войною против аваров и прогнав их оттуда, по воле василевса Ираклия и поселились в сей стране аваров, в какой живут ныне[2].

Константин VII Багрянородный вполне определенно говорит и о наличии у хорватов потомственных князей.

[1] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. С. 131.
[2] Там же. С. 135—137.

Эти хорваты имели в то время в качестве архонта отца некоего Порга[1].

Крещение хорватов происходит в том же VII веке по инициативе Ираклия.

Государство хорватов: Трпмировичи

В IX веке князь хорватов Трпмир I (? — 864), объединивший под своей властью хорватских жупанов, называет свою страну «царством» (Regnum Chroatorum), а себя — «царем»[2]. Ему наследует его сын Здеслав (? — 879), против которого, однако, поднимает мятеж правитель Книна Домагой (? — 876). Позднее Здеслав восстанавливает свою власть, но его вторично свергает родственник Домагоя Бранимир (? — 892).

В IX веке отношения между Византией и Западной Европой, где доминировала Империя франков, обострились, и это отразилось как в геополитике, так и в сфере религии — Римские Папы стали полюсом западного христианства, а константинопольский патриархат и другие восточные церкви стали оплотом православия. Это затронуло и хорватов. Так Трпмир I и его сыновья (в том числе наследник трона Здеслав) ориентировались на Византию, тогда как Домагой и особенно Бранимир — на Рим. Поэтому династический конфликт приобрел геополитическое и религиозное измерение. Так, победа Бранимира означала приоритет Рима и католичества. Бранимир получил поддержку от Папы Римского и был официально признан им «Князем хорватов» (Dux Chroatorum), а Хорватия стала государством, независимым как от византийцев, так и от франков.

В этот момент и была заложена основополагающая ориентация хорватской идентичности, отличная от идентичности близких к ним и по истокам, и по этносоциологической структуре, и по языку, и по расселению на Балканах сербов. У сербов прочно утвердилось *православие*, тогда как судьба хорватов отныне оказалась связана именно с *католицизмом*. Победа партии Бранимира над Здеславом, таким образом, провела важнейшую цивилизационную границу по южнославянскому горизонту Балкан: сербы и болгары оказались в границах православия и византизма (включая параллельные самому Константинополю катехонические претензии), а хорваты (как и словенцы) — в границах католицизма. Тем не менее подчинение Риму и в эпоху

[1] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. С. 137.

[2] *Фрейдзон В.И.* История Хорватии. Краткий очерк с древнейших времен до образования республики (1991 г.). СПб.: Алетейя, 2001.

правления Бранимира не было полным: он частично сохранил вопреки недовольству Папы литургию на церковно-славянском языке, который был распространен среди хорватов со времени святых Кирилла и Мефодия. *Славянская* составляющая хорватской идентичности с самого начала была контрастной и подчеркнутой, хотя и в ином контексте, нежели в случае балканских славян, обратившихся в православие.

После смерти Бранимира трон снова перешел к династии Трпмировичей — к младшему брату Здеслава, свергнутого Бранимиром, Мунцимиру (? — 910), который, однако, продолжил в целом курс Бранимира на укрепление независимости Хорватии и не стал возвращаться к приоритетной ориентации на Константинополь и менять отношения к Риму.

Следующий правитель Хорватии из той же династии Трпмировичей — Томислав I (? — 928) — стал первым в истории признанным «королем Хорватии» (Rex Chroatorum). В начале его правления хорватские территории были разделены на два княжества — Далмацию (на побережье Адриатики) и Паннонию (к северо-востоку от Адриатики, в глубь континента). Томислав I смог их объединить под своим началом, превратив политию хорватов в сильную самостоятельную державу.

Однако в геополитике Томислав I продолжает линию первых правителей своей династии и сближается с Византией — не столько против Рима, сколько против усилившегося при царе Симеоне I Первого Болгарского царства. В 926 году хорваты разбили болгарское войско, остановив наступление болгар на западные земли Балкан.

В это же время в самой Хорватии разгорелся конфликт между сторонниками чисто латинского богослужения и теми, кто настаивал на использовании церковно-славянского языка, что стало главной темой обсуждения на Сплитских соборах. Одним из самых непреклонных защитников церковно-славянской литургии был нинский епископ Гргур (ок. 850 —?), который стал первым идеологом самобытной хорватской идентичности и предшественником позднейших хорватских славянофилов. Именно он заложил основы глаголического обряда в хорватском католицизме. Гргур был главой Нинской епископии, противостоящей епископам Сплита, опиравшимся на поддержку Рима.

Несмотря на то что сам король Томислав I поддерживал церковно-славянскую партию, победа оказалась на стороне латинистов, что укрепило влияние Рима (католицизм) в религиозной сфере, несмотря на византийскую ориентацию в геополитике и на приверженность славянской идентичности самого короля. С самого начала в Хорватии

получила широкое распространение глаголическая письменность, которая сохранялась в церковном обиходе и после победы латинистов, а позднее, в XIII веке, была признана официальным церковным письмом.

Период правления Томислава I считается историческим пиком хорватской истории, вершиной могущества и самобытности хорватского государства. В этот период была окончательно оформлена хорватская идентичность в ее политико-религиозном выражении. Народная же культура хорватов представляла собой континуум с другими южнославянскими народами — сербами и болгарами (особенно с сербами, с которыми хорваты были близки во всех отношениях). Томислав I считается парадигмальным правителем Хорватии. Его образ воспет в легендах и мифах, а также в позднейшей хорватской литературе.

После смерти Томислава I трон перешел к его брату Трпмиру II (? — 935). В это время хорватское государство начинает постепенно ослабевать. Отношения с Византией портятся, хотя параллельное ослабление Болгарии после смерти царя Симеона снимает угрозу с востока. Ситуацию попытался исправить следующий правитель Крешимир I (? — 945), что ему отчасти удалось, и эпоха его правления была успешной и усилила Хорватию. Во время правления его сына Мирослава (? — 949) Хорватия вступает в период внутренних усобиц и снова резко слабеет. Далее к власти приходит противник Мирослава по гражданской войне Михайло Крешимир II (? — 969).

Следующий король Хорватии Степан Држислав (? — 997) опять возвращается к союзу с Византией против болгар. Новая усобица разгорается во время правления его сына Светослава Суронья (? — после 1026), когда образуются две партии — болгарская (с опорой на болгарского правителя Самуила) и венецианская (с опорой на венецианского дожа Пьетро II Орсеоло (961 — 1009), главного идеолога распространения влияния Венеции на территории Балкан), главой которой был сам Светослав Суронья. В этот период противодействующие стороны фактически привели Хорватию к расчленению, пока новый король Хорватии — Димитар Звонимир (? — 1089) снова не восстановил единство и могущество державы. Правление Димитара Звонимира стало вторым «золотым веком» хорватской государственности наряду с эпохой правления Томислава I.

Димитар Звонимир утвердился на хорватском троне благодаря поддержке Папы Римского Григория VII (1025 — 1085). В области геополитики Димитар Звонимир делает основную ставку на союз с Римом и с норманнами, заняв в отношении Византии враждебную позицию. На время его правления приходится окончательный раскол церквей, и хорватский король в этом вопросе однозначно встает на сторону католиков.

Рим
Венеция
Иштван I
Бела I
Шаламон
Геза I
Ласло I
Кальман Книжник
Иштван II
Бела II
Геза II
Иштван III
Ласло II
Иштван IV
Бела III
Имре
Ласло III
Андраш II
Бела IV
Иштван V
Ласло IV Кун
Андраш III
Вацлав III
Оттон III
Карл Роберт
Мария
Сигизмунд
Людовик Великий
династия Арпадов
Анжуйская династия
Венгрия
Венгерско-хорватское королевство
король Венгрии и Хорватии
Император Священной Римской Империи
расцвет глаголицы
Сплитские соборы
Григор
Белая Хорватия
сарматская аристократия
Клука
Ловел
Косендцис
Мухло
Хорват
Туга
Вуга
Порг
Трпимир I
Здеслав
Домагой
Здеслав
Бранимир
Мунцимир
Томислав I
Трпимир II
Крешимир I
Мирослав
Крешимир II
Степан Држислав
Светослав Суронья
Димитар Звонимир
Степан II
Петар Свачич
Павел Шубич
Под властью Византии
династия Трпимировичей
Венгерско-хорватская уния
король венгров и хорватов
Regnum Chroatorum
независимость от Византии
Dux Chroatorum
Rex Chroatorum
пик Хорватского царства
победа над болгарами
пик Хорватского царства
битва на горе Гвозд
захват Хорватии венграми
бан Хорватии
независимое Хорватское государство

Столицей хорватского государства при Димитаре Звонимире становится горд Книн.

В хорватском историале Димитар Звонимир представляется как сторонник Крестовых походов, верный идеалам христианского рыцарства (в его западноевропейской форме). Так, согласно хорватским легендам, его смерть описывается как результат заговора хорватской знати, не желавшей принимать участие в крестовом походе за освобождение Гроба Господня, к которому призывал хорватов король. Перед смертью преданный король провозглашает проклятие хорватам за трусость, предсказывая потерю ими государства и независимости[1].

Последним королем династии Трпмировичей стал Степан II (? — 1091), из побочной ветви, так как у самого Димитара Звонимира наследников не было (сын Радован умер в младенческом возрасте). Не было наследников и у Степана II, который вел монашеский образ жизни и взошел на трон только под напором хорватской знати. Он правил недолго; после его смерти власть перешла на короткий срок к вдове Димитара Звонимира королеве Елене (? — 1091), дочери венгерского короля Белы I (1016 — 1063). Когда королева Елена умерла, в Хорватию вступили венгерские войска и подчинили ее своей власти. Правителем Хорватии, уже не независимой, но интегрированной в Венгерское королевство, стал брат королевы Елены венгерский принц Альмош I (1075 — 1127). Хорваты предприняли последнюю попытку освободиться от венгров, выбрав в Книне королем Петара Свачича (? — 1097). Петару Свачичу удается отбросить венгерские войска, но новый поход венгерского короля Кальмана I Книжника (1070 — 1116), выигравшего битву на горе Гвозд, нанес хорватам окончательный удар. Петар Свачич погиб в бою, и Хорватия окончательно вошла в состав Венгрии.

На этом завершается первый период хорватского историала.

Хорватия между османами и Габсбургами

В 1102 году была принята Венгерско-хорватская уния, согласно которой Венгрия и Хорватия признавались двумя королевствами, объединенными под общей короной. Кальман I Книжник в этом же году в хорватском городе Биоград-на-Мору был коронован как король Венгрии и Хорватии.

В составе Венгрии хорватские территории были поделены на две части — Хорватию с центром в Загребе и Славонию, восточную территорию, расположенную между реками Савой, Дравой и Дунаем.

[1] *Алексеев С.В.* Летопись попа Дуклянина: перевод и комментарий. СПб.: Петербургское востоковедение, 2015.

Отдельную область представлял собой Срем — территории, лежащие еще восточнее Славонии.

Однако под властью венгров оказались не все территории Хорватии. Часть областей Далмации и Боснии во второй половине XII века остались под властью Византии, а прибрежные острова — под контролем Венеции. Позднее эти территории переходили из рук в руки, иногда оказываясь в составе Венгрии, а иногда Венгрия вновь теряла над ними контроль.

При венгерском господстве территории Хорватии (иногда вместе с Далмацией) и Славонии управлялись разными аристократическими родами. В Далмации и Хорватии укрепился род Шубичей. Во время правления Павла Шубича Брибирского (ок. 1245 — 1312) власть этого рода над Хорватией укрепилась настолько, что он смог проводить независимую политику в борьбе претендентов на венгерский престол и захватить Боснию, присоединив ее к своим территориям.

Влиятельными банами были представители и других хорватских родов Франкопанов, Бобоничей и т. д.

В XV веке происходит возрождение глаголического письма, за которое боролись сторонники Нинского епископа Гргура еще в IX веке. При этом центром хорватского самосознания становится Далмация и Хорватия, тогда как идентичность населения Славонии, хотя также состоящего из этнических хорватов, тяготеет к венгерской и общекатолической. Доминирующей системой письма здесь является латиница.

В конце XV века турки существенно расширили зону своего влияния, захватив значительные территории Славонии — от Срема до Осиека. После того как турки под началом Сулеймана Великолепного (1494 — 1566) выиграли битву при Мохаче в 1526 году, в ходе которой погиб венгерский король Лайош II (1506 — 1526), ставший последним из династии Ягеллонов, практически все территории Венгрии и Хорватии оказались поделенными между Османской Империей и Австрийской Империей Габсбургов. Турки присоединили к своим владениям южные и восточные области (Славонию), а Габсбурги — западные и северные. В результате бóльшая часть хорватов оказалась под властью Османской Империи, что привело к массовому бегству населения на австрийские территории, где, по крайней мере в конфессиональном смысле, они были в привычной среде, в отличие от тех, кто остался на прежних местах и столкнулся с исламизацией (что в полной мере испытали на себе болгары и сербы). Власть над некоторыми частями Хорватии перешла от венгров к Габсбургам, которые отныне включили в свой титул статус «правителей Хорватии».

В первой половине XVI века в Венеции хорватский монах бенедиктинского ордена Винко Прибоевич (? — 1532) впервые сформулировал основы того, что позднее развилось в *славянофильское мировоззрение*. Его идеи развил другой бенедиктинец, также хорват и выходец из Дубровника — Мавро Орбини (1563 – 1614).

В XVI веке в Хорватии время от времени вспыхивали крестьянские восстания, направленные против власти банов. Предводителем одного из них — наиболее масштабного и успешного — стал Матия Губец (1538 – 1573). В конце концов, после нескольких неудачных попыток восстание удалось подавить, а сам Губец был подвергнут пыткам и мучительной казни.

Захват хорватских территорий турками продолжался вплоть до конца XVI века, и постепенно власть турок была установлена надо всей территорией Славонии. Отвоевать Славонию австрийцам удалось лишь к концу XVII века, но вся территория Боснии, включая ее западные области, ранее бывшие под властью хорватов, по-прежнему оставалась во власти турок.

В XVII веке активно развивается славянофильская идеология в ее хорватской версии (то есть с доминацией католичества или униатства), ярким представителем которой был хорватский богослов, философ и историк Юрий Крижанич (ок. 1617 – 1683). Крижанич пытался убедить русских поддержать его проект освобождения славян под знаменем общехристианской идентичности[1] (без строгих различий между католиками и православными), но это ему не удалось.

В конце XVII века группа хорватских аристократов попыталась договориться о выходе из-под власти Габсбургов и переходе под власть Османской Империи, но это не удалось осуществить, и организаторы этого проекты были казнены за измену.

После того как Славония была отвоевана, на ее территории было создано королевство Славония, включавшее в себя земли Срема и граничившее на западе с королевством Хорватия, а на севере с королевством Венгрия. Все эти королевства были под властью короны Габсбургов. К югу от Славонии находился фронтир (военная граница), а южнее располагался Боснийский пашалык — земли Османской Империи. В 1785 году, однако, деление на три королевства было упразднено и заменено на десять округов в составе Австро-Венгерской Империи.

В начале XIX века было создано Триединое королевство Хорватии, Славонии и Далмации, остававшееся по-прежнему под властью Вены.

---

[1] Позднее, в XIX веке, эти идеи развивал другой хорватский философ и мыслитель Франьо Рачки (1828 – 1894).

Иллиризм, мадьяризм, национализм, югославизм

Во время наполеоновской кампании часть австрийских территорий, оказавшихся во власти французов, были преобразованы в автономную область — Иллирийские провинции, куда входили хорватские земли Далмация, Истрия и Краина. После того как Австрия восстановила контроль над этими областями, там в 1816 году было создано Иллирийское королевство, включавшее в себя некоторые земли Словении и Хорватии. В 1820-е годы Хорватия и Славония были выведены в самостоятельное административное образование, и в Иллирийском королевстве остались лишь территории словенских земель — Каринтия, герцогство Карниола и Австрийское Приморье. В этом статусе это образование стало основой другой версии южнославянской политический идентичности — на сей раз не хорватской, но словенской.

Не без влияния опыта Иллирийских провинций и возрождения интереса к Иллирии в середине XIX века среди хорватов начинает распространяться новая идеология — *иллиризм*, основателем которой был хорватский поэт Людевит Гай (1809 — 1872). Иллиризм был основан на идеях ранних хорватских славянофилов (Прибоевича и Орбини), но будучи примененным к новым историческим условиям ставил во главу угла общую идентичность южных славян, воплощенную в концепте Иллирии или Великой Иллирии. В исторических условиях формирования хорватского самосознания иллиризм противостоял венгерской идентичности и отражал отчасти культуру Западной Хорватии и Далмации, с одной стороны, в противовес более однозначно склоняющейся к Венгрии Славонии, с другой. Габсбурги в целях ослабления набирающего силу венгерского национализма поддержали иллирийскую версию в противовес хорвато-мадьярской, сторонники которой в отличие от иллиристов назывались мадьяронами.

Еще один теоретик хорватского национализма Анте Кузманич (1807 — 1879) считал полюсом хорватского возрождения Далмацию. В отличие от панславянских иллиристов Кузманич настаивал на узкоэтническом и эксклюзивистском прочтении хорватской идентичности. Эти же идеи, только в еще более радикальной форме, развивал другой хорватский националист Анте Старчевич (1823 — 1896), отличавшийся жесткой расистской антисербской риторикой. Еще один хорватский националист, близкий к Старчевичу, Эуген Кватерник (1825 — 1871) искал возможности освободить хорватов и от австрийцев, и от венгров, с опорой как на консервативную Россию, так и на революционные республиканско-масонские круги (в частности, Кватерник сотрудничал с Гарибальди). В 1871 году Кватерник поднял восстание, направленное на утверждение полной независимости Хорватии, которое, однако, было подавлено.

В 1849 году Хорватия была отделена от Венгрии, что отразилось и в учреждении самостоятельного загребского архиепископства в 1852 году.

В 1848 году Иллирийское королевство было упразднено, а в 1868 году Хорватия и Славония были объединены в королевство Хорватия-Славония под началом Венгрии. Иллиризм был поставлен вне закона. Часть хорватских территорий вошла в Австрийское Приморье.

Однако хорватский национализм только укреплялся, а кроме того постепенно среди хорватов ширилось влияние югославизма, продолжающего идеи первых хорватских славянофилов (Прибоевича, Орбини, Крижанича) и отчасти иллиристов. Одним из ярких сторонников хорватской независимости в контексте общеславянского возрождения был священник, философ и общественный деятель Франьо Рачки (1828 — 1894).

Хорватия в XX веке: усташи и либералы

В 1918 году после окончания Первой мировой войны хорваты провозгласили создание независимого государства, включающего в себя территории Далмации, Хорватии, Славонии и Риеки. Парламент нового государства (Народное вече) находился в Загребе, который стал столицей. Однако в этом же году Народное вече приняло решение об объединении с Сербией под началом Александра Карагеоргиевича в новом государстве — Королевстве сербов, хорватов и словенцев, переименованном в 1929 году в королевство Югославия. Часть территорий, расположенных на побережье Адриатики, отошли к Италии (Истрия, Задар, Риека и несколько островов).

По мере того как в королевстве Югославия все больше укреплялась великосербская идеология, как реакция стал усиливаться хорватский национализм с ярко выраженной антисербской доминантой. Он продолжал линию хорватских идеологов XIX века — Кузманича и Старчевича. Представители этого направления называли себя «Движение сопротивления», ставшего известным как усташи. Идеологом и вождем этого течения стал Анте Павелич (1889 — 1959), сторонник Третьей политической теории[1], симпатизировавший крайним формам национализма, сложившимся в 1920 — 1930-е годы в Италии и Германии. Усташи призывали бороться за создание независимой Хорватии и к вооруженной борьбе против сербов.

Когда в 1941 году немецкие войска оккупировали Югославию, усташи выступили в поддержку немцев и использовали это обстоя-

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

тельство, чтобы воплотить в жизнь проект Великой Хорватии, включающий в свой состав и Боснию, на которую хорватские националисты традиционно претендовали на основе исторического прецедента.

О создании Хорватии заявил соратник Анте Павелича генерал Славко Кватерник (1878 – 1947), один из предводителей усташей. Формально Хорватию возглавил король Томислав II (1900 – 1948), но вся реальная власть была сосредоточена в руках вождя (поглавника) усташей Анте Павелича. В своей политике усташи следовали за Германией и Италией, при этом основной жертвой репрессий становились сербы, которых хорваты считали своими главными врагами еще с эпохи королевства Югославии. Во главе угла хорватские националисты ставили прежде всего католическую идентичность и идею того, что в отличие от православных народов хорваты относятся не к византийскому, но к римско-католическому и западноевропейскому миру. Это было продолжением линии сторонников Венгрии и мадьяронов, а не первых хорватских славянофилов или иллиристов.

В 1945 году после поражения стран Оси власть в Хорватии, как в других областях бывшей Югославии, захватили коммунисты, и Хорватия вошла в Демократическую Республику Югославия под началом Иосипа Броз Тито. Собственно Хорватию как республику в составе Демократической Республики Югославия возглавил лидер хорватских коммунистов Владимир Бакарич (1912 – 1983). В эпоху Тито межнациональные и межэтнические противоречия были сглажены, хотя определенные элементы хорватского национализма сохранились. После смерти Тито проблемы в этой области обострились. Так как Слободан Милошевич стал постепенно усиливать сербскую идентичность, в ответ хорватский национализм снова получил широкое распространение среди хорватов, увидевших в югославском кризисе новую историческую возможность построить хорватское государство.

На этом этапе хорватских националистов возглавил Франьо Туджман (1922 – 1999), который еще в эпоху Тито был одним из лидеров хорватских диссидентов националистического толка. Туджман основал партию Хорватское демократическое содружество, которая в 1990 году победила на выборах под лозунгами сепаратизма и выхода из состава Югославии.

Туджман был избран президентом Хорватии в 1990 году, а позднее переизбран в 1992 году. Он взял курс на поддержку радикального хорватского национализма, включая частичную реабилитацию режима усташей. Партия Хорватское демократическое содружество оставалась правящей вплоть до конца 1999 года.

Взрыв хорватского национализма и сепаратизм Загреба вызвали жесткую оппозицию Белграда, что привело к гражданской войне.

Ситуация была осложнена еще и тем, что на территории Республики Хорватия в составе Югославии существовало несколько сербских анклавов — с центром в Книне и Западном Среме. Сербы, населяющие эти территории, провозгласили в 1991 году Республику Сербская Краина, чье население выразило категорическое несогласие с выходом из Югославии. Между сербами и хорватами начались военные столкновения. В это же время гражданская война началась и в Боснии и Герцеговине, где друг другу противостояли не только хорваты и сербы, но еще и босняки.

В ходе гражданской войны страны Запада встали однозначно на сторону хорватов, что привело к поддержке этнических чисток сербов со стороны хорватов, в то время как симметричные действия сербов вызывали радикальные протесты. В 1995 году получили согласие на жесткое завоевание западной части Республики Сербская Краина — Книна и части Славонии, в результате чего сотни тысяч сербов были изгнаны, десятки тысяч погибли, а территории Книнской Краины и Западной Славонии перешли под власть хорватов. В 1998 году состоялась массовая депортация сербов из Восточной Славонии, Баранья и Западного Срема.

В этот же период хорваты в Боснии провозгласили создание Республики Герцег-Босна, которую планировали объединить с Хорватией, подобно тому как сербы в Хорватии и Боснии хотели объединиться с остальной Сербией. Однако в 1994 году хорваты смягчили требования и вступили в коалицию с босняками, в целом настроенную антисербски.

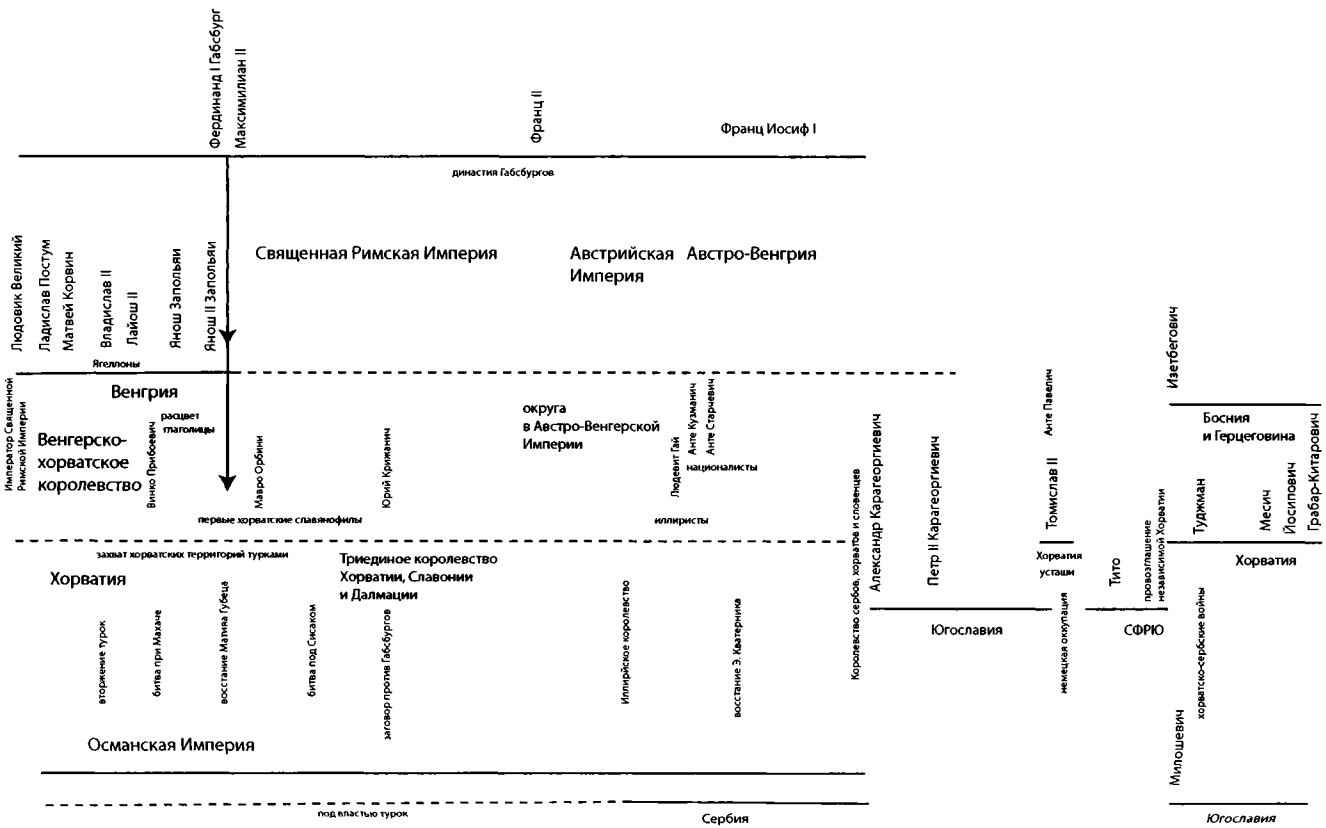
После смерти Туджмана Хорватию возглавил Степан Месич, ближайший соратник Туджмана. Тем не менее Месич проводил более взвешенную политику, нежели Туджман, и даже признавал совершение хорватами в 1991 — 1995 годах преступлений против сербов. В этот период Хорватия стала постепенно переходить от националистической идеологии к либерально-демократической (Первая политическая теория[1]), что соответствовало стандартам западной демократии. В 2009 году Хорватия вступила в НАТО.

В 2010 году президентом Хорватии был избран музыкант социал-демократ Иво Йосипович, во время правления которого в 2013 году Хорватия вступила в Европейский Союз.

В 2015 году Йосиповича на этом посту сменила бывший помощник Генерального секретаря НАТО по вопросам публичной дипломатии, правая атлантистка Колинда Грабар-Китарович.

---

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.



Хорватский историал. Вторая фаза

Хорватия и Словения

Глава 6. Хорватский Логос: панславизм и/или национализм

Хорватские предания

Наиболее архаические уровни хорватской мифологии почти полностью совпадают с сербской и являются органичной частью южнославянской традиции. Здесь также фигурируют женские духи — вилы, сказочные существа, вампиры (например, песьеголовый герой Атила), христианизированные образы индоевропейских патриархальных гештальтов (святых) и т. д. Но наибольшую часть народных преданий, как и в Сербии, составляют песни и легенды о подвигах хорватских воинов, сражавшихся с иноплеменниками. Структура и андрократический этос хорватского богатырского цикла также почти полностью повторяет сербский эпос. Это касается и поздних юнакских песен, героями которых становятся борцы с турками за славянскую свободу.

Однако в отличие от сербов, переживших Косово как фундаментальную иероисторическую драму, предопределившую сербскую идентичность на многие столетия вперед, хорваты восприняли османские завоевания намного мягче. Во-первых, они были растянуты и проходили с переменным успехом, а сами хорваты имели возможность бежать в не захваченные турками области Венгрии. А во-вторых, к моменту турецкого вторжения хорваты были частью Венгрии и воспринимали себя как единое целое с венгерской католической культурой. Поскольку Венгрия сохранила свою независимость — по крайней мере в северных областях, пришествие турок не воспринималось как столь тотальная и необратимая катастрофа. Это отразилось на хорватских песнях и преданиях: хотя тема борьбы хорватских героев с турками является в них довольно развитой, наиболее яркие сюжеты взяты у сербов. При этом сербские архетипические образы — например, королевич Марко — заменены на хорватские: в Южной Хорватии это Иван Карлоевич, на хорватско-словенской границе — Петр Клепец и т. д. При этом в юнакском цикле действуют как хорватские (Зриньяин, Сенкович), так и венгерские (Секула Банович, Свилоевич) воины. Отдельный цикл посвящен подвигам венгерских королей Владислава и Матияша.

Хорватские легенды обычно представляют Хорватию как выделенную самим Богом землю. Архаическим мотивом является сюжет о том, что камни и скалы, а также острова, появились из-за того, что часть материала, заготовленного для творения, рассыпалась («у ангелов прорвались мешки»). Эта случайность при творении указывает на еще более древний сюжет о том, что все плоское и все ровное было создано Богом, а горы, камни и леса — дьяволом. Но в Хорватии этот дуалистический (возможно, гностический) миф был существенно переосмыслен в духе католического мировоззрения.

По другой версии Бог разбрасывал камни в море (как дети играют с камешками) и любовался получившимся узором.

В целом следует заметить, что архаический пласт народной южнославянской традиции у хорватов представлен гораздо более блекло и фрагментарно, чем у сербов и болгар. В этом также следует видеть влияние католического Запада, сохранившего существенно меньше архаических элементов в культуре, чем народы православного Востока.

Глаголица, Трпмировичи и антисербский фактор

Структурирование и оформление хорватского Логоса проходило иначе, нежели у близких к хорватам сербов. Принципиальным отличием была приверженность к католицизму, а следовательно, отстраненность от самой возможности наследия катехонической миссии и связанных с ней двух фундаментальных моментов, предопределивших, как мы видели, болгарский и сербский Логос — собственной Империи и церковной автономии (патриаршества). У болгар и сербов византийская концепция катехона стала ядром исторической идентичности, начиная с самых первых эпох христианизации и вплоть до настоящего времени. У католиков-хорватов эта форма была невозможна, поскольку и религиозный (Рим) и политический центр (Венеция, Венгрия, Империя Габсбургов) были *внешними* для хорватов явлениями, и по логике католичества претензии на роль катехона католики-хорваты не могли выдвинуть даже теоретически.

И тем не менее косвенно нечто аналогичное мы видим в стремлении Нинского епископа Гргура настоять на церковно-славянской литургии, а также в последовательной защите глаголицы в качестве основной формы письменности, что не просто продолжилось после поражения Гргура в пользу Сплитской — латиноцентричной — партии, но и стало официальной практикой в XV веке, когда глаголическая письменность в Хорватии переживала свой расцвет. Хорватскими

католиками глаголица использовалась при совершении богослужений по глаголическому обряду вплоть до середины XX века.

Хотя требование проведения мессы на славянском языке было намного более скромным, нежели катехонические проекты Великой Болгарии и Великой Сербии, тем не менее в этом можно увидеть твердую волю хорватов отстоять свою идентичность в латинском мире, что стало с эпохи Гргура и поддерживавшего его Томислава I, первого «короля хорватов», константой хорватского историала.

В целом объединение хорватских земель под началом династии Трпмировичей также было проявлением стремления к полному суверенитету и к построению независимого от внешних сил государства — не вассального княжества, а свободного королевства под властью исконной хорватской династии.

Весь период Трпмировичей в целом был в хорватском историале «золотым веком» независимости. В границах этого периода также можно выделить три момента:

1) основание династии и собственно Хорватии Трпмиром I;
2) первый взлет хорватского могущества при Томиславе I и
3) последний аккорд в эпоху Димитара Звонимира, после которого наступил крах и переход под власть Венгрии.

С этого момента в хорватском самосознании начинается раздвоение:

- часть хорватов живут ностальгией по независимости и королевству Трпмировичей, что отражается, в частности, и в борьбе за глаголицу и использование церковно-славянского языка в католическом богослужении (это становится основной линией хорватских аристократических родов, стремившихся освободиться от Венгрии — в частности, рода банов Шубичей[1]),
- а часть видят хорватов как интегральную составляющую венгерского королевства, которое мыслится как новая «политическая родина» хорватов (и в этом случае, подчеркивается, что Венгрия после присоединения Хорватии стала венгерско-хорватским государством, а не не просто венгерским), позднее это же отношение было спроецировано на Габсбургов.

Первое направление хорватской идентичности строилось на стремлении возродить державу Трпмировичей (Великую Хорватию) с теми религиозными и языковыми особенностями (прежде всего глаголический обряд), которые составляли принципиальное отличие хорватов от других католиков и европейских держав. Второе направление ставило в центре внимания участие хорватов в защите общекатоли-

[1] Период наивысшего могущества Шубичей — XIII – XIV века.

ческой (западноевропейской) цивилизации против турок-мусульман (в этом хорваты были полностью солидарны с венграми и австрийцами), а также против православных (считавшихся католиками «восточными схизматиками»), что было особенно актуально для хорватов применительно к сербам, выступавшим для хорватов, с одной стороны, чем-то близким и родственным, но одновременно «значимым другим». В обоих случаях хорватская идентичность имела определенные антисербские мотивы — в первом случае сербы воспринимались как более успешные конкуренты, совершившие то, чего не удалось в полной мере хорватам — построили сербскую Империю, а во втором — как «еретики», а следовательно, враги всего западного (католического) мира.

Хорватские истоки славянофильства: Туберон и Прибоевич

С конца XV века хорватские мыслители, чаще всего родом из Далмации, Истрии и других прибрежных районов, и католические монахи, глубоко интегрированные в итальянскую культуру, начинают создавать первые модели *хорватской идеологии*, стремясь обосновать и описать особенности хорватской идентичности. Это было процессом построения хорватского Логоса, что и предопределило позднее хорватское самосознание и модель поведения хорватов в политической истории и в битве идеологий.

Одним из первых хорватов, задумавшихся об особенностях хорватской культуры, был Людовик Цриевич Туберон[1] (1459 — 1527), родом из Дубровника (Рагузы), ставший знаменитым как автор исторического описания эпохи правления династии Ягеллонов в Венгрии, а также истории Османской Империи и Рагузы. Туберон учился в Париже и вступил в бенедиктинский орден.

Туберон рассматривает взятие Константинополя турками, а позднее падение Белграда как историческое проявление борьбы с христианством, а следовательно, интерпретирует трагическую судьбу сербов и хорватов, подвергшихся османскому нашествию, как *эсхатологический опыт мученичества*. При этом у Туберона ярко выражены идеи славянской солидарности (неприязнь к сербам и православию отсутствует). Несмотря на то что Туберон был монахом-бенедиктинцем, он весьма критически характеризует Папу Римского, что повлекло за собой включение его произведений в разряд «запрещенной литературы» (Index Librorum Prohibitorum). Туберон резко критикует

[1] *Tuberon L.C.* Komentari o mojem vremenu. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2001.

венецианцев и немцев, считая, что эти народы следуют по пути торговли и обмена, занижая и опошляя высокие идеалы рыцарства и героизма, примерами которых для Туберона являются как раз славяне (хорваты и сербы). Туберон делает и ряд геополитических обобщений, связывая торговый строй, который он отвергает, с портами и стихией Моря. Ему он противопоставляет ценности консервативного и героического бытия в контексте цивилизации Суши[1]. Здесь он подвергает критике и родной Дубровник, который, с его точки зрения, отказался от славянской и христианской культуры в пользу венецианского торгового строя.

Именно Туберона можно рассматривать как первого теоретика раннего славянофильства, поскольку последующие поколения хорватских славянофилов в целом развивали очень сходное направление мыслей.

Современником Туберона был другой выдающийся хорватский мыслитель — Винко Прибоевич (? — 1532). Он также был монахом-бенедиктинцем и также был родом из Далмации. Прибоевич писал на латыни. Ему принадлежит первое в истории произведение, которое ставило своей целью описать историю и идентичность Балканских славян — особенно тех, которые жили на западе. Свои идеи Прибоевич изложил в программном тексте «Об истории и славе славян»[2].

Прибоевич считает славян изначальным населением Балкан и утверждает, что славянами были жители Иллирии. Таким образом, темы иллирийцев, коренного населения Западных Балкан, и славян впервые тесно переплетаются, что позднее станет основанием для идеологии иллиризма. Прибоевич всячески прославляет славян в целом, воспевая их мужество, доблесть, доброту, честность, мудрость и глубокую преданность христианству. При этом он считает, что древние исторические хроники были написаны чаще всего противниками славян, а поэтому не могут считаться достоверными. Таким образом, Прибоевич одним из первых формулирует важнейший принцип антропологии и социологии, согласно которому любое историческое описание строится по законам этноцентризма, где мы-группа (we-group) берется всякий раз как нечто положительное, а они-группа (they-group) всячески занижается и наделяется негативными чертами[3]. Прибоевич призывает не просто *переписать*, но *написать* историю славян, исходя из славянской точки зрения, беря самих славян как «мы-группу». Именно этот подход и предопределит позднее все формы славяно-

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

[2] *Pribevo V.* De origine successibusque Slavorum. Venetia: Per J. Antonium et fratres de Sabio, 1532.

[3] *Дугин А.Г.* Этносоциология.

фильства — как хорватского, так и болгарского, польского, чешского и русского — вплоть до русских евразийцев XX века[1].

Поскольку мы имеем дело с первой попыткой построить славяноцентричный историал, тексты Прибоевича содержат некоторые неожиданные и довольно радикальные утверждения. Так, в частности, Прибоевич настаивает на том, что славянами были Александр Македонский, Аристотель, Диаклетиан и святой Иероним Стридонский[2] (святой IV — V веков родом из Хорватии). Основанием для этого служит их происхождение из Балканского региона, который у Прибоевича выступает как славянский горизонт по преимуществу.

Иллирийцы и их прямые потомки славяне, согласно Винко Прибоевичу, имеют геополитическую миссию защищать Балканы от немцев, венгров и итальянцев, что закладывает основы той версии хорватского национализма, которая была ориентирована на противостояние католическому Западу. Эти темы резонировали с идеями Туберона, противопоставлявшего славянский героизм и венецианский торговый строй.

Мавро Орбини: «Славянское царство» как проект

Идеи Прибоевича развил другой хорват, также родом из Дубровника (как Туберон) и также бенедиктинский монах, как и его предшественники, первые хорватские идеологи раннего славянофильства, Мавро Орбини (1563 — 1614). Орбини составил фундаментальный труд «Славянское царство»[3], где, продолжая линию Прибоевича, воспевает величие и славу славян, а также выдвигает радикальную идею, что большинство европейских народов произошло от славян. Важно, что самих славян Орбини отождествляет не только с иллирийцами, но с сарматами. Это принципиальный момент, поскольку мы видели в Белой Хорватии, Белой Сербии, а также в происхождении

---

[1] Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002.

[2] У Мавро Орбини Иероним Стридонский считается открывателем и систематизатором (но не создателем) первой версии славянского письма — «буквицы» (смеси кириллицы и глаголицы), предшествовавшей системе, «открытой» святым Кириллом, «кириллице».

[3] *Орбини М.* Славянское царство. М.: Олма Медиа Групп, 2010. Первое издание на итальянском: *Orbini M.* Il Regno de gli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni. Pesaro: Apresso Girolamo Concordia, 1601. Сербско-хорватский перевод: *Орбин М.* Краљевство Словена. Београд: Српска књижевна задруга, 1968. Русский перевод XVIII века, сделанный по указу Петра I: *Орбини М.* Славянское царство. Историография. Початие имене, славы, и разширения народа славянского, и их Царей и Владетелей под многими имянами, и со многими Царствиями, Королевствами, и Провинциами. СПб.: Санкт-Питербургская Типография, 1722.

склавинов, пришедших на Балканы с востока, неразрывную связь с сарматами, как ранее со скифами. Если принять версию о том, что славяне были сложной общиной, где роль политической элиты играли кочевые иранские народы, носители туранского патриархата и прямые наследники древнейших носителей культуры курганов, то вся картина, описанная Орбини, становится не столь фантастичной.

Орбини пишет:

> Немногие историки упоминают о славянах, да и упоминания эти в большей степени связаны с войнами, которые те вели с другими народами, чем с намерением хоть как-то прославить это племя. Славяне воевали почти со всеми племенами мира, нападали на Персию, правили Азией и Африкой, сражались с египтянами и Александром Великим, покорили Грецию, Македонию и Иллирию, заняли Моравию, Силезию, Чехию, Польшу и побережье Балтийского моря. Вторглись в Италию, где в течение длительного времени вступали в стычки с римлянами, иногда терпя поражения, иногда мстя им большими жертвами с их стороны, иногда заканчивая бой с равным преимуществом. Покорив в конце концов Римскую империю, они заняли многие из ее провинций, разрушили город Рим, сделав римских императоров своими данниками, чего не смогло совершить ни одно другое племя в мире[1].

Эти заявления выглядят фантастично, если мы понимаем под «славянами», народы, появившиеся в истории в VI веке. Но если принять гипотезу о глубинной связи славян со скифо-сарматской культурой, и следовательно, с горизонтом Турана[2], то все выглядит несколько иначе.

Мавро Орбини формулирует свою славянофильскую позицию с предельной ясностью:

> Я, следуя чувству долга, который испытываю к своему славянскому племени, с готовностью перенес тяготы этого труда, чтобы показать ее происхождение и распространение господства; собрал вместе разрозненные упоминания о ней у различных авторов, дабы всякий мог легко убедиться в том, каким славным и знаменитым всегда было это племя. Племя, из которого вышли в древности многие могущественные народы, такие как славяне, вандалы, бургунды, готы, остготы, вестготы, гепиды, геты, аланы, верлы, или герулы, авары, скирры, гирры, меланхлены, бастарны, певкины, даки, шведы, норманны, фенны, или финны, укры, или уикраны, маркоманы, квады, фракийцы и иллирийцы. Были

[1] *Орбини М.* Славянское царство. С. 15.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

также и венеды, или генеты, занявшие побережье Балтийского моря и делившиеся на многие племена, а именно на поморян, вильцев, ран, варнавов, бодричей, полабов, вагров, глинян, доленчан, ратарей, или рядуров, черезпенян, хижан, герулов, или гельвельдов, любушан, вилинов, стодорян, брежан и многих других, о которых можно прочесть у пресвитера Гельмольда. Все они были одного и того же славянского племени, как будет видно из дальнейшего[1].

В этом перечислении мы видим группу индоевропейских народов туранского происхождения и андрократической культуры. Орбини включает в эту категорию собственно славян (в узком смысле), германцев, фракийцев, иллирийцев, сарматов (аланов), в другом месте балтов, а также финнов (которые, как мы показали в другом томе «Ноомахии»[2], были также носителями туранской парадигмы, хотя и не были индоевропейцами). Прародиной этого примордиального племени, идентифицированного как «славяне», Орбини считает Скандинавию, фигурировавшую в греческой сакральной географии как Гиперборея. Откуда они (по его подсчетам, в 1460 году до Р.Х.) переселились в Европейскую Сарматию и Азиатскую Сарматию.

Орбини пишет:

Подчинив своей власти всю Сарматию, славянское племя разделилось на несколько колен и получило разные наименования. Как пишет Ян Дубравий в «Истории Богемии», звались они венеды, славяне, анты, верлы, или герулы, аланы, или массагеты, гирры, скирры, сирбы, эминхлены, даки, шведы, фены, или финны, пруссы, вандалы, бургундионы, готы, остроготы, визиготы, геты, гепиды, маркоманы, квады, авары, певкины, бастарны, роксоланы, или русские и московиты, поляки, чехи, силезцы и болгары. Все эти народы были одного славянского племени, которое и сегодня (как пишут Давид Хитреус в «Саксонии», Павел Иовий в «Законах Московии», Георг Вернер и Лаврентий Сурий) больше всех остальных, поскольку славянами по племени и языку являются не только те, кто живет в Далмации, Иллирии, Истрии и Карпатах, но и многие другие величайшие и могущественнейшие народы: болгары, расы, или рашане, сербы, боснийцы, хорваты, пятигорцы, то есть живущие у пяти гор, русские, подолии, полины, московиты и черкассы, а также поморяне и те, кто живет у Венедского залива вплоть до реки Эльбы, остатки которых и сегодня германцы называют славянами или вендами, или виндами;

[1] *Орбини М.* Славянское царство. С. 16.

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

и, наконец, это лужичане, кашубы, моравы, поляки, литовцы, силезцы и богемцы. Короче говоря, славянский язык слышен от Каспийского моря до Саксонии, от Адриатического моря до Германского, и во всех этих пределах живет славянское племя[1].

Понятие «славяне» у Орбини не имеет строго фиксированного значения. Он пытается пояснить, что он имеет в виду под славянами, с помощью косвенных признаков. И одним из них является чрезвычайная воинственность. Он поясняет:

> Живя в Сарматии, славяне показали себя отважными, воинственными и вечно жаждущими славы. (...) Если внимательно присмотреться к этому славянскому племени, то невозможно найти когда-либо в прошлом племя более воинственное. Ибо они с легкостью переносили холод, мороз, жару и все остальные военные лишения, дабы прославить и обессмертить свое имя, и мало заботились о собственной жизни, подвергая ее, будучи бесстрашными, тысяче опасностей. Эту выдающуюся силу, доблесть и непобедимую силу духа сарматов Овидий Назон, сосланный римлянами в Таврику, по чистой случайности описал в посланиях к римским сенаторам[2].

В этом отрывке мы видим, что для Орбини термины «славяне» и «сарматы» являются синонимами, а в качестве основной характеристики выступает предельная воинственность, андрократия, которая действительно представляет собой отличительную черту цивилизации Турана[3]. Мы видели, что для славян в целом, являющихся преимущественно земледельческим, оседлым и уже поэтому миролюбивым народом, эти характеристики не могут служить основополагающими. Но для сарматов или германцев, напротив, они подходят наилучшим образом. И для того чтобы понять типологию Орбини, следует вспомнить, что он был именно хорватом, потомком тех «белых хорватов», которые пришли на Балканы из Европейской Сарматии и представляли, по нашей реконструкции, народ, состоящий из славянизированной сарматской воинской аристократии (как и белые сербы) и собственно славянских земледельцев. Теоретически идентичность славян можно было проследить по двум горизонтам — земледельческому (собственно славянскому) и аристократическому (сарматскому). Так как хорваты были народом с ярко выраженной сарматской доминантой, выбор Мавро Орбини был очевиден: в его реконструкции сла-

[1] *Орбини М.* Славянское царство. С. 34.
[2] Там же. С. 34–35.
[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

вянского историала доминировал сарматский (шире, индоевропейский и туранский) горизонт.

В духе такого отождествления — славяне = сарматы = германцы = туранцы (индоевропейцы) — Орбини описывает и более позднюю историю, сообщая ряд совершенно достоверных сведений наряду с довольно произвольными заключениями.

В целом же следует обратить внимание на последовательно проведенную Орбини идею славянского этноцентризма, предлагающего описание восточноевропейской и балканской истории *с позиции славян*, подвиги которых всячески прославлялись и превозносились. Это первый полноценный проект славянского историала, написанного от лица славян как мы-группы.

Чрезвычайно важен сам концепт «Славянское царство», выдвинутый Орбини. Славянство представляется здесь не просто культурной, исторической или условно «этнической» общностью, но *потенциальной политией*, то есть Империей, царством. Славяне у Орбини —главенствующий народ Сарматии, то есть Восточной Европы (Европейская Сарматия) и степной Азии. На этом основании можно построить проект славянского освобождения, которое призвано основать Славянское царство как *проект будущего*, а не только воспоминание о прошедшем величии.

Но характер «Славянского царства» для Орбини, равно как и для польского историка Яна Длугоша (1415—1480), на которого Орбини ссылается, мыслится в контексте сарматизма, то есть основой славянофильской теории становится *отождествление славян с сарматами*, и соответственно, постановка во главу угла воинственно-патриархальной андрократической туранской идентичности славян. Такое приравнивание славянства к сарматизму точно соответствует собственно хорватской (равно как и польской) идентичности, но не столь очевидно в случае славян в целом. Можно сказать, что Орбини, равно как и его предшественники Туберон и Прибоевич, а также поляк Длугош, формулируют *аполлоническую солярную жестко патриархальную версию славянофильской идеологии*, вообще не учитывающую матриархальный фактор и земледельческий слой славянских обществ. Здесь мы имеем дело с первыми историческими формулировками *туранского славянофильства* с явным преобладанием героически-воинственного прочтения славянской идентичности.

Юрий Крижанич: всеславянское Русское Царство

Еще одним ярчайшим представителем хорватского славянофильства был католический священник Юрий Крижанич (ок. 1618—1683),

проживший значительную часть времени в Московском царстве. Крижанич продолжал линию прежних хорватских славянофилов, но добавил к их идеям несколько чрезвычайно важных теоретических элементов.

Крижанич считал, что изначальной родиной славян была Россия, а русские представляют собой прямых наследников праславян, оставшихся жить в пространстве прародины, сохранивших лучше всех других славянскую культуру, язык и традицию, и главное — построивших могущественное и самостоятельное царство, которое следует рассматривать как *полюс всего славянского мира*. Таким образом, «Славянское царство» Мавро Орбини у Крижанича становится Русским Царством в его идеальном измерении и в перспективе *славянской политической эсхатологии*. Русская миссия, по Крижаничу, — объединить под своим началом все славянские народы запада (ляхов, чехов и словаков) и юга (болгар, сербов, хорватов и словенцев). Само слово «славяне» Крижанич считал вторичным и двусмысленным, полагая, что точнее было бы называть всех «русскими». Часть «русских» ушли на запад, часть на Балканы, а ядро их осталось там, где живут современные русские. *Русские должны осмыслить свою миссию и превратить свое государство и свою культуру в полюс собирания всех славянских народов*.

Крижанич был выдающимся лингвистом, одним из первых применившим для анализа языка компаративистские методы. При этом он преследовал конкретную цель — основать единый общеславянский язык, на которым, по его мнению, и должны говорить все народы будущего Славянского (то есть «Русского» в эсхатологическом и универсальном смысле) Царства. Такой язык Крижанич не только разработал, составив его грамматику[1], но и написал на нем свои произведения — в частности, трактат «Политика»[2]. Созданный Крижаничем язык в основе своей был русским с добавлением ряда сербско-хорватских слов и конструкций и совсем незначительными заимствованиями из польского и болгарского. Крижанич считал, что русский язык является самым изначальным и менее всего затронутым иностранными влияниями, тогда как другие славянские языки были испорчены множеством латинских, греческих и германских слов и конструкций.

Крижанич считал, что необходимо не только очистить славянский язык, но в целом активно противостоять западным влияниям в политике, культуре и хозяйстве, утверждая, что для славянского духа гу-

[1] *Крижанич Ю.* Граматично исказање об Руском језику (1666). М.: В Университетской Типографии, 1859.

[2] *Крижанич Ю.* Политика. М.: ИД «Экономическая газета», 2003.

бителен сам прагматический и материалистический настрой западноевропейского общества. На этом были основаны и советы русскому государю, изложенные Крижаничем: ему он настойчиво рекомендовал держаться как можно дальше от Запада и укреплять русскую самобытность и русскую традицию.

Так как Крижанич был при этом католиком и даже католическим священником, то несмотря на его радикальную русофилию, он был заподозрен в униатстве. Именно за это он подвергся ссылке в Тобольск, где пробыл 12 лет. Символично, что он лично встречался с протопопом Аввакумом (1620 — 1682), предводителем старообрядцев, также находившемся в ссылке. Трудно достоверно установить, были ли оправданы обвинения Крижанича в униатстве, так как в его рекомендациях русскому царю он советует крепко держаться православной веры и укреплять могущество государства. Однако и до приезда на Русь, и после возвращения в Польшу, где он вступил в орден иезуитов, он был последовательным католиком и не отказывался от своего католицизма и в Московском царстве. Сам проект объединения славян под русским началом должен был предполагать некоторую дистанцию от православной и католической идентичности, так как конфессиональные различия проводили между двумя половинами славянства непреодолимую границу. Чтобы достичь действительного единства, а Крижанич верил в него настолько, что писал свои книги на общеславянском языке «будущего», необходимо было преодолеть — в особом славянском, славянофильском контексте — противоречия между католиками и православными. Вполне возможно, что этот тезис мог показаться русским «униатством», хотя по мысли самого Крижанича речь шла не о подчинении православных приходов Папе (как в классическом униатстве), но о сближении всех славян-христиан в едином культурно-религиозном контексте — причем *при главенстве русского царя и русского государства.*

Такая модель *панхристианского славянофильства* была характерна в XIX веке для русского философа Владимира Соловьева (1853 — 1900), которого также обличали в униатстве и в переходе в католичество. Соловьев посвятил Крижаничу программную статью[1], где он прямо называет его «первым славянофилом» и в целом полностью поддерживает его взгляды, особенно относительно церковного единства.

Идеи Крижанича во многом повлияли на становление русской философии славянофилов, а также нашли широкую поддержку у славян Восточной Европы — среди хорватов, сербов, болгар и поляков.

[1] *Соловьев В.С.* Взгляд первого славянофила на церковный раздор // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 4. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. С. 189 — 192.

Людевит Гай и Франьо Рачки: иллиризм и славянофильство

Еще одним теоретиком славянофильского толка был хорватский поэт Людевит Гай (1809 — 1872). Гай развил идеи Прибоевича и Орбини относительно тождества славянского и иллирийского начал. Гай был так же русофильски настроен, как и Крижанич, и видел судьбу хорватов в единстве с другими славянами, причем под покровительством именно России. Под «иллиризмом» Гай понимал необходимость реализации *общего южнославянского проекта*, где хорваты рассматривались как часть славянского мира, а не как составляющий элемент венгерского общества. При этом в отличие от других представителей хорватского национализма Людевит Гай в высшей степени положительно относился к сербам, считая их не только самым близким и родственным народом среди славян, но и хранителем той глубинной народной традиции, которую сами хорваты под влиянием венгров в значительной степени утратили и которая в то же время составляет основу иллиризима.

Хотя австрийцы по прагматическим соображениям поддерживали иллиризм, опасаясь возрастающей независимости Венгрии, в целом иллирийский проект был ориентирован против Западной Европы.

Гай принял активное участие в создании в 1848 году Королевства Хорватского, полностью независимого от Венгрии, но остававшегося под властью Габсбургов.

Людевит Гай провел реформу хорватского языка, подобно тому, как серб Вук Караджич упорядочил сербскую грамматику.

Людевит Гай был автором слов одной из самых популярных хорватских патриотических песен — «Еще не пропала Хорватия», написанной на основании его стихотворения «Единство и объединение хорватов».

Пока мы живы, Хорватия не пропала,
Она воспарит высоко, когда мы возродим ее.
Хотя она долго спала, она станет сильнее,
Хотя она сжалась во сне, она расправится.
Не пришел ли последний срок, оживить ее,
И сбросить тяжелое чужеземное бремя?

Još Hrvatska ni propala dok mi živimo,
visoko se bude stala kad ju zbudimo.
Ak je dugo tvrdo spala, jača hoće bit,
ak je sada u snu mala, će se prostranit.
Ni li skoro skrajnje vrijeme da nju zvisimo,
ter da stransko teško breme iz nas bacimo?

Мы древние хорваты, и мы не забыли,
Что мы ваши добрые братья,
Превозмогшие зло.
Ой, хорваты, милые братья, слушайте нашу речь,
Больше нет той силы, которая могла бы нас разделить!
Когда-то нас родила одна мать,
И она вскормила нас, слава за то Богу, единым молоком.

Stari smo i mi Hrvati, nismo zabili
da smo vaši pravi brati, zlo prebavili.
Oj, Hrvati braćo mila, čujte našu riječ,
razdružit nas neće sila baš nikakva već!
Nas je nekad jedna majka draga rodila,
hrvatskim nas, Bog joj plati, mlijekom dojila[1].

Иллиризм в целом относится к славянофильской версии хорватской идентичности, хотя в определенных аспектах он был воспринят и хорватским национализмом более узкого толка.

Другой хорватский славянофил современник Людевита Гая священник, ученый и теолог Франьо Рачки (1828 – 1894) стал первым в Хорватии издавать научный журнал «Книженвник» («Književnik»), а также систематизировать документальные и археологические материалы хорватской и южнославянской истории. Франьо Рачки написал ряд работ по истории ранней хорватской государственности[2]. Особое внимание он уделял богомильскому движению[3] на Балканах, справедливо видя в нем форму выражения самобытной славянской идентичности, противопоставленной как римокатолицизму, так и греко-византийской ортодоксии.

Франьо Рачки продолжал русофильскую традиции своих идейных предшественников. Так, он поддерживал дружеские связи с Владимиром Соловьевым и так же, как Крижанич и Соловьев, выступал за сближение между славянами-католиками и славянами-православными в деле всемирного объединения славян в «Славянском царстве».

Хорватский «малый» национализм

Наряду с хорватами-славянофилами и их продолжателями иллиристами, как мы видели, существовали и носители иной версии хорватского национализма, более близкие к западноевропейским верси-

[1] *Bošković I.J.* Hrvatska književnost neoklasicizma i romantizma: (sveučilišni priručnik). Split: Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu, 2008. Str. 52.

[2] *Rački F.* Nutarnje stanje Hrvatske prije XII. Stoljeća. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1886; *Idem* (ed.). Documenta historiae Chroaticae periodum antiquam illustrantia. Zagreb: Sumptibus Academiae Scientiarum et Artium, 1877.

[3] *Rački F.* Bogomili i patareni. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1869.

ям Третьей политической теории[1]. Если идея освобождения Хорватии и построения независимого государства объединяла всех хорватских патриотов, идеологические акценты в структурировании ими моделей хорватского Логоса существенно отличались.

Для славянофильской версии была характерна идея славянства в целом, откуда логически вытекал проект объединения всех южных славян и прежде всего хорватов и наиболее близких к ним сербов. При всем отличии в религии и политической истории, с культурной и лингвистической точек зрения, близость хорватов и сербов была бесспорной. Поэтому для славянофилов и иллирийцев было столь важно подчеркнуть родство хорватов и сербов, все то, что объединяло их в культуре и истории. Прежде всего это была общая борьба с Османской Империей, а также христианская вера (православная у сербов и католическая у хорватов). Использование в обеих церквях славянского письма (глаголицы у хорватов и кириллицы у сербов) также сближало их между собой, подчеркивая особенность славянского прочтения христианской традиции (в отличие от греческой у сербов и латинской у хорватов).

Другой важнейшей чертой было положительное отношение к русским как к важнейшей силе, призванной освободить славян от всех тех, кто выступал исторически притеснителем и завоевателем. Россия мыслилась как Империя-освободительница, наделенная эсхатологической миссией собрать воедино славянские народы. Это объединяло хорватов и сербов в их борьбе за независимость.

Однако другая линия хорватского национализма, представленная такими фигурами, как Анте Кузманич, Анте Старчевич, Эуген Кватерник и вплоть до Анте Павелича или Франьо Туджмана, в стремлении освободить хорватов расставляла акценты совершенно иначе. Для этих идеологов во главе угла стояли именно хорваты, а отнюдь не славяне и тем более не сербы, которые представлялись главными конкурентами в борьбе за Великую Хорватию. Хорватские националисты считали, что Великая Сербия представляет собой еще одну форму империализма, а реализация этого проекта чревата новым подчинением хорватов и новому их угнетению (после венгров, австрийцев и турок). С самого начала эта антисербская ветвь хорватских идеологов предупреждала об ошибочности югославского проекта, в котором они видели лишь прикрытие великосербского империализма. А в эпоху королевства Югославии наследники этой антисербской традиции получили серьезные подтверждения своим опасениям: действительно сербское прочтение

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

югославского единства было выдержано в духе великосербской идеологии.

Этот антисербский вектор обосновывался католичеством как универсальной религией, противоположной ереси «восточных схизматиков». Отсюда хорватская идея приобретала жесткую антиправославную направленность.

Следующим шагом за антисербской и антиправославной установками следовала неприязнь к России, традиционно поддерживавшей именно православных славян на Балканах. В этом случае Россия оказывалась оплотом антизападных и антикатолических сил, и место хорватов в этом контексте логически оказывалось среди западноевропейских держав, противостоящих «азиатским ордам».

Совокупность этих элементов и легла в основу «малого» хорватского национализма, основанного на шовинизме, ксенофобии, возвеличивании всего хорватского в ущерб другим славянам (прежде всего сербам и русским). Это было иное издание хорватского Логоса, намного более близкое к националистическим течениям Европы 20 — 30-х годов XX века. Идеология усташей стала естественным продолжением такого «малого» хорватского национализма, радикально отличающегося от хорватского славянофильства — от Туберона, Прибоевича, Орбини и Крижанича до Людовита Гая и Франьо Рачки. Здесь хорватская нация считалась опорой католического Запада, ведущего смертельный бой с цивилизацией Азии. Коммунизм, победивший в России в 1917 году, также интерпретировался как «восточная деспотия», логично вытекающая из предшествующей истории «восточных схизматиков». Сербы же представлялись главными врагами хорватов, и в отношении их националисты предлагали использовать крайние средства — вплоть до планомерного геноцида.

В период германской оккупации идеология усташей стала главной формой хорватской идентичности, а хорватские славянофилы фактически подвергались критике или были забыты.

Создание Федеративной Югославии после 1945 года проходило под знаком социалистической идеологии, и на сей раз обе версии хорватской идентичности в целом оказались под запретом — и радикальные шовинистические идеи усташей, и духовный цивилизационный проект хорватского славянофильства.

«Малый» хорватский национализм снова вышел на первый план в период распада СФРЮ — снова в ответ на подъем великосербских настроений. В это же время началась частичная реабилитация усташей и Великой Хорватии. Снова возобладала антисербская и русофобская линия, а также ориентация на страны Запада и НАТО.

Однако после того как Хорватия получила независимость и довольно жестоко расправилась с сербским меньшинством на своей территории, радикальный хорватский национализм стал уступать место более либеральным формам, где собственно хорватской идентичности центрального внимания больше не уделялось. Официальные власти Загреба осудили эксцессы этнических чисток 1990-х годов и согласились на выдачу в Гаагский трибунал отдельных военачальников. Так, один из командующих хорватской армией в Боснии в 1992—1995 годах, генерал Слободан Пральяк (1945—2017), объявленный военным преступником, покончил с собой прямо в зале заседания Гаагского трибунала, выпив яд. Таким образом, Запад поддержал по прагматическим причинам хорватский национализм на первом этапе развала Югославии, но затем потребовал от хорватских властей отказаться от национализма и перейти к Первой политической теории[1], приняв в качестве нормативной либеральную идеологию. На сей раз в утвердившейся в современной Хорватии идеологической модели от хорватской идентичности не осталось практически ничего: Хорватия превратилась в небольшую и не самостоятельную (ни экономически, ни политически, ни идеологически) страну, полностью зависящую от решений, принимаемых в США и Брюсселе.

Хорватская мысль: феноменология, традиционализм, геополитика

Среди хорватских интеллектуалов следует выделить, однако, тех, кто не укладывается в узкие рамки национализма, хотя они и выступают за укрепление хорватской идентичности, но в философском смысле ориентируются не на либеральные модели, доминирующие на современном Западе, и не на банальный шовинизм.

Среди такого рода хорватских мыслителей следует выделить наиболее известного и яркого хорватского философа, поставившего своей целью еще в период существования Югославии донести до славян идеи Мартина Хайдеггера. Речь идет о Ване Шутличе (1925—1989). Шутлич не просто сделал Хайдеггера объектом интереса югославской философии[2], но применил его фундаменталь-онтологический экзистенциальный подход к проблемам современности, поставив в центре внимания проблемы бытия в современном мире — опыт

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

[2] *Sutlić V.* Kako čitati Heideggera: uvod u problematsku razinu «Sein und Zeit»-a i okolnih spisa. Zagreb: August Cesarec, 1988.

соотнесения Хайдеггера с марксизмом[1], преодоление нигилизма[2] и феноменологическую интерпретацию труда[3].

Хотя Шутлич писал в контексте жесткой коммунистической цензуры, он фактически сумел обойти наиболее острые идеологические углы и положил начало югославской феноменологической философии и исследованиям Хайдеггера. Влияние Шутлича особенно ощутимо в Хорватии, где он считается крупнейшим философом, и в Словении, где его учеником стал основоположник словенского хайдеггерианства — Тине Хрибар.

В целом сторонники хорватской идентичности и возвращения к хорватской традиции в современной Хорватии находятся в оппозиции сложившейся политической системе. Среди носителей этой идентичности, отстаивающих вопреки всему хорватский Логос в его коренном выражении, можно выделить философа Томислава Сунича, относящегося к движению европейских «Новых правых» и геополитика Юре Вуича.

Томислав Сунич является сторонником хорватской идентичности и суверенитета, но он истолковывает этот проект в контексте классического европейского Логоса. В его глазах Хорватия принадлежит греко-романской цивилизации, от которой сама Западная Европа отказалась на пороге Нового времени. В этом, по Суничу, основная трагедия современной Хорватии: хорваты сражались за торжество *хорватских традиционных ценностей*, но получили второсортное место в либеральном и материалистическом космополитическом Евросоюзе, чья ценностная система строится в полном противоречии с органичным хорватским мировоззрением. Современная Хорватия, по Суничу, это страна, не отстоявшая свой суверенитет, но получившая его по дефолтному принципу: выиграв битву с сербами, хорваты обрели не свободу, но жалкое положение периферийной территории в контексте либерально-космополитического Евросоюза в силу инерциального распада Югославии[4]. Все возможности, открывшиеся в ходе краха Югославии и коммунистической идеологии[5], для того, чтобы заново обосновать хорватский историал и утвердить хорватский Логос, были упущены, и современная Хорватия стала пешкой в стратегии глобалистов.

---

[1] *Sutlić V.* Bit i suvremenost. Sarajevo: Veselin Masleša, 1967.

[2] *Sutlić V.* Delo in moč: razprava. Koper: Hyperion, 2009.

[3] *Sutlić V.* Praksa rada kao znanstvena povijest. Zagreb: Edicija časopisa «Kulturni radnik», 1974.

[4] *Sunic T.* La Croatie: un pays par défaut? P.: Avatar, 2010.

[5] *Sunic T.* Titoism and Dissidence; Studies in the History and Dissolution of Communist Yugoslavia. Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 1995.

Бороться с этим Томислав Сунич предлагает через включение хорватских традиционалистов в общеевропейские структуры тех, кто сражаются против Модерна, либерализма и глобализации за возрождение европейской идентичности. Для этого Сунич вслед за современным французским философом и лидером «Новых правых» Аленом де Бенуа[1] предлагает опираться на метаполитику[2], о которой говорил еще Хайдеггер и на «грамшизм справа»[3], то есть на заключение интеллектуалами «исторического пакта» с духом Традиции и ноологией традиционной Европы — с Логосом Аполлона и Диониса.

Юре Вуич, со своей стороны, развивает геополитический подход к пониманию места Хорватии в современном мире[4], приходя к выводу, что единственная система международных отношений, которая соответствовала бы интересам Хорватии — это многополярное мироустройство[5]. При этом Вуич (так же как и Туберон) саму хорватскую идентичность геополитически квалифицирует как «сухопутную», противостоящую цивилизации Моря[6]. Следовательно, заключает Вуич, нахождение Хорватии в НАТО как атлантистском блоке противоречит самой основе хорватского историала.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

[2] *Sunic T.* Fragmenti metapolitike. Zagreb: K. Kresimir, 1998.

[3] *Дугин А.Г.* Международные отношения (парадигмы, теории, социология).

[4] *Vujić J.* (ed.). Geopolitičko značenje Republike Hrvatske u regiji Mediteran. Zagreb: Ministarstvo vanjskih poslova i europskih integracija Republike Hrvatske; Diplomatska akademija, 2008.

[5] *Vujić J.* Geopolitika multipolarnog svijeta — razumijeti svijet 21. Stoljeća. Zagreb: Institut za geopolitiku i strateška istraživanja, 2015.

[6] *Vujić J.* Rat svjetova: euroazijanizam protiv atlantizma. Zagreb: Vlast. Nakl, 2012.

Глава 7. Словения

Норик и славяне

Территория, на которой расселились славяне, ставшие позднее известными как *словенцы*, была частью Иллирии и называлась в древних хрониках Норик. С I века до Р.Х. вплоть 420 года по Р.Х. Норик было названием одной из провинций Римской Империи. Относительно того, какие народы изначально населяли Норик до римлян, однозначного мнения нет. С одной стороны, выдвигается гипотеза, что это были иллирийцы и одно из этих плен называлось «нориками». Одновременно с этим в IV веке до Р.Х. в этом регионе мы встречаем кельтов — прежде всего кельтское племя таврисков. До прихода римлян тавриски создали там вместе с иллирийцами, а также народом венетов самостоятельное государство со столицей Норея. В любом случае ранее всех остальных эти области были освоены именно иллирийцами, индоевропейским народом, населявшим обширные территории на западе Балкан и часть юго-восточного побережья Италии. Иллирийцы были носителями воинственной андрократической культуры и как все остальные европейские народы были некогда выходцами из Турана[1].

В вопросе о том, кем был народ венетов, населявших северное побережье Адриатического моря, к северо-востоку от реки По и давших название городу Венеция, у историков ясности еще меньше. Никто не ставит под сомнение, что венеты были индоевропейским народом, возможно, родственным иллирийцам, италийцам или, по другой версии, кельтам. Чешский историк и археолог Любор Нидерле[2] (1865 — 1944) считал венетов славянами, родственными балтийским венедам. Относительно того, кем были балтийские венеды, также ведутся споры, и хотя большинство историков признает их славянским народом, выдвигаются и иные гипотезы — например, об их германском или балтийском происхождении. Вероятно, к венетам были близки карны, давшие название таким областям, как Каринтия и Кар-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[2] *Нидерле Л.* Славянские древности. М.: Издательство иностранной литературы, 1956.

ниола, а также истры (откуда название Истрия — западная область Хорватии) и либурны, жившие на Адриатическом побережье к югу от истров (в Далмации).

Однако даже если венеты и имели какое-то далеко отношение к древним славянам (что маловероятно), их точно нельзя считать прямыми предками словенцев, расселившихся на территориях между Альпами и Адриатикой по мере того, как эти области вошли в состав Аварского каганата.

В VI веке побережье Северной Адриатики контролировали византийцы, а континентальные области оказались под властью германского племени лангобардов. Император Юстиниан I (483—565) заключил союз с аварами, которые создали смешанный тип общества вместе со славянами. Поэтому распространение аваров шло параллельно распространению славян и на территориях бывшей римской провинции Норик. В течение VI и VII веков славяне плотно заселяли территории Каринтии и Словении, превратив их в славянские земли. Следует обратить внимание на то, что предки словенцев отличались и от болгар, заселивших области Фракии (восток Балкан), и от сербов, вышедших из Белой Сербии и освоивших центрально-балканские территории, и от соседних с ними хорватов, выходцев из Белой Хорватии, и осевших на западе Балкан[1].

Считается, что прямыми предками словенцев были дулебы. Полной ясности в отношении дулебов тоже нет. С одной стороны, мы встречаем славянский народ с таким именем на территории Западной Украины, позднее известный как волыняне или бужане, и вероятно, давший начало племенам древлян и дреговичей[2]. Эти дулебы и их потомки были интегрированы в восточнославянский народ. Однако на значительном расстоянии от восточнославянских дулебов упомянуты племена с таким же названием, чье присутствие отмечается в Паннонии и на юге (юго-западе) Моравии. Возможно, западные дулебы представляют собой часть восточнославянских дулебов, оттесненную аварами вплоть до территории Германии. Аналогичные процессы произошли у разделившихся сербов и хорватов, часть которых осталась на севере — на территории современной Западной Польши и Восточной Германии, а часть расселилась на Балканах. В любом случае до появления собственно словенцев в области Норик на этих территориях упоминались дулебы, которые, возможно, и стали позднее известны как словенцы, а может быть, представляли собой другую ветвь славян или даже смешанного народа.

[1] *Štih P.* Ozemlje Slovenije v zgodnjem srednjem veku: osnovne poteze zgodovinskega razvoja od začetka 6. do konca 9. stoletja. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2001.

[2] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян.

В целом славянский язык достаточно однороден, что указывает на довольно позднее время выделения внутри него отдельных языков, но все же словенский язык в контексте южных славян представляет собой самостоятельное явление, и можно предположить, что в истоках своих он развился на основании языка дулебов. При этом с IX века мы видим, как на словенский язык усиливается влияние соседнего сербохорватского языка, что в конце концов и привело к включению словенского языка в состав южнославянских.

От Само к Карантании

В начале VII века (в 623—658 годах) славяне во главе с Само подняли восстание и создали недолговечное государство Само, куда вошли обширные территории, ранее находившиеся под властью Аварского каганата. Государство Само стало первым славянским государством. Население Восточных Альп, жившее на юге государства Само, и было предками словенцев.

Первым исторически известным правителем славян, живущих в области Восточных Альп, был князь Валук, считающийся также первым князем в словенском историале. После смерти Само авары, однако, снова установили власть над славянскими племенами. Единственной территорией, сумевшей сохранить самостоятельность, была Вендская марка в Восточных Альпах, названная также Карантания (по имени племени карнов). Славянское население Карантании стало называться *хорутанами*, которые и считаются прямыми предками современных словенцев (если вынести за скобки дулебов).

В Карантанию входила часть территорий Норика, который с VII века более в хрониках не упоминается[1]. Именно Карантанию возглавлял князь Валук. Карантанию населяли различные славянские племена — собственно хорутане, западные дулебы, моравы и хорваты. Славяне Карантании сохраняли политические дохристианские верования дольше остальных соседних народов. Столицей Карантании был Крнский Град, где проходил сакральный обряд венчания на царство на Княжеском камне. В ходе ритуала посвящения специально выделенный судья обращался к народу, который либо принимал князя, либо отвергал его.

Христианство начали распространять в Карантании в 30-х годах VII века святой Аманд (ок. 600 — ок. 684), а позднее святой Руперт (650—718), но подавляющее большинство населения продолжало исповедовать дохристианскую веру.

[1] *Bratož R.* (izd.). Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo: začetki slovenske etnogeneze. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 2000.

Карантания сохраняла независимость до середины VIII века, когда карантанский князь Борут (? — 750) в целях спасения Карантании от натиска авар принял историческое решение, предопределившее судьбу словенцев: он обратился за помощью к баварскому полководцу, бывшему вассалом короля франков, признав себя, в свою очередь, его вассалом и согласившись принять христианство. Так Карантания (включая население и территорию будущих Штирии и Словении) вошла *в западнохристианский мир с германской доминацией*.

С помощью баварцев карантанские славяне дали отпор аварам, а сын Борута Горазд (? — 751) стал первым христианским князем Карантании (VII — IX вв.). Позднее престол перешел к его брату князю Хотимиру (? — 769). «Просветителем словенцев» и «апостолом Карантании» (Великая Карантания распалась в начале XI века на Каринтию, Крайну, Штирию и др.) считается святой Модест (ок. 720 — ок. 772), занимавшийся обращением словенцев при поддержке Хотимира. Однако после смерти Хотимира, когда князем Карантании стал Вальтунк (? — 786), в 768 — 772 годах славяне ее подняли восстание, направленное против христианизации и германизации, которое было подавлено.

В 788 году Карл Великий (747 — 814) включил территорию Баварии напрямую в свою Империю, и вместе с Баварией под его властью оказалась и Карантания. Однако ею по-прежнему управляли славянские князья — Прибислав (? — ок. 800), Семик (? — 810), Стоймир (? — 820), Этгар (? — ок. 828).

В 818 году князь хорватской Паннонии Людевит Посавский (? — 823) поднял восстание против франков, заключив союз с карантанцами. После того как восстание было подавлено, франки упразднили Карантанское княжество, поделив его территорию между германскими маркграфствами — Нижняя Паннония, Истра, графство на Саве и Фриуль. Позднее, в 976 году, на территории Карантании было создано герцогство Каринтия, просуществовавшее до начала XII века.

С этого времени словенцы оказались в роли подчиненного класса — знать состояла исключительно из немцев, а славяне представляли собой земледельцев и мелких ремесленников.

Словенцы в составе Австрии: язык и письменность

Хотя первые тексты на словенском языке с использованием латинского шрифта (Фрейзингенские записки[1]) появились еще в X веке, позднее на пять столетий история словенской письменности преры-

[1] Собрание словенских памятников, находящихся вне России. СПб.: Типография императорского Воспитательного дома, 1827.

вается. Словенцы становятся *крестьянским сословием* в структуре германского общества, а все религиозные тексты и богослужения ведутся на латыни. Словенский язык сохраняется лишь в крестьянском обиходе, что отрывает его и от религиозной культуры (где доминирует латынь), и от светской культуры и политики (где преобладает немецкий). Повышение социального статуса словенцев предполагало знание немецкого языка.

Лишь в XVI веке словенский язык снова начинает выходить за рамки деревенского быта. На сей раз это связано с распространением протестантизма, в котором проявились помимо всего прочего тенденции к обретению самостоятельности у различных национальных церквей. Сами немцы, будучи политически полноправными и образуя высший класс австрийского общества, поддержали тезис Лютера (1483 — 1546) об использовании немецкого языка в богослужении и для религиозных текстов. Следует заметить, что первыми использовать немецкий язык для христианских проповедей стали еще Рейнские мистики — Майстер Экхарт (1260 — 1328), Генрихо фон Сузо (1295 — 1366) и Иоганн Таулер (1300 — 1361), которые оказали большое влияние на самого Лютера[1]. Переход на родной язык был важнейшим элементом и раннего английского протестантизма[2], и ранней Реформации в Чехии (движение гуситов). Поэтому и в случае словенцев инициаторами разработки канонов словенского литературного языка стали первые словенские протестанты, такие как Примож Трубар (1508 — 1586), издавший первый Катехизис и Евангелие на словенском языке, а также положивший начало традиции выпуска на этом языке книг светского содержания. Трубар основал в Крайне первую протестантскую церковь, где богослужение совершалось также по-словенски.

Другой протестант Адам Бохорич (1520 — 1598) издал первую грамматику словенского языка[3]. Бохорич ввел систему письма, названную по его имени «бохоричица», которая сохранялась в обиходе около 250 лет. Бохорич подчеркивал близость славянских культур и языков Балкан друг к другу, а также говорил о родстве словенского с русским языком. В этом отношении его идеи были созвучны первым хорватским славянофилам, которые, однако, в отличие от него были католиками.

Учеником и последователем Трубара и Бохорича был еще один словенский протестант и автор трудов и переводов религиозного

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

[3] *Bercîc' B.* Adam Bohoric' in njegova slovnica slovenskega jezika. München: Rudolf Trofenik, 1970.

содержания — Юрий Далматин (1547 — 1589), который первым перевел на словенский язык полный текст Библии.

Однако после победы Контрреформации протестантам было предписано покинуть территорию Империи, что существенно подорвало положение славянской литературы — сам факт использования этого языка в письменном виде мог служить доказательством принадлежности к запрещенному «еретическому» религиозному течению.

После перерыва почти в столетие в середине XVII века религиозные тексты на словенском языке стали публиковать и католики — в частности священник Матия Кастелец (1620 — 1688), возобновивший традицию переводов на словенский язык. Но полноценная систематизация словенского языка как письменного произошла еще столетием позже и была осуществлена также католиком — августинианским монахом и иезуитом Марко Похлиным (1735 — 1801), который усовершенствовал «бохоричицу» и выпустил книгу «Карниольская грамматика». Кроме того, Похлин составил первую полноценную и развернутую историю словенского народа, а также выпустил сборник народных словенских песен. Похлин, как и Бохорич, дело которого он продолжил, был сторонником утверждения славянской самобытности и защищал словенскую идентичность от расхожего в Австрии мнения, что славяне представляют собой темный и бескультурный пласт, занимающий низшие социальные позиции в силу своих невысоких интеллектуальных качеств. Похлин настаивал на том, чтобы словенский язык был признан в Австрии в качестве государственного наряду с немецким.

В тот же период, что и Похлин, собирать и записывать народные предания, легенды и песни начал Дизма Закотник[1] (1755 — 1793), а одним из первых писать собственные стихи и песни на словенском стал поэт и издатель Феликс Дев (1732 — 1786), издававший альманах «Писаниц»[2], где публиковал народные песни и предания.

Первым стал издавать газету на словенском языке другой католический священник, францисканский монах и поэт Валентин Водник[3] (1758 — 1819).

В наполеоновскую эпоху в 1809 году были созданы Иллирийские провинции, куда вошли все земли, населенные словенцами и ранее разделенные между Австрией и Венецией, а также хорватские земли Далмации и Дубровник. Это вдохновило сторонников словенского возрождения, и в частности Валентна Водника, начать реформы по

[1] *Janež S.* Pregled slovenske književnosti. Maribor: Založba Obzorja, 1978.

[2] *Legiša L.* Pisanice 1779 — 1782. Ljubljana: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede, 1977.

[3] *Kos J.* Valentin Vodnik. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1990.

созданию системы образования на словенском языке и тем самым сформировать активное словенское национальное самосознание, поскольку в Иллирийских провинциях словенцы впервые с эпохи Карантании оказались в составе славянского общества. В этот период, как мы видели, происходит становление иллирийской идеологии и в среде хорватов. Словенские мыслители и культурные деятели того времени также выстраивают модель словенского историала и горячо поддерживают иллирийскую идею.

Однако после падения Наполеона Иллирийские провинции были упразднены, и словенцы снова вернулись под власть Австрии и Венеции. Словенцы снова почувствовали на себе германское давление, и любые попытки укрепления словенской идентичности встречали сопротивление австрийских властей, продолжавших политику германизации. Степень давления итальянской культуры в прибрежных территориях, населенных словенцами, была намного слабее. Словенцы оставались под властью Австро-Венгрии до конца Первой мировой войны.

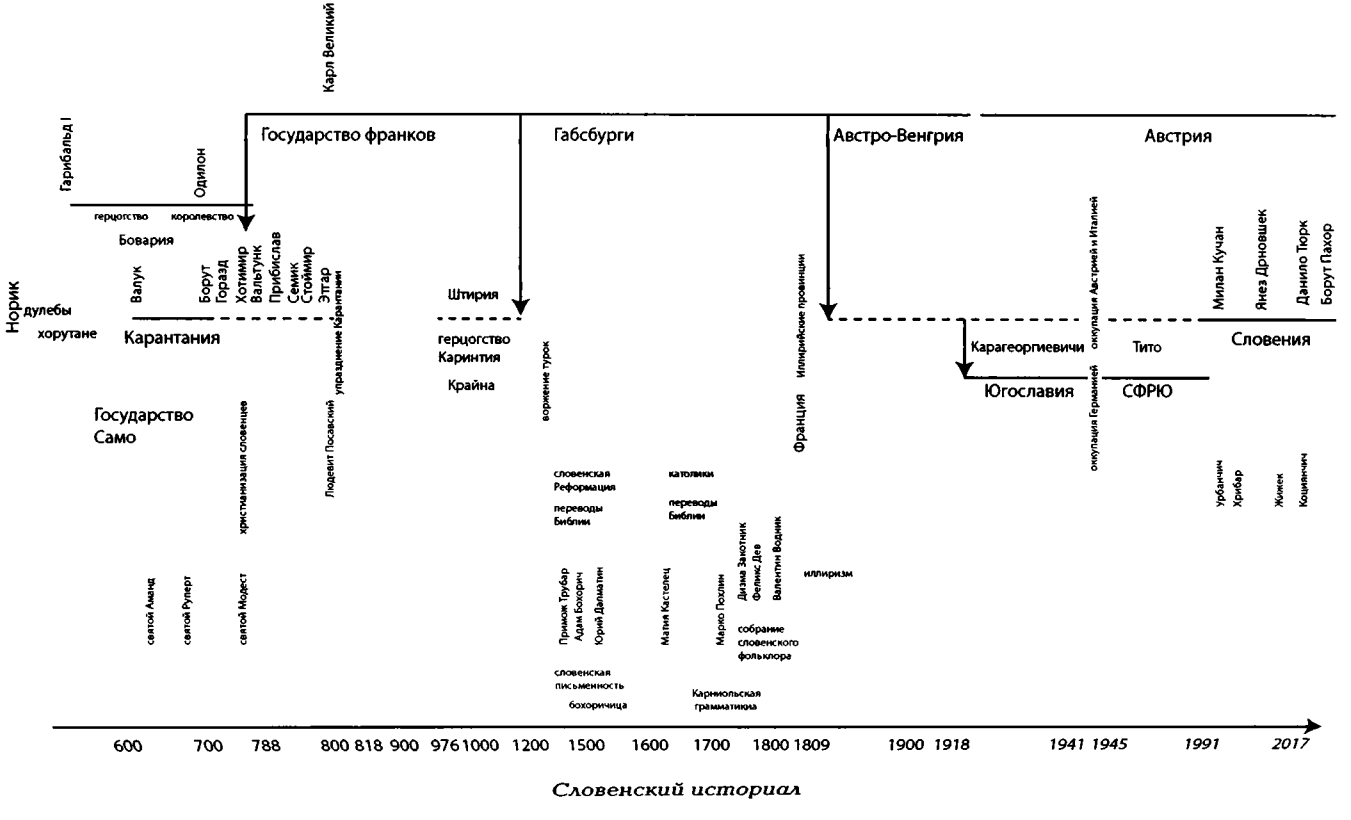
В последнее десятилетие XIX века были созданы первые словенские политические партии, влияние которых на австрийскую политику в целом было невелико. Все они призывали словенцев и других славян (прежде всего хорватов) оставаться в составе Австрии и добиваться, объединившись в Югославию, лишь особого статуса по образцу Венгрии.

Словения в XX веке

По окончании Первой мировой войны и вслед за последовавшим за ним распадом Австрии словенцы вошли в состав той Югославии, которую ранее видели под властью Австрии, став частью государства словенцев, хорватов и сербов под династией Карагеоргиевичей. Однако не все славянские земли оказались в составе Югославии: часть прибрежных территорий, расположенных в области Триеста, Истры, Горицы и Риеки (Юлийская Крайна), — отошли к Италии. К Австрии отошла южная часть Каринтии. Эти потери нанесли болезненный удар по словенскому национальному самосознанию.

В 1920-е годы итальянские власти Юлийской Крайны начали систематические притеснения словенского населения, что вызвало ответную радикализацию со стороны словенцев, ответивших созданием отрядов сопротивления.

После начала Второй мировой войны, когда немецкие войска оккупировали Югославию, территория Славении была поделена между Германией, Италией и Венгрией, а всякий намек на самобыт-



Словенский историал

ность словенцев в таких условиях был упразднен. Наиболее решительные словенцы создали по примеру сербов партизанские отряды, которые разделились на два идеологических течения — правонационалистические и коммунистические. Словенские националисты вначале ориентировались на сербских четников, ведущих ожесточенную партизанскую войну с немцами, но позднее — под влиянием нарастающего противоречия со словенскими коммунистами — последовали по пути соседних хорватов и начали сотрудничать с немцами.

После поражения стран Оси Словения вошла в состав коммунистической Югославии Тито, образовав одну из федеративных республик. Значительная часть населенных словенцами территорий, прилегающих к Триесту, были переданы словенцам, но область Каринтия осталась в границах Австрии.

После смерти Тито в Белграде стали снова нарастать настроения о воссоздании Великой Сербии. В ответ на это — при активной поддержке Запада — словенцы взяли курс на отделение от Югославии.

В 1990 году прошел референдум о независимости Словении, по результатам которого в начале 1991 года Словения была провозглашена независимым суверенным государством. В этом же году спустя несколько месяцев федеральные войска Югославии попытались силой вернуть Словению в состав Югославии, оспаривая легитимность референдума, но после нескольких столкновений вынуждены были отступить, так как катастрофические процессы начались на всех остальных территориях — особенно в Боснии, Хорватии и Косово.

Первым президентом Словении стал либеральный политик Милан Кучан.

В последующие годы Словения с довольно однородным католическим населением и многовековым опытом проживания в контексте западноевропейской культуры не испытывала серьезных потрясений и войн, в отличие от соседних балканских народов — сербов, хорватов, босняков или албанцев. Но и попыток оформления какого-то особого словенского Логоса не предпринималось.

В 2004 году Словения вступила в ЕС и НАТО, став небольшой и не влиятельной страной в составе Евросоюза. Милан Кучан был одним из главных агитаторов за интеграцию в страны Запада.

После Кучана президентом стал бывший премьер Словении Янез Дрновшек (1950 — 2008). Его сменил либеральный политик Данило Тюрк, а того в 2012 году левоцентрист Борут Пахор.

Глава 8. Словенский стиль: евроинтеграция и нигилизм

Упорядоченное славянство

Среди других южнославянских народов словенцы отличаются тем, что их идентичность менее всего сопряжена с ярко выраженным политическим, историческим или религиозным проектом. В отличие от православных болгар и сербов у них отсутствовала византийская идея катехона — то есть Империи и независимого патриархата, которым суждено взять на себя миссию, аналогичную Византии. В отличие от католиков (так же как и словенцы) хорватов, к которым словенцы культурно ближе всего, идея построения сильного независимого славянского или национального государства также была представлена довольно слабо. Хорваты жили мечтой о воссоздании царства Трпмировичей и волей к утверждению религиозной самобытности, ярким проявлением чего был глаголический обряд. Словенцы безропотно приняли латынь и впервые подняли вопрос о богослужении на национальном языке только в контексте протестантизма (во многом под влиянием чехов).

По этим причинам мы не можем говорить всерьез о словенском Логосе: будучи отдельным народом и дважды в истории создавая свои независимые государства (Карантания эпохи династии Борута и современная Республика Словения), словенцы не придали своему Dasein'у контрастной формы. Попытка сделать это в контексте Реформации не удалась, и в дальнейшем даже языковую самостоятельность словенцы отстаивали в католическом контексте, во многом повторяя хорватских славянофилов и следуя за ними в основных вопросах.

Тем не менее словенцы стали одной из составляющих общего фронта борьба южных славян за независимость и внесли свой вклад в становление южнославянского славянофильства, что и составляет наиболее самобытную сторону словенской идентичности — в остальном словенская культура была продолжением западноевропейской, прежде всего австро-германской и отчасти итальянской, оставаясь в тени латинского Логоса и будучи интегральной частью Империи Габсбургов с ее консервативной и средневековой идентичностью, противостоящей как северному (прусскому) протестантизму, так

и английскому либерализму и французской демократизации. Эта принадлежность к цивилизации Габсбургов во многом предопределила характер словенской культуры — *умеренной консервативной, устойчивой и упорядоченной*. Это контрастировало с буйным нравом соседних славян — хорватов и сербов. В эпоху социалистической Югославии Словения была самой процветающей в экономическом смысле частью государства — сказались столетия существования славян в структуре рационального и высокоорганизованного немецкого общества.

Из этих составляющих — славянской, католической и германской — и складывается словенский стиль, который можно определить как «упорядоченное славянство».

Хрибар и Урбанчич: словенство и нигилизм

В структуре словенского «упорядоченного славянства» можно выделить несколько примеров, иллюстрирующих различные стороны этого явления.

Во-первых, следует обратить внимание на группу словенских философов, которые познакомили словенское общество с феноменологией и философией Мартина Хайдеггера. Прежде всего речь идет о современном философе Тине Хрибаре, ученике хорватского философа Вани Шутлича, который первым сделал известными труды и идеи Хайдеггера в Югославии, и об Иво Урбанчиче (1930–2016), издавшем собрание сочинений Ницше на словенском и занимавшемся проблемами онтологии и нигилизма в ключе, довольно близком к Хайдеггеру.

Тине Хрибар опубликовал серию книг, посвященных проблемам феноменологии[1] и центральным понятиям философии Хайдеггера — «бытию»[2], «истине»[3], «нигилизму»[4], «онтологическому дифференциалу»[5], то есть глубинному различию между бытием и сущим[6], соотношению между языком и молчанием[7] и т. д. Эти темы являются принципиальными для формирования полноценного философского аппарата, и заслуга Хрибара в том, что он обстоятельно ввел в обиход феноменологическую и хайдеггерианскую методологию, существенно обогатив тем самым словенскую интеллектуальную культуру.

[1] *Hribar T.* Fenomenologija I–II. Ljubljana: Slovenska matica, 1993–1995; *Idem.* Fenomenološki etos. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, 2009.

[2] *Hribar T.* Dar biti: darovanje in žrtvovanje. Ljubljana: Slovenska matica, 2003.

[3] *Hribar T.* Istina o istini. Sarajevo: Masleša, 1982.

[4] *Hribar T.* Pustiti biti: kriza evropskega nihilizma. Maribor: Obzorja, 1994.

[5] *Hribar T.* Ontološka diferenca. Ljubljana:. Nova revija, 1992.

[6] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

[7] *Hribar T.* Molk besede — Beseda molka. Maribor: Obzorja, 1970.

Тине Хрибар занимает довольно жесткую антиклерикальную позицию, основанную на ницшеанской и хайдеггерианской критике. Деконструкции философии религии с экзистенциалистских позиций он посвятил ряд программных работ — «Человек и вера»[1], «Философия религии»[2], «Евангелие по Ницше»[3] и т. д. Вслед за Рудольфом Отто (1869 – 1937) и Мирчей Элиаде (1907 – 1986) Хрибар настаивает на различии между понятиями «сакральное» и «святое», полагая, что именно сакральность является первичной и наиболее аутентичной стихией, а построение модели святости, то есть нормативной версии, основанной только на «светлой» части сакрального, ведет религию к отчуждению и насилию. Эти идеи он излагает в книге «Трагическая этика святости»[4]. Чрезвычайно важной является работа Хрибара, посвященная концепту святости в словенском обществе[5], что является важным исследованием словенского Dasein'а в его глубинных культурных и экзистенциальных корнях.

Тине Хрибар считался в советское время диссидентом, так как он открыто критиковал некоторые аспекты марксизма, а также югославское государство. Накануне распада Югославии он стал одним из самых последовательных борцов за создание независимой словенской государственности. Хрибар активно настаивал на самобытности словенцев как народа и на необходимости для них иметь свое государство. Во многом Хрибар повлиял на борьбу словенцев против Югославии в 1988 – 1990 годах, что принято называть Словенской весной, одним из идеологов которой и был Хрибар.

Несколько отдельных работ Хрибар посвятил собственно словенской идентичности — трилогию «Словенская государственность»[6], «Словенцы как нация»[7] и «Еврословенство»[8] и завершающую цикл работу «Выживание народа»[9]. В этих трудах Тине Хрибар обосновывает необходимость политической независимости словенцев критикой коммунизма, особостью исторического пути, а также отличием словенского общества от соседних славянских народов — прежде всего хорватов и сербов. Хрибар считает словенцев частью Западной Европы (отсюда концепт «еврословенства»), но саму европейскую

---

[1] *Hribar T.* Človek in vera. Ljubljana: Komunist, 1969.
[2] *Hribar T.* Filozofija religije. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2000.
[3] *Hribar T.* Evangelij po Nietzscheju. Ljubljana: Nova revija, 2002.
[4] *Hribar T.* Tragična etika svetosti. Ljubljana: Slovenska matica, 1991.
[5] *Hribar T.* O svetem na Slovenskem. Maribor: Obzorja, 1990.
[6] *Hribar T.* Slovenska državnost. Ljubljana: Nova revija, 1989.
[7] *Hribar T.* Slovenci kot nacija. Ljubljana: Enotnost, 1995.
[8] *Hribar T.* Evroslovenstvo. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.
[9] *Hribar T.* Preživetje naroda. Ljubljana: Založba 2000, 2010.

культуру осмысляет как противоположность нигилизму, захватившему европейское общество с эпохи Модерна.

Критике европейского нигилизма посвятил свои работы (в частности, основательный труд «История нигилизма»[1]) другой идейный вдохновитель Словенский весны — философ Иво Урбанчич. Урбанчич был долгое время главным редактором издательства «Словенска матица», где были изданы основные труды как классиков философии, так и современных западных мыслителей. Сам Урбанчич специализировался на Ницше, видя в нем (вслед за Хайдеггером) вершину европейской философии. Анализу главного произведения Ницше «Так говорил Заратустра» Урбанчич посвятил свой двухтомник[2]. Хайдеггеровский вопрос о бытии Урбанчич ставит в центре внимания другой своей работы «Риск бытия: эскиз европейского духа»[3].

Согласно Урбанчичу, как и Хрибару, задача словенцев после обретения независимости — найти себе место в ансамбле европейской культуры, которую, однако, прежде всего необходимо осознать во всей ее полноте, онтологической и феноменологической сложности. Отсюда следует концентрация фактически первых самостоятельных словенских философов на переводческой деятельности и на введении в словенскую культуру основных авторов и тем европейской философии.

Показательно, что Хрибар был учителем и другом двух других словенских философов, выражающих символически две стороны словенской идентичности — глубинной собственно славянско-греческой христианской метафизики (Горазд Коциянчич) и французского (довольно нигилистического в целом) постмодернизма (Славой Жижек).

Следует обратить внимание на следующее обстоятельство: в ключевой для словенской истории период обретения независимости формулировку национальной идеи и, шире, словенской идентичности ведущие словенские философы и интеллектуалы выводили из ницшеански-хайдеггерианской традиции с опорой на феноменологию и экзистенциальную аналитику Dasein'a. Это чрезвычайно важно для понимания «словенского стиля»: в стремлении найти свое место в контексте Западной Европы словенские мыслители обращаются к наиболее глубоким и фундаментальным проявлениям европейской мысли, весьма критичной в отношении Модерна, либерализма и (позднее) глобализма, в которых они видели различные стороны «нигилизма» и результат «забвения о бытии». Словенцы, вступая в Европу,

[1] *Urbančič I.* Zgodovina nihilizma. Ljubljana: Slovenska matica, 2011.

[2] *Urbančič I.* Zaratustrovo izročilo I – II. Ljubljana: Slovenska matica, 1993 – 1996.

[3] *Urbančič I.* Nevarnost biti: krokiji o duhu evropskost. Ljubljana: Nova Revija, 2004.

явно стремились не раствориться в нигилизме, но напротив, *обосновать своей словенский Dasein*. Это явное противоречие сделало новый словенский стиль философии довольно трагичным, поэтому «еврословенство» как концепт представляет собой нечто весьма далекое от наивного оптимизма. Скорее речь идет о проблеме глубокого духовного кризиса, поразившего европейскую цивилизацию, но словенцы как полноценные европейцы выразили *готовность эту проблему решать* или, по меньшей мере, столкнуться с ней лицом к лицу, идя на риск быть раздавленными ее масштабом, как ранее словенцы несли на себе гнет величественной, но довольно обременительной германской имперской культуры. Как это ни парадоксально звучит, бремя нигилизма может оказаться на сей раз по-настоящему невыносимым. Но к этому словенские философы как раз и готовы.

Горазд Коциянчич: словенский защитник Логоса

Самым глубоким и метафизически обоснованным явлением в современной словенской культуре можно считать творчество словенского философа Горазда Коциянчича. Коциянчич отчетливо осознает, что славянская культура расположена между Западом и Востоком, при этом если Запад, как и в других классификациях, представляет собой культуру Западной Европы во всей диалектике составляющих ее историалов, то Востоком для словенского философа является мир православия, греческая культура и Россия. Само славянство словенцев расположено на крайнем западе славянского мира, поэтому словенцы находятся на цивилизационном фронтире между Западной Европой и славянско-православным (греко-славянским) византийским «Востоком». Эти две составляющие Коциянчич осмысляет метафизически в своей работе «Между Востоком и Западом. Четыре вклада в экстатику»[1]. В ней он прослеживает фундаментальные онтологические различия между современной европейской культурой (сущностно постхристианской) и следами христианства у народов Восточной Европы и России, где сохранились определенные линии духовной преемственности с эпохой Традиции.

Сам Коциянчич стоит на фундаментально христианской точке зрения с особым акцентом на греческой православной традиции, которую он считает истоком полноценной христианской метафизики. Свое понимание христианства Горазд Коциянчич подробно излагает в программной философской работе «Введение в христианскую фи-

[1] *Kocijančič G.* Med Vzhodom in Zahodom. Štirje prispevki k ekstatiki. Ljubljana: Logos. 2004.

лософию. Опосредования»[1], где он рассматривает идеи наиболее фундаментальных христианских философов и мистиков (Максима Исповедника, Григория Нисского, Иринея Лионского, Евагрия Понтийского, Иоанна Златоуста, Николая Кузанского, Эразма Роттердамского, Франца фон Баадера и т. д.), применяя их к решению проблем современности. Коциянчич в этой работе и в своем творчестве в целом осуществляет акт философского экстаза, то есть выхода за рамки, обусловленные духом времени и культурой европейского Модерна и Постмодерна. Коциянчич прекрасно знает современную философию, включая ее постмодернистское издание, и тонко интерпретирует ее, становясь, насколько это возможно, на позицию полноценного христианского мировоззрения, и уже с этой позиции, с наблюдательного пункта христианского Логоса осматривает и осмысляет горизонт современности.

С точки зрения Коциянчича, христианская традиция является совершенной и непревзойденной в своих философских и этических основаниях[2], хотя он и отмечает, что на всех этапах исторического христианства были возможны и часто реализовались смещения христианского общества в сторону модели Великого Инквизитора. Критика этого гештальта является духовной константой славянского самосознания — начиная с богомилов и через славянскую Реформацию к самому Достоевскому, емко отразившему этот парадигмальный сюжет в «Братьях Карамазовых»[3], и к современным македонским писателям (В. Андоновский), развивших эту тему применительно к истории возникновения славянской письменности.

Горазд Коциянчич совершил настоящий интеллектуальный подвиг, переведя на славянский язык с подробными и исчерпывающими комментариями все труды Платона, «Основы теологии» Прокла и такие принципиальные работы христианской метафизики, как «Ареопагитики». Коциянчич совершенно справедливо видит метафизическую основу христианства в эллинской платонической и неоплатонической традиции, что часто ускользает как от критиков христианства, так и от его сторонников. Христианство обладает совершенной и развитой метафизикой, главным элементом которой, по Коциянчичу, является признание апофатического измерения, с предельной ясностью описанного в «Ареопагитиках». Именно апофатизм делает структуру христианской мысли *открытой*, являясь венцом истинной духовной свободы, которая и оживляла христианское общество

[1] *Коциянчич Г.* Введение в христианскую философию. Опосредования. СПб.: Алетейя; ТО «Ступени», 2009.

[2] *Коциянчич Г.* Лицо и тайна. Экзотерические записки. СПб.: Алетейя, 2015.

[3] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы.

и христианскую культуру изначально. Христианский платонизм, предельно ясно и эксплицитно описанный и объясненный Коцианчичем, включая прокомментированные им переводы на современный словенский язык, по сути превращают *словенский язык в язык философии*, а словенскую культуру готовят к восприятию полноценного Логоса — прежде всего в его традиционном для славянских народов христианском измерении.

Фактически Коцианчич положил начало *славяно-христианскому традиционализму*, сделав словенскую культуру не периферией между Западом и Востоком, но своего рода *философским центром*: ни в одной славянской стране, включая Россию, ни один мыслитель не провел столь интенсивную и столь плодотворную работу по восстановлению полноты исконно христианского — преимущественно православного — Логоса, освобожденного от наслоений модернистской критики или узкого обрядоверия.

Огромный и принципиально необходимый для становления полноценной философии платонический и неоплатонический корпус, переведенный и культурно актуализированный Коцианчичем, служит для него самого как философа необходимой интеллектуальной средой, в которой Логос Аполлона сияет во всей его чистоте и полноте, что и позволяет выйти за пределы лабиринтов Модерна и Постмодерна, где этот Логос начиная с первых шагов становления Нового времени подвергся гонениям, преследованиям и дискредитации, что собственно и определяло момент Ноомахии современного Запада. Став «современным», Запад порвал связь со своими аполлоническими и аполлоно-дионисийскими основаниями, постепенно перейдя под гегемонию Логоса Кибелы. Чтобы отвоевать пространство для аполлонического пласта культуры в таких условиях, требуется колоссальное напряжение духа.

Но в этой воссозданной — аполлонической — интеллектуальной среде Коцианчич выступает не только как реставратор (хотя и это уже само по себе является подвигом), но и откликается на наиболее глубокие и обоснованные вызовы современной философии — от Хайдеггера до постмодернистов. В этом диалоге, где метафизическая позиция самого философа однозначно определена отсылками к платонической традиции, он формулирует собственные взгляды на онтологию, стремясь найти для выражения вечных истин новые и оригинальные формы и конструкции. Этому посвящена философская работа «Прорыв. Семь радикальных эссе»[1]. В ней Коцианчич обращает особое внимание на идеи Хайдеггера и его онтологию, поэтому

[1] *Kocijančič G.* Razbitje: sedem radikalnih esejev. Ljubljana: Študentska založba, 2009

в книге содержится как приложение обмен философскими письмами с Тине Хрибаром, одним из первых словенских хайдеггерианцев. Коциянчич в целом солидарен с Хайдеггером в его критике техники как судьбы европейской культуры и в том, что эта культура давно забыла фундаментальный вопрос — о бытии сущего, подменив его различными вторичными интеллектуальными конструктами — тем, что сам Хайдеггер назвал Gestell[1]. Он также согласен с проектом построения фундаменталь-онтологии. Но при этом он категорически не разделяет отношения Хайдеггера к христианству, и шире, к платонизму, оставляя без внимания апофатический аспект онтологии, который радикально меняет всю картину и на который сам Хайдеггер совершено не обращал внимания, поскольку, вероятно, это заставило бы его пересмотреть все основные пункты его собственной философии, основанной на критике платонизма как «удвоенной онтологии»[2]. Знакомство с глубинами христианской (прежде всего православной) метафизики и мистики позволяет Коциянчичу увидеть не просто недостаточность Хайдеггера, но скорее (частичную) совместимость его философии с христианской мыслью, что может существенно обогатить и современное христианство, и самих хайдеггерианцев, которые в противном случае рискуют рассеять гениальные интуиции «князя философов» в стерильных стратегиях постмодернизма.

К постмодернизму и к его славянской версии, представленной довольно известной группой леволиберальных последователей Лакана — таких как Славой Жижек и Младен Долар, Коциянчич относится негативно, полагая, что в них проявляется имитационная сторона словенской идентичности, повторяющая некоторые стороны западной интеллектуальной культуры без глубокого предварительного анализа своей собственной и без учета полноты христианской философской традиции и аутентичного платонизма.

Постмодернизм в политике, являющийся основной линией философа Славоя Жижека, строящего на топике Лакана и на основании гендерных исследований критическую политологическую теорию, Коциянчич рассматривает в отдельной книге «Эротика, политика и т. д.»[3], где он разбирает парадигмальные методологии постмодернизма, критикуя их не с точки зрения Модерна, а с точки зрения платонической христианской метафизики. Важно, что в этом случае мы имеем дело не просто с отвержением постмодернизма, что было

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

[2] Там же.

[3] *Kocijančič G.* Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši, Ljubljana: Slovenska matica, 2011.

бы здоровой реакцией со стороны человека Традиции, но с *традиционализмом*, то есть с осознанным и аргументированным выбором человека Модерна, которым в полной мере является современный городской образованный словенец из академической семьи, каким является Горазд Коциянчич, прекрасно понимающий структуры постмодернистского либерального и леволиберального дискурса, при этом их последовательно отвергающий в пользу полноценной и вечной метафизики.

Масштаб фигуры Горазда Коциянчича явно недооценен в современной Словении, хотя он продолжает ту линию глубоких южнославянских философов, которые стояли у истоков славянофильской идеи, являясь редким по дару и яркости выразителем платонического и христианского Логоса, который не может быть назван словенским в силу того, что он является общим для всей индоевропейской цивилизации и для эллинской, византийской и до некоторой степени латинской культуры.

Жижек: Лакан и идеология европейских господ

Если Горазд Коциянчич является фигурой по-настоящему символичной для того, чтобы составить себе представление о словенской идентичности, которую он отражает в самом высоком и чистом аполлоническом измерении, но при этом остается малоизвестным не только за пределами Словении, но и в своей стране, группа словенских постмодернистов фрейдо-марксистского (точнее, лакано-марксистского) толка — таких как Славой Жижек и Младен Долар[1] — напротив, широко известны в Словении и вне ее, но при этом ничего собственно словенского в своей философии они не несут. Однако это также можно считать характеристикой словенского стиля: в определенном измерении словенцы считают себя частью западноевропейской культуры и стараются как можно точнее ей подражать и за ней следовать. Эта евроцентристская ориентация также является характерным признаком словенского Desein'a.

Славой Жижек является последователем французского психоаналитика и философа Жака Лакана[2] (1901 — 1981), работы которого он перевел на словенский язык и популяризировал. Различия между Жижеком и Коциянчичем показательны и здесь: первый старается посвятить словенцев в современное западноевропейское направление в философии, второй — в традицию и глубины христианской мета-

[1] *Долар М.* Десять текстов. СПб.: Скифия-принт, 2017.

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

физики и мистики с особым акцентом на наиболее «консервативные» православно-платонические аспекты.

Жижек заявляет о своей приверженности марксизму, что ставит его в положение противника либерализма и капитализма, но схему Маркса о базисе и надстройке он интерпретирует в лакановской топике — истинным базисом является Реальное[1] (по Лакану), то есть нигилистическая бездна, а надстройкой — то, что Лакан называет Воображаемым. Между ними сам Лакан помещает Символическое[2], тогда как политическая модель самого Жижека, следующего в этом за французским философом-марксистом Луи Альтюссером[3], заменяет этот промежуточный слой на понятие «идеология»[4]. По Лакану, Реальное не имеет никакого содержания и является истоком слепого и никак не конкретизируемого Желания. Подъем Желания из недр Реального конституирует область Символического. Жижек интерпретирует Символическое, где действует всегда ускользающая и уклоняющаяся от фиксации стихия Желания, как поле рождения идеологий, позднее возвышающихся (или не возвышающихся — как в случае того, что он называет «спонтанной идеологией») до отчужденной структуры Воображаемого. На этой схеме основана политическая герменевтика Жижека, которую он применяет — в классическом постмодернистском стиле — к разнородным объектам: капитализму, кино, производству, философии, бытовым реакциям, расизму, толерантности, ксенофобии и т. д., описывая поле идеологии как экран, на который проецируются симптомы психического заболевания. Жижек полагает, что глубинно идеологизированное — на уровне первых порывов — общество нуждается в лечении, но при этом принципиально неизлечимо, поскольку столкновение с Реальным, от которого и пытается увернуться человек, может принести ему лишь гибель и исчезновение. Лечить общество необходимо не для того, чтобы оно выздоровело, но для того, чтобы сделать заболевание более переносимым, игровым, легким и виртуальным, избавляя тем самым людей от наиболее тяжелых форм одержимости. При этом Жижек вслед за фрейдо-марксистами и постструктуралистами жестко критикует либерализм и капитализм не за то, что они создают иерхизированные структуры подавления, но за то, что они скрывают свой тоталитарный вектор под тонко разработанной системой инклюзий (мультикультурализм).

---

[1] *Žižek S.* Welcome to the Desert of the Real. L.; N.Y.: Verso, 2002.

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

[3] *Althusser L.* Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences. P.: Le Livre de Poche, 1996.

[4] *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.

Но из этого вытекает, что при всей тоталитарной природе либерализма подлинной альтернативы ему не существует, а задача критической теории (нового марксизма) состоит лишь в том, чтобы добавить к идеологическим процессам как еще один сценарий *психоаналитическую терапию*, осуществляемую широким спектром мер — научных, культурных, интерпретационных и клинических.

В принципе в таком подходе нет ничего оригинального или неожиданного, поскольку именно такую топику и заложили «новые левые» философы в основу своей философской практики — от Фуко (1926–1984), Барта (1915–1980) и Альтюссера (1918–1990) до Деррида (1930–2004) и Делёза (1925–1995). Согласно замечанию самого Жижека, критика только укрепляет капитализм, и это замечание верно прежде всего для самого Жижека: его критика делает капитализм смешным, а следовательно, более «выносимым».

При том что Жижек, состоявшийся как философ в советский период югославской истории, освоил Лакана, разобрался с его методологией и применил ее к политическому анализу, что делает ему честь, в отношении самого словенского Dasein'а он никаких значимых исследований не провел. Как для большинства современных неомарксистов этническое сообщество и тем более нация для Жижека являются искусственным конструктом, то есть чистой идеологией, в которой если и можно что-то изучать, так это скрытую стихию извращенного желания. Не испытывая ни малейшего интереса к словенскому началу, Жижек сразу же переходит к глобальным обобщениям, заведомо отбрасывая этноантропологическое измерение анализа. Но и в этом стремлении к универсальности и соответствию нормативам западноевропейской культуры и науки также можно увидеть *словенскую черту*, то есть стремление строго следовать за тем обществом, которое в глазах словенцев-крестьян традиционно воплощало высшее — властное, образованное и престижное — сословие, то есть европейских (прежде всего германских) господ.

С другой стороны, будучи словенцем, Жижек не может не разделять обеспокоенности европейским нигилизмом, который столь глубоко и отчетливо анализировали его учителя, идеологи Словенской весны. Отсюда определенный трагизм философии Жижека, составляющий важный элемент «словенского стиля».

Лайбах: тоталитарная природа нигилизма

Ярким примером «словенского стиля» в популярной культуре и в области авангардного искусства стало творческое движение «Neue

Slowenische Kunst»[1] (NSK) и музыкальная группа, созданная участниками этого движения Laibach (по германскому названию Любляны). Кроме группы Laibach в NSK входили художественная мастерская Irwin и театральный коллектив Scipion Nasice Sisters Theater, который в отличие от Irwin и Laibach, существующих до настоящего времени, осуществил в 1987 году художественный перформанс аутодеструкции.

NSK как творческий коллектив был создан еще в советской Югославии в 1984 году. Впервые известность он получил благодаря эпатажной акции, когда выпустил плакат, посвященный празднованию Дня коммунистической молодежи Югославии, скопированный с плаката нацистской пропаганды. Это вызвало скандал в Югославии, а NSK или NK (Neue Kollektivismus — Новый коллективизм) стал восприниматься как авангардная группа нонкорфомистов, выступающая против коммунистического режима.

Наибольшую известность получила не группа художников, собственно и стоявшая за скандальным плакатом, но музыкальная группа Laibach, выступления которой проходят в духе тоталитарной эстетики. Но в целом вся деятельность NSK выдержана в одном ключе и призвана выражать общее культурное и отчасти философское послание.

NSK является сущностно словенским феноменом и со своей стороны выражает то, что мы назвали «словенским стилем». Тоталитарная эстетика, ставшая отличительной чертой NSK, здесь имеет несколько семантических слоев. Основатели NSK и Labaich изначально относились к нонконформистскому стилю punk, который, будучи столь же нонконформистским и критическим в отношении либерально-капиталистической системы как и классические творческие и музыкальные течения 60-х и 70-х годов XX века[2] (например, хиппи), не разделял их наивного оптимизма относительно возможности преобразования системы мирными способами и строил свою стратегию на эстетике отчаяния, используя при этом тоталитарные символы для того, чтобы подчеркнуть тоталитарную (но лишь менее эксплицитную) природу буржуазного общества. Стиль punk сложился в Западной Европе (прежде всего в Англии) и соответствовал определенной стадии становления «новой левой» и анархистской идеологии, построенной на постмодернизме, обнаружившей, что и эпоха Просвещения представляла собой не альтернативу традиционному (иерархическому, основанному на подавлении и праве сильного) обществу, но дру-

[1] Новое славянское искусство (*нем.*).

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект; *Он же.* Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

гую версию той же самой властной системы, только иначе оформленной. При этом рефлексии западных левых относительно истории режимов социалистического лагеря подвели их к мысли, что и успешно осуществленные пролетарские революции также тяготеют к восстановлению иерархий, эксплуатации и отчуждения, только на сей раз в иной версии. Для постмодернистов либерально-капиталистическое общество, равно как и советские режимы, представляют собой *еще одну версию тоталитаризма*, только имплицитную. Стиль punk в молодежной культуре и музыке стремился выразить именно эту идею: свободы не существует, только рабство возможно и действительно. Единственной же формой протеста является открытое заявление о тоталитарной природе общества как такового. Философы-постмодернисты выводили этот тезис из тоталитарной природы самого сознания.

Фрейдо-марксизм, который как мы видели, получил развитие в Словении (Жижек, Долар, Мочник), также развился из этих предпосылок. В топике Лакана стиль punk приобретает еще большую последовательность: Реальное — чистое ничто (отсюда нигилизм, в том числе и punk-нигилизм), Символическое, называемое Жижеком «идеологическим» — поле болезни, патологий и перверсий (также излюбленная punk-тема), а Воображаемое — искусственные конструкты отчужденного, иерархического и тоталитарного толка, основанные на тавтологиях и насилии (отсюда тоталитарная эстетика punk).

Все это в полной мере характерно для NSK и полностью отвечает творческой программе этого движения. Однако успех этого течения и группы Laibach отчасти связан с уникальностью именно словенской культуры и словенской истории. Среди всех остальных народов Югославии словенцы исторически и культурно были ближе всего к Западной Европе, и поэтому для них западноевропейская философия и западная культура в целом были семантически более понятны. Они раньше других включились в постмодернизм, воспроизводя в словенском контексте творческие тенденции французской новой левой философии и английского punk'a. Тем самым они эпатировали югославское общество на его поздних этапах, режим которого не был способен корректно интерпретировать послание NSK, что придавало акциям группы скандальность и политическую заостренность, а также ироническое измерение.

С другой стороны, успеху Laibach содействовало смелое использование образов и символов, заимствованных из эстетики Третьего Райха. Сам факт использования немецкого языка в самоназвании и во многих песнях призван подчеркнуть ассоциации с нацистским режи-

мом. Так как творческой стратегией группы был отказ от финальной и упрощенной расшифровки своего послания, такой ход вызывал и до настоящего времени вызывает определенную двусмысленность восприятия — критикуют ли участники группы тоталитаризм или напротив воспевают его, остается зрителю до конца неясным. Это делает эпатаж Laibach'а действенным и эффективным, порождая скандал и способствуя популярности.

Ни в одной другой стране и ни у одного южнославянского народа не было предпосылок для столь радикального обыгрывания нацистской эстетики. У хорватов слишком живы были воспоминания об эпохе усташей, болгары сами принимали участие во Второй мировой войне на стороне стран Оси, а сербы слишком жестоко пострадали во время немецкой оккупации, чтобы — даже в ироничном ключе — обращаться к Третьему Райху. Словенцы же, с одной стороны, были жертвами Германии и Италии, что не позволяло заподозрить их в симпатиях к фашизму, а с другой, были частью германоязычного — Австрийского, Габсбургского — мира, поэтому немецкий язык для них был чем-то естественным. Это позволило именно словенцам зайти в punk-игре в «тоталитарную эстетику» дальше других и воспользоваться ее эпатажным потенциалом в полной мере.

Отношение самого NSK к тоталитаризму однозначно: с точки зрения фрейдо-марксизма все является тоталитарным, поскольку таковым является любое общество и даже человеческое сознание. От этого нельзя избавиться, но это можно либо осознавать в акте трагической и ироничной одновременно констатации, либо не осознавать и принимать эгалитарные мифы за чистую монету, успокаивая тем самым совесть и делая при этом тоталитаризм еще более жестоким, поскольку *неосознанным*. Причем для NSK не только открыто тоталитарные режимы являются тоталитарными, но всякие режимы Модерна или традиционного общества. Соответственно, Laibach обыгрывает как нацистскую эстетику и символику, так и советскую, христианскую, либеральную и т. д. Униформа SS, НКВД, католических священников или офицеров НАТО, в которой выступают участники группы Laibach, принципиально ничем не отличается — это «человеческая униформа», поскольку *человек и есть униформа*, тоталитарный конструкт Воображаемого, надстроенный над патологией Символического, которое время от времени прорывается и дает о себе знать через эксцесс (например, через революцию и смену режима Воображаемого). При этом противопоставить этому нечего, кроме ужаса нигилистического Реального.

Показательно, что многие песни Laibach'а основаны именно на тавтологиях Life is Life, Leben ist Leben (экологический тоталитаризм),

God is God (христианский тоталитаризм) или банальных лозунгах Alle gegen Alle (либеральный тоталитаризм) и т. д. Серия гимнов разных народов, включая США, выпущенных как отдельный проект, подчеркивает тоталитарный характер любой государственности. Тавтология и есть главный инструмент тоталитаризма, поскольку повторение одного и того же, автореферентность тезиса, возводимого в норматив, и порождает отчуждение рациональных структур, приобретающих объективацию в социальных институтах и практиках, где болезненная ритмика синдромов Символического («идеологического», по Жижеку) успокоена мнимой стихией «нормальности» (conventional wisdom, taken for granted).

По сути мы видим в философской программе NSK ту же мысль, что стояла в центре внимания словенских философов (Хрибара, Урбанчича, Жижека[1]), обосновывавших необходимость построения словенской нации как части западноевропейского мира — интеграция в современную (постмодернистскую) Европу необходима, поскольку это судьба словенцев, но это — *интеграция в нигилизм*, а следовательно, следует воспринимать этот акт как принятие на себя всей полноты европейской ответственности за забвение о бытии и за доминацию отчужденного (неутентичного, по Хайдеггеру) экзистирования. Это отличает трагическую европеизацию словенцев, лучше других народов Восточной Европы понимающих, *куда* собственно они интегрируются (интеграция в бездну и в еще одну модель либерал-капиталистического тоталитаризма).

[1] Проблема нигилизма заботит и Коциянчича, который, однако, в отличие от других словенских философов, имеет на этот счет иной ответ, который он находит в глубинах апофатической метафизики, в христианской мистике и в открытом платонизме.

Часть 6. Западные славяне. Моравско-богемский Логос

Глава 1. Западные славяне в славянском мире

Великая Славяния

Западные славяне отличаются принципиально от восточных славян и южных славян тем, что они распространялись не к востоку и не к югу, но к западу от условной исторической прародины — Надкарпатья. При этом отчасти они продолжали занимать территории, непосредственно прилегающие к ней, что делает их, как и восточных славян, более концентрированной славянской группой, в отличие от южных славян, которые, придя на Балканы, впитали в свою культуру много различных цивилизационных элементов — от архаических (следы Балканского матриархата) до высокодифференцированных цивилизаций греков и римлян, а также туранских индоевропейских народов — фракийцев, иллирийцев и кельтов. Лишь последняя волна германского влияния затронула западных славян и даже отчасти восточных (возникновение русской династии). В отношении к германцам судьба трех линий западного славянства разделилась:

- одни были полностью ассимилированы немцами (ряд западных — полабских и приморских славянских племен) или сохранились в виде небольших общин (таковы лужицкие сербы, потомки племен Белой Сербии);
- другие сохранили свою идентичность, но оказались на долгие столетия под германской властью (чехи, моравы, словаки);
- сохранили и идентичность, и независимую государственность (поляки, кашубы, словинцы, силезцы).

Исторически западные славяне жили на прилегающих друг к другу территориях, представлявших собой единое пространство Великой Славянии, занимавшей практически все пространство Восточной Европы от Балтийского моря до Балкан (от Черного моря до Адриатики). Западные славяне остались в целом в пределах этого пространства, расширив его к западу относительно изначального Надкарпатского региона, тогда как восточные славяне распространились в противоположном направлении — к востоку. Лишь те славяне, которые позднее стали называться южными, оторвались от славянской прародины на значительное расстояние, дойдя далеко на юг, и оказались

отрезанными от остального славянства австрийцами, венграми и румынами.

Следует обратить внимание на то, что к западу и востоку славяне расселялись относительно мирно, поскольку большинство заселяемых ими территорий были пустыми или фрагментарно заселенными близкими этносоциологически племенами — германскими на западе, балтийскими и финно-угорскими на севере и востоке. Лишь южные славяне во Фракии, Иллирии и самой Греции сталкивались с давно существовавшими политическими образованиями, которые им приходилось либо подчинять, либо проникать внутрь их пределов иными способами, что в обоих случаях заканчивалось славянизацией и культурной ассимиляцией.

Территориальное единство Великой Славянии сохранялось довольно долго. Набеги сарматов, затем гуннов в IV веке, последовавших за ними аваров лишь способствовали расширению пределов славянского мира, так как славяне участвовали в этих походах, занимая все более обширные территории Восточной Европы, пока не покрыли ее всю.

Аварский каганат располагался в центре Великой Славянии, которая представляла собой *непрерывную* зону расселения всех ветвей славян — восточных, западных и южных. Славяне составляли основу населения Аварского каганата, были его этническим и культурным фундаментом. Но вместе с тем на периферии Аварского царства — на востоке, западе, севере и юге — отдельные славянские племена постепенно стали создавать собственные политические образования, постепенно освобождавшиеся от аварского господства. Процесс освобождения от авар у разных славян происходил по-разному, но в конце концов восточные славяне объединились в Киевской Руси, западные — в Польше, а южные — в нескольких политиях, историю которых мы кратко рассмотрели ранее.

Разделение западных и южных славян на две ветви произошло не только из-за миграций выходцев из Белой Сербии и Белой Хорватии (областей, расположенных в Западной Польше и Восточной Германии), но из-за того, что непрерывность *великославянского горизонта* была нарушена с двух сторон — с востока — вторжение мадьяр, последовавших по пути гуннов и авар и основавших в Трансильвании и Паннонии независимое Венгерское королевство, и с запада — продвижение германских народов, потеснивших (а частично уничтоживших или ассимилировавших) западных славян, и соединившихся с венграми. Поэтому если между западными и восточными славянами граница была довольно условной, если не считать зону расселения балтийских народов на севере, то между западными и южными находились области интенсивного венгерского и германского присут-

ствия, что в конце концов вылилось в объединение этих территорий под короной Священной Римской Империи Германских Наций. Австро-венгерское пространство разделило западных и южных славян, а также южных и восточных. В определенном смысле Австро-Венгрия стала геополитическим продолжением Аварского каганата, который контролировал все центральное пространство Великой Славянии (за исключением периферии). Франки и Габсбурги пытались продолжать эту миссию. Так под власть Габсбургов прочно вошли западнославянские народы чехов, моравов и словаков, южнославянские словенцы и ряд западноукраинских территорий (Галичина), а также земли, населенные карпатскими русинами.

Аварский каганат и славяне

Аварский каганат играл в судьбе славян роль первой исторически зафиксированной централизованной политии, которая объединила под своей властью как Европейскую Сарматию, так и отдельные территории Азиатской Сарматии (откуда вышли протоболгарские дружины Аспаруха)[1]. Фактически Аварский каганат и являлся территорией Великой Славянии, где были сосредоточены основные славянские племена, которые постепенно — как в аварскую эпоху, так и позднее — распространялись к западу, востоку и югу, сформировав постепенно этническую географию современного славянского мира.

В Аварском каганате, безусловно, значительную роль играли сарматы, которые были интегральной частью военно-политической элиты, которая выступала в этом качестве и до прихода авар. Сарматы и славяне (а также балты) еще ранее образовали единую социополитическую систему, где сарматская аристократия (чаще всего представленная типом легко вооруженного конного воина) часто славянизировалась. Аварский каганат наложился на эту более раннюю модель, став государством аварской династии, сарматской аристократии и основного славянского населения, преимущественно земледельческого. В армиях авар конные отряды состояли из самих авар и сарматов, а пешие войска — из славянского ополчения. Аварский каганат в смысле преобладающего населения и был Великой Славянией, то есть славянским государством, во главе которого стояла туранская (аварско-сарматская) элита.

Вместе с тем авары тесно соприкасались с германскими племенами — с одними вступали в союзы (лангобарды), с другими в ожесточенные войны (гепиды, позднее франки). Германцы были также во-

[1] *Pohl W.* Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567 – 822 n. Chr. München: C.H. Beck, 2002.

инственными индоевропейскими племенами, но в отличие от сарматов они воевали пешими или передвигаясь военными дружинами по рекам, совершая броски на большие расстояния. Лодки (ладьи) заменили германцам — «речным кочевникам» — коней[1]. Возможно, то обстоятельство, что и германцы и славяне воевали пешими, привело Орбини и других ранних славянофилов (прежде всего хорватских) к тезису о славянском происхождении скандинавских народов. Ни германцы, ни сарматы не были славянами, но и те и другие разделяли с ними некоторые культурные черты, часто смешивались и создавали комбинированные этносоциологические и политические структуры.

Авары, происходящие из самых восточных регионов Великой Степи, были носителями того же туранского типа культуры как скифы, гунны и сарматы. Позднее на земли аваров придут еще одни носители точно такого же туранского стиля культуры — мадьяры. В любом случае в Великой Славянии традиционно утвердилась либо туранская (скифская, сарматская, гуннская, протоболгарская или аварская), либо германская знать.

В целом так или иначе истоки славянских политий следует прослеживать от Аварского каганата, который был своего рода *политическим образцом* для всех народов Великой Славянии до их окончательного разделения. До конца историала Аварского царства славяне были *не свободными, но едиными*, а так как степень централизации аварской державы была не слишком высокой, можно предположить, что именно в ней формировались первые проекты построения независимых славянских государств. Сам же Аварский каганат можно рассматривать как прообраз первой Славянской Империи, ставшей источником политической идеи различных славянских народов.

Именно эту же миссию попытались взять на себя позднее венгры со стороны Турана и востока и немцы — с запада (и севера в случае Киевской Руси).

Пражско-Корчакская культура

Параллельно аварам к западу от них мы видим как постепенно складывалась чисто славянская культура, получившая название Пражской или Пражско-Корчакской. Часто она связывается с дулебами, что заставляет видеть в ней предков словенцев и соотносить с южными славянами. С другой стороны, так как процесс формирования среди славян южнославянской и западнославянской ветвей строго описать невозможно, в ряде реконструкций Пражская культура со-

[1] *Thurnwald R.* Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen 5 B. B.: de Gruyter, 1931 – 1934.

относится с западными славянами, а ее носители считаются предками чехов, моравов и словаков.

Пражско-Корчакская культура соседствует с ареалом распространения более древней Лужицкой культуры бронзового века (XII – IV века до Р.Х.), относящейся к культуре погребальных урн. Считается, что в Лужицкой культуре главную роль играли иллирийцы и кельты, но многие историки[1] склонны считать, что в состав населения входили и славянские племена, откуда и пошло соотнесение и смешение венетов-иллирийцев с венетами-славянами.

Согласно гипотезе Трубачева, основанной на базовой установке о том, что прародиной всех славян была территория Чехии и Паннонии, эти территории Пражской культуры и местом формирования славян как таковых, и хотя сама культура сложилась лишь в V веке по Р.Х., она отражала изначальный стиль славянских поселений. По Трубачеву, некогда славяне ушли с этих территорий к востоку, но позднее вернулись. Трубачев считает характерным археологическим признаком славянства как раз структуры поселений именно Пражской культуры — прямоугольные дома-полуземлянки с угловой печью, называемые праславянским словом *kǫtja, откуда сербохорватское kuћa и болгарское къща, что дословно означает «дом», «жилище», церковно-славянское кѫшта, «куща». Население Пражской культуры, как и все славяне, было занято преимущественно сельским хозяйством, а патриархальный индоевропейский тип общества выражался в том, что при пахоте использовался тяжелый плуг, запрягаемый конями или волами, пахарями же были мужчины.

Славяне в этой области селились вдоль рек в форме крестьянских общин, объединявших от 8 до 20 дворов. Показательно, что захоронения были смешанного типа — отчасти курганного, отчасти бескурганного. Курганы служили подчас местом кремации, но практиковалась также и ингумация.

В целом вопрос о прародине славян имеет несколько гипотетических решений. Большинство историков помещает эту прародину в Надкарпатье — либо восточнее, в Среднее Поднепровье и Западную Украину, либо западнее — на территорию Польши между Одером и Вислой. В обоих случаях такой локализации древность балто-славянских связей представляется весьма вероятной. В частности, чешский археолог и историк Любор Нидерле (1865 – 1944) пишет:

> Территория, населенная славянами до их расселения, простиралась между Эльбой и средним Поднепровьем (с Десной, Припятью

[1] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян.

и Березиной), однако в эту территорию не следует включать западную часть, расположенную между Эльбой и Вислой, пока не будет доказана славянская принадлежность полей погребений в этой области, если она вообще будет когда-либо доказана. Итак, славяне во время своего этнического и языкового единства жили на территории современной Восточной Польши, южной части Белоруссии (в районе среднего течения Березины, а также по течению Сожа и Ипути), в северной части Украины, Подолии, Волыни и Киевщины с Десной. Подобное размещение общеславянских мест поселения наилучшим образом согласуется с данными древних источников (Равеннского и Баварского анонимов), а также со сведениями, относящимися к I—IV векам по Р.Х., о большом народе венедов. Равным образом доказывает нам это и изучение взаимосвязи между древнеславянским, древнеиранским, литовским и западнофинским языками[1].

Приблизительно этой же позиции в настоящее время придерживается большинство историков и археологов.

Меньшинство полагает, что эта прародина находилась южнее Карпат — либо в Подунавье (среднее и верхнее течение Дуная — в отличие от изначально фракийских земель Нижнего Дуная — Истрии), либо в области Пражско-Корчакской культуры (Венгрия, Чехия, Моравия и Словакия). Последней теории придерживались Шафарик и Трубачев, и хотя она не получила широкой поддержки (отчасти из-за тенденциозности взглядов Трубачева в целом), следует обратить внимание на то, что и такая гипотеза существует. Впрочем тот же Нидерле категорически ее отвергает, уточняя границы изначального расселения славян:

> Приступая к определению области, в которой жили славяне до своего расселения, то есть около начала нашей эры, можно прежде всего считать установленным, что славяне долгое время не переходили Карпатские горы. Я не стану отрицать, что отдельные группы славян могли проникать через главные Карпатские перевалы, в частности через Яблоновский и Ужоцкий, вплоть до нынешней Словакии.
>
> Однако народ в целом все еще оставался на территории к северу от самих гор и, естественно, от галицийских лесов, окружавших эти горы. Необходимо напомнить, что как древняя карпатская топонимика, так и исторические названия главных карпатских горных цепей (Карпаты, Татра, Фатра, Матра, Магура, Бескид) чужды славянскому

[1] *Нидерле Л.* Славянские древности. М.: Новый Акрополь, 2010. С. 33.

языку. Однако Подолье и Волынь должны были быть славянскими уже в эпоху Геродота, судя по его сообщениям о жителях этих областей, которых он называет неврами (Νευροί) (IV. 100 — 118) и славянское происхождение которых вполне очевидно.

Трудно определить, шла ли западная граница славянской прародины по Эльбе или по Висле. Определение этой границы зависит от того, удастся ли археологам выяснить этническую принадлежность полей погребений лужицко-силезского типа (...).

Все древние авторы сходятся во мнении, что Висла является границей Германии и Сарматии, и нет никаких причин предполагать, что это их мнение не имеет реального основания (...).

В равной степени не ясна и восточная граница. Известно, что Поволжье было некогда областью распространения угро-финских народов и что их земли когда-то простирались на запад, включая полностью районы Угры, Оки, а возможно, и Дона. Лишь область Днепра относилась к славянской прародине[1].

Так, Нидерле утверждает, что Пражско-Корчакская культура, хотя и является, безусловно, славянской, и сохраняет в себе архаические черты, не может рассматриваться как продолжение еще более древней праславянской культуры, сложившейся в этой области или южнее — в Подунавье, так как нет ни археологических, ни топонимических данных, которые могли достоверно подтвердить эту гипотезу. Но это не умаляет значения Пражско-Корчакской культуры, которая соответствует территориям, где славянское присутствие с определенного момента было наиболее интенсивным и где возникли древнейшие очаги славянской государственности.

Само — первая славянская полития

С аварами связаны первые политические образования славян. Мы видели, что славяне активно заселили Балканы, двигаясь вместе с аварами и захватывая обширные территории. Славяне были иногда подданными, а иногда союзниками аваров, но часто действовали сообща. Вместе с тем исторические данные говорят, что подчас Византия, страдающая от набегов и тех и других, играла на их противоречиях, поддерживая то одну, то другую сторону.

В 623 году в Аварском каганате против аваров восстали славянские племена (названные «венедами») во главе с Само (ок. 600 — 658), об этнической принадлежности которого ведутся споры — одни счита-

[1] *Нидерле Л.* Славянские древности. С. 31 — 32.

ют его славянином[1], другие франком[2]. Франкская «Хроника Фредегара»[3] называет Само «королем» (rex), а его государство — «царством» (regnum Samoni). Этимология имени Само предлагается различная, но версия о том, что это было славянское слово, родственное слову «сам», также может рассматриваться наряду с другими.

Столица державы Само находилась на юго-западе современной Словакии в южных районах русла реки Морава.

При жизни Само государство укреплялось, успешно противостояло аварам. Подчас к нему примыкали и другие народы — в частности западнославянские сорбы (предки лужицких сербов), которые во главе с князем Дерваном вышли из-под власти франков и примкнули к Само.

Франкский король Дагоберт I (ок. 608 — 639) в 630 году попытался завоевать государство Само, но славяне одержали победу и отстояли свою независимость.

После смерти Само сведения о его государстве исчезают, а археологические данные позволяют заключить, что авары снова восстановили свое господство над славянами, подчинив территории, составлявшие основу государства Само — Юго-Западную Словакию.

Ряд историков полагает, что Карантания (населенная славянскими народами — хорутанами и хорватами) была частью государства Само, и после его распада сохранила свою независимость.

Когда в конце VIII века Карл Великий нанес Аварскому каганату решающее поражение, славяне выступили на стороне франков. Хроники упоминают двух славянских вождей — Моравии и Нитрании, поддержавших Карла Великого в войнах против аваров. Были ли эти князья связаны с династией или аристократическими родами государства Само, достоверно утверждать невозможно. Во всяком случае история Чехии начинается в IX веке с одного из таких независимых моравских правителей. Территориально территории Моравии и Богемии, скорее всего, входили в державу Само и были ее ядром. Поэтому чешский (равно как и словацкий) историал начинается с этой эпохи, непосредственно примыкающей к историалу Аварского каганата. Упоминание об участии князя лужицких сербов (сорбов) Дер-

---

[1] *Авенариус А.* Авары и славяне: «Держава Само» // Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI — XII вв.). М.: Наука, 1991.

[2] *Eggers M.* Samo «Der erste König der Slawen». Eine kritische Forschungsübersicht // Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder. Oldenbourg. München/Wien 42.2001.

[3] *Herwig W., Kusternig A., Haupt H.* (Hrsg.). Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselschaft, 1982.

вана в государстве Само позволяет и эту ветвь западных славян включить в структуру общего — поставарского — историала.

Территории Польши стали заселяться славянами с VI века — тогда племена полян (откуда название Польша), лендзян (откуда слово «лях», как называют поляков соседние народы), силезцев (слензян), куявян, поморян, мазовшан и вислян расселились на территории современной Польши. К западу от поморян на побережье Балтийского моря несколько позднее мы встречаем племена лютичей и бодричей, создавших два межплеменных союза. Лютичи объединили хижан, руян, черезпенян, укран, доленчан, редариев, брежан, стодорян, спреван, стодорян и моричан, а бодричи — вагров, полабов, древан, глинян и варн.

Эти племена не входили в государство Само и сохраняли особый независимый политический стиль, основанный на племенной независимости и воинственном образе жизни. Они начинают упоминаться в истории позднее, в VIII веке — еще до эпохи формирования Велико-Моравского княжества, которое — по крайней мере геополитически — можно рассматривать как исторического преемника первого государства славян — Само.

Великославянский Dasein

На карте условной «Великой Славянии» мы отчетливо видим структуру раннеславянского мира. Здесь наглядно видно и геополитически центральное значение Аварского каганата, и преемственность ему государства Само, и соотношение славянского мира с Европейской Сарматией, что является ключевым фактором в идентификации культурного типа древней славянской аристократии, и значение славян для всего культурного круга Восточной Европы.

В своем состоянии на VII—IX века Великая Славяния фактически и была основой Восточной Европы, хотя на нее оказывалось существенное влияние с востока (Туран, Азиатская Сарматия), с юга (православно-византийский мир) и с запада (воинственные германские политии и римский католицизм). Внутри самой Великой Славянии сохранились анклавы иллирийцев (предков албанцев) и фракийцев (влахов и молдаван[1]). Сами авары, как и протоболгары и позднее мадьяры, были носителями Туранского начала, которые вторглись в славянскую ойкумену с востока (Туран), а германцы глубоко проникли с запада, сомкнувшись с мадьярами.

[1] Фракийская идентичность влахов и молдаван проявлялась в том, что они долгие века представляли собой касту пастухов (то есть скотоводов) — особенно там, где они жили среди других народов.

Великая Славяния и славянские племена

Разделение славянского континуума не нарушило цельности славянского мира, представляющего собой совершенно самостоятельную цивилизацию, не сводимую ни к Турану, ни к Византии, ни к Западной Европе, хотя и впитавшую в свою идентичность различные аспекты всех этих масштабных фундаментальных культур, каждая из которых обладала своим Логосом и, более того, динамическим историалом, где напряженный процесс Ноомахии развертывался в непрерывной и захватывающей динамике. В определенном смысле Великая Славяния была *экраном* этой борьбы Логосов как внутри каждой из этих цивилизаций, так и в их противостоянии. Но вместе с тем сама предложенная нами карта заставляет думать, что у этого столь внушительного экзистенциального пространства, позднее фрагментированного на три славянские ветви и на еще более ограниченные локальные политии (хотя время от времени и развертывающиеся в имперском масштабе), должна была быть собственная обобщающая идентичность, *единый славянский (великославянский) Dasein*. Именно это и пытались осмыслить и выразить философы-славянофилы, начиная с хорватских католиков XVI — XVII веков и заканчивая русскими мыслителями середины XIX века. Язык, территория и глубинное родство священных преданий, сказок и духовной культуры, в сочетании с рядом общих психологических черт подталкивают к убеждению в *особой миссии славян в целом*, разъединенных историей, религией и политикой, но время от времени вспоминающих о своем не до конца понятном и расшифрованном предназначении.

Исторически славянофилы из различных славянских народов старались найти подход к постижению сущности этого великославянского Dasein'а, стремясь выразить или построить великославянский Логос. Это пытались сделать Мавро Орбини, Юрий Крижанич, Паисий Хиландарский, Петр II Негош, Ф. Зах, Ю. Вроньский, а также русские философы от А.С. Хомякова (1804 — 1860), И.В. Киреевского (1806 — 1856), С.Т. Аксакова (1791 — 1859) до Ю.Ф. Самарина (1819 — 1876), Н.Я. Данилевского (1822 — 1885) и В.И. Ламанского (1833 — 1914). В целом экзистенциальный горизонт Великой Славянии неоднократно ставился в центре внимания и философского исследования, а также служил ориентиром в политических процессах — в ходе распада Османской Империи и государства Габсбургов. Само создание Югославии и Чехословакии было следствием осмысления славянского единства — пусть в региональном масштабе.

Тем не менее обобщающей формы панславистский проект так и не получил, хотя включение Восточной Европы в «социалистический лагерь» с геополитической точки зрения подошло максимально близко к нему — с двумя существенными поправками: жесткий диктат

чуждой славянам в целом коммунистической идеологии и односторонняя доминация России (в ее советском издании — СССР). Хотя «восточный блок» и напоминал пространство Великой Славянии по своим границам, с точки зрения панславистского Логоса это можно рассматривать, скорее, как его *симулякр*, где социалистическая идеология, отчасти (с точки зрения важности социальной справедливости для славянского мира, славянских общин и славянской этики) представлена в коммунизме, была искаженным и противоречивым субститутом аутентично славянской культуры.

Но так как великославянский горизонт не был стерт ни в период завоеваний другими народами, ни в эпоху советского археомодернистского симулякра, вопрос о великославянском Логосе по-прежнему остается весьма актуальным и насущным и в будущем, скорее всего, будет только приобретать все большее значение по мере очевидного кризиса западноевропейского Постмодерна.

Глава 2. Истоки и взлет чешской державы

Великая Моравия

Славяне пришли в центральные области Восточной Европы (территории современной Чехии и Словакии) в конце V века с востока из области Надкарпатья и постепенно заселили эти территории, основав там непрерывное пространство аграрной цивилизации. Как и большинство других славянских народов, славяне на территории Чехии занимались преимущественно земледелием и были организованы в аграрные общины, которые возделывали землю, предварительно освобождая ее от лесов, а по мере ее истощения переходили на новые места, так постепенно осваивая все новые и новые территории. Область течения реки Моравы, где мы видим столицу первого славянского государства — Само, была заселена славянами в VI — VII веках. В это же время сюда пришли авары, которые подчинили себе славян и вовлекли их в свою политическую структуру, еще более способствуя их расселению по Восточной Европе. Часть славян бежала от аваров, часть вместе с ними участвовала в военных походах — против Византии, франков и т. д.

Славянские племена, укрепившиеся на этой территории, стали называться моравами[1].

После того как упоминания о Само исчезают из хроник, мы не обладаем достоверными сведениями об истории этих территорий. Принято считать, что авары восстановили свою власть над славянами. Закономерно, что следующее упоминание о славянской государственности на территории Моравии появляется после того, как франки наносят сокрушительный удар по Аварскому каганату, а протоболгары под началом хана Крума добивают его. Моравские послы в числе других представителей славянских народов прибывают в 822 году ко двору франкского короля Людовика I Благочестивого (778 — 840), сына Карла Великого, которому после его смерти достались восточные территории государства франков.

[1] Моравов не следует путать с южнославянскими мораванами, которые жили на территории Сербии и позднее смешались с ними.

Первым исторически достоверным правителем Моравского княжества является Моймир I (ок. 795 — 846), основатель династии Моймировичей, объединивший под своей властью славянские племена севернее Дуная (в бассейне реки Моравы на части современной Чехии). Формально, однако, он признавал сюзеренитет франков.

Во время правления Моймира I территории его княжества, называемого в византийских хрониках Великой Моравией, происходит христианизация славян. Датой крещения моравов считается 831 год, когда христианство принял и сам князь Моймир. Христианство здесь было привнесено с запада, со стороны франков, и следовательно, ориентировалось на Рим, что впоследствии во многом и предопределило католическую идентичность моравов, хотя с юга — из Византии и Болгарии распространялись и православные тенденции.

В 833 году Моймир I присоединил к своему государству соседнее с Моравией Нитранское княжество, располагавшееся в западной части современной Словакии. Франкские хроники сообщают, что в то время Нитранским княжеством правил другой славянский князь Прибина (ок. 805 — 860), которого Моймир I изгнал, после чего Прибина бежал к франкам и получил от франкского короля Блатенское княжество[1] (вокруг озера Балатона в современной Венгрии). К 846 году под властью Моймира I оказывается и территория Чехии.

В это время король Восточно-Франкского королевства Людовик II Немецкий (805 — 876) сверг Моймира I, полагая, что тот усилил свое влияние и приобрел новые земли с целью освободиться от франков и провозгласить независимую государственность. На его место он поставил племянника Моймира I князя Ростислава (ок. 820 — после 870).

Ростислав быстро становится, в свою очередь, могущественным правителем и начинает проводить независимую политику. Он принимает у себя франкских князей Карломана (830 — 880) и Людовика III (835 — 882), которые бежали от отца Людовика II Немецкого. Позднее он выступает прямо против Людовика II и после победы над князем Прибиной, бывшим врагом еще Моймира I, присоединяет к своим владениям Блатенское княжество.

Ростислав начинает вести себя независимо и в отношении церковной политики. Так, он изгоняет из своих земель баварских епископов и обращается к Папе Римскому Николаю[2] (800 — 867) с прось-

[1] После смерти Прибины Блатенское княжество возглавил его сын — Коцел (833 — 876). При Коцеле Блатенское княжество и его столица Блатноград становится одним из важнейших центров распространения христианской славянской культуры во многом благодаря миссии славянских учителей — Кирилла и Мефодия.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

бой помочь в создании независимой от франков моравской епископии. Так как Папа Римский даже не принял моравских послов, Ростислав переадресовал просьбу византийскому Императору Михаилу III (840—867), последнему из аморейской династии. При Михаиле III в Византии окончательно складывается православная идеология, резко отличная от католицизма, основанного на четких формулах первенства Римского престола. Ярчайшим выразителем православия становится патриарх Фотий I (ок. 820—896), а католическая платформа провозглашается Папой Римским Николаем[1]. В то же время было окончательно восстановлено иконопочитание и состоялось крещение болгар (обращение болгарского царя Бориса I). Михаил III послал в Великую Моравию «славянских учителей» Кирилла и Мефодия. Именно в этот период в Великой Моравии во время правления Ростислава и произошли события, фундаментально изменившие культуру и историю Восточной Европы — создание Кириллом и Мефодием *славянской письменности*, основание славянской литургической традиции и перевод основных богослужебных и священных текстов на славянский язык. С этого начинается история *славянской церкви*, становление которой имеет две версии:

- *болгарский путь*(позднее сербский, а еще позднее русский), когда вместе с церковно-славянским языком складывается идея переноса на славянский народ (болгар, сербов или русских) катехонической миссии православной Византии, включающей в себя наследие Империи, учреждение независимого патриархата и преемственность эсхатологической роли в истории[2];
- *хорватский путь*, где славянство пытается реализовать свою самобытность в форме глаголического обряда в контексте католицизма.

К деятельности Кирилла и Мефодия в Великой Моравии восходят обе эти линии, так как глаголическое письмо (равно как и кириллица) было разработано в то же время и также святым Кириллом.

Отношение к миссии Кирилла и Мефодия в Великой Моравии в Риме было неоднозначным, поскольку согласно установившейся на Западе традиции только три языка считались священными — древнееврейский, греческий и латынь, и следовательно, перевод священных текстов и проведение богослужения на других языках считались недопустимыми. Против деятельности Кирилла и Мефодия был резко настроен и франкский король Людовик II Немецкий, заинтересованный в полном подчинении Моравии и в том числе в возвращении

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

[2] К этому же типу относится румынская (влашская) идентичность, сочетающая славянское письмо, византизм и румынскую (неславянскую) этническую доминанту.

баварских епископов, обеспечивающих церковную лояльность моравских христиан. Более того, франки совершенно справедливо считали, что становление независимой славянской традиции в богослужебной практике приведет к обособлению многочисленных и могущественных народов Восточной Европы, к повышению их независимости и, соответственно, к ослаблению германского господства над ними. Так, в 864 году франки вторглись в Моравию, заставив Ростислава признать сюзеренитет Людовика II Немецкого и вернуть баварских священников. Условием капитуляции было и прекращение миссии Кирилла и Мефодия. Ростислав вынужден был признать эти требования, но через год снова восстал против франков и возобновил деятельность славянских учителей на территории своего княжества.

Однако новый Папа Римский Адриан II (792 — 872) поддержал славянских учителей, приняв их в Риме (где святой Кирилл умирает), поставил Мефодия (равно как и нескольких учеников Кирилла) в священнический сан и снова отпустил в Моравию для продолжения миссии в статусе архиепископа Паннонского и Моравского. Возможно, это объяснялось противостоянием Папы франкскому королю[1] и попыткой сблизиться с Византией после того, как новый Император Василий Македонянин[2] (ок. 811 — 886) отстранил патриарха Фотия, главного противника католической идеологии[3]. В любом случае Папа Адриан II, заняв позицию против настаивавших на латыни германских епископов, благословил перевод богослужебной литературы на славянский язык, чем немало способствовал становлению славянской церкви и укреплению православия среди славянских народов — хотя самые существенные плоды это дало не в Великой Моравии, где собственно и проходила миссия славянских учителей, но у южных и восточных славян.

В конце 850-х годов Ростислав под давлением франков, не оставлявших свои попытки подчинить Великую Моравию, передал власть над Нитранским княжеством своему племяннику Святополку (ок. 840 — 894) из той же династии Моймировичей. Между правителями двух половин Великой Моравии началось противостояние. Вначале

[1] Это противостояние отчасти обусловливалось необходимостью примирить наследников короля Лотарингии Лотаря II (ок. 835 — 869) с Людовиком II Немецким, постоянно покушавшимся на захват его земель, разрушая тем самым остатки того Среднего королевства, которое было завещано Людовиком Благочестивым старшему сыну Лотарю I (795 — 855) и его потомкам. *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[2] Большинство историков традиционно считают Василия Македонянина армянином, но есть точка зрения, что он был славянин. См.: *Bury J.B.* A History of the Eastern Roman Empire, from the Fall of Irene to the Accession of Basil I, A.D. 802 — 867. L.: MacMillan, 1912.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

они вместе отражали нападки франков, но позднее, в 870 году, Святополк заявил о признании сюзеренитета немцев. Ростислав попытался низложить племянника и вернуть власть над Нитранским княжеством, но проиграл и был выдан Святополком франкам, после чего был ими ослеплен и скончался в баварской тюрьме. Однако вопреки ожиданиям Святополка франки не передали ему власть над остальной Моравией, а установили над ней прямой контроль. Святополк воспротивился этому, но, в свою очередь, был заключен франками в тюрьму, где он находился вместе с Мефодием. Показательно, что в защиту Мефодия снова выступает Папа Римский, на сей раз Иоанн VIII (ок. 814 — 882), сменивший Адриана.

Против немецкого господства восстал князь из династии Моймировичей Славомир, собравший под своим началом славянское ополчение и провозглашенный моравами князем. Чтобы восстановить свою власть над Моравией, франки выпустили Святополка из тюрьмы, но тот вместо того чтобы подавить восстание, возглавил его, а Славомир признал верховенство Святополка. Независимость Великой Моравии была снова утверждена, а страна снова оказалась под властью единого правителя.

Поддержка Папой Римским Иоанном VIII святого Мефодия была, однако, относительной. Хотя он всячески добивался его освобождения из заключения, но все же наложил запрет на проведение богослужения на славянском языке, хотя и разрешил пользоваться им на проповедях. Тем не менее святой Мефодий продолжал свою деятельность по обращению славян и по распространению славянской письменности. Восстановленный в своем архиепископском статусе Мефодий крестил чешского князя Борживоя I (ок. 852 — ок. 894), принадлежавшего к чешской династии Пржемысловичей.

Позднее Мефодий вернулся в Константинополь, где и скончался в 885 году. После его смерти немецкому духовенству Великой Моравии удалось добиться запрета славянской письменности в Великоморавском княжестве, и с тех пор вплоть до ранней Реформации в церковном обиходе славян Великой Моравии прочно утвердилась латынь, а все последователи Кирилла и Мефодия были изгнаны и переселились в Болгарию и Хорватию.

В конце правления Святополк формально признал сюзеренитет франков, хотя самостоятельность Нитринской епархии, возглавляемой ранее Мефодием, и уравнивала его в правах с королевством восточных франков. В этот период территория Великой Моравии существенно увеличивается за счет Малой Польши (верхнее течение Вислы, Силезия), Венгрии, Богемии, Лужицы и даже Паннонии, часть которой Святополк отвоевал у Арнульфа Каринтийского (ок. 850 — 899).

Однако изменение отношения Папы к богослужению на славянском языке после смерти Мефодия коснулось и самой независимой Нитранской епархии, которая вскоре была упразднена. Это понизило статус Великой Моравии и снова усилило позиции баварского священства. Гонения, начатые немецким духовенством против последователей Кирилла и Мефодия, еще более усугубили положение. Позднее, правда, после смерти Арнульфа Папа Римский снова разрешил в отдельных случаях богослужение на церковно-славянском языке (в частности, в границах Нитранской епархии) вопреки протестам баварских епископов.

После смерти Святополка трон унаследовал его сын Моймир II (? — ок. 906), ставший последним правителем Великой Моравии. Другой сын Святополка I Святополк II (ок. 884 — 906) получил в наследство Нитранское княжество. Между братьями началась борьба за престол, в ходе которой Святополк II обратился за помощью к традиционному врагу Великой Моравии Арнульфу Каринтийскому.

Война между братьями велась с переменным успехом, но поскольку в ходе нее государство существенно ослабло, отдельные княжества и области стали переходить под прямую власть Баварии. Так, отделилась Богемия (будущая Чехия) и Лужица, населенная лужицкими сербами.

Но главным вызовом этого периода стало вторжение мадьяр, пришедших с востока, с территории Турана (Азиатской Сарматии), повторяя маршрут гуннов и аваров. Мадьяры укрепились в Трансильвании, затем захватили Блатенское княжество, заняли территории вдоль русла реки Тиса и постепенно подчинили себе Паннонию. Так было положено начало государству Венгрия, основой которого стали земли, ранее заселенные славянами и входившие в Великую Моравию.

Перед лицом мадьяр баварцы объединились с Моймиром II, но Великой Моравии не удалось сохранить свою независимость, а два ее последних правителя — Моймир II и Святополк II — погибли в начале X века в боях с мадьярами. В 907 году баварцы проиграли битву при Прессбурге (современный город Братислава — столица Словакии[1]) мадьярам, которых возглавлял князь Арпад (ок. 855 — 907), основатель династии венгерских монархов. Возможно, сам Арпад также погиб в этой битве, решившей судьбу не только Венгрии, но и Восточной Европы: отныне в славянском мире между западными славянами и южными возникла мощная самостоятельная держава туранского типа, оказавшая в последующем огромное влияние на судьбу славянских народов (особенно хорватов и сербов). Именно венгры положи-

[1] Венгры называли этот город Пожонь.

ми конец Великой Моравии, захватив часть ее земель, а оставшаяся часть отныне окончательно перешла под власть немцев. Венгры с востока сомкнулись с немцами на западе, разделив Великую Славянию на две половины.

С ноологической точки зрения, Великая Моравия в целом была основана на сочетании Логоса Аполлона, который был воплощен в потомственной моравской и нитранской знати очевидно сарматского типа, и в патриархальным строе, и с органично принятым христианством. Сама Великая Моравия представляла собой вертикально организованное воинственное общество индоевропейского типа.

С другой стороны, мы видим здесь, как и во всех обществах Восточной Европы, и прежде всего славянских, доминацию сельского хозяйства и земледелия, что подчеркивает оседлый стиль жизни и распространение аграрных культов. Это — отличительные признаки цивилизации Деметры. С учетом резкой аполлонической составляющей следует предположить, что в целом преобладали культы дионисийского толка, связанные с почитанием мужского производительного начала в крестьянском цикле. Возможно, в некоторых случаях (как, например, в Богемии) структуры аграрного матриархата были более устойчивыми, что характерно для всего древнейшего культурного круга Восточной Европы, но собственно в Моравии (Восточной Чехии) и Нитре (Словакии) даже в аграрных практиках преобладают патриархальные мотивы и гештальты. В целом же Великая Моравия вполне может быть взята за образец восточноевропейского славянского общества и, соответственно, за прообраз Великой Славянии. Здесь мы видим все основные признаки славянского горизонта:

- следы палеоевропейской аграрной культуры;
- индоевропейский патриархат, включающий династии, военную аристократию и преобладающую роль мужчин в сельском труде;
- стремление к утверждению и защите политической независимости;
- органичное принятие христианства и его Логоса в качестве доминирующей религии и идеологии.

Все эти черты хотя и в разных пропорциях мы встречаем во всех славянских обществах без исключения. Но случай Великой Моравии и ее ноологическая структура могут быть взяты в качестве наиболее общей модели, сложившейся раньше других славянских политий и полнее всего выражающей основные пропорции славянской цивилизации. В этом смысле можно с определенной долей условности говорить о *великоморавском Логосе*, который хотя и не был полноценно развит, но вместе с тем был ясно и довольно контрастно очерчен, предвосхищен и прообразован. Здесь важны три обстоятельства:

- географическое — Великая Моравия находилась в центре славянского мира, на короткое время после конца аварской доминации, очертив саму возможность Великой Славянии под началом славянской власти;
- историческое — Великая Моравия была одной из первых славянских политий, а если признать преемственность с государством Само, то и самой первой;
- религиозное — именно в Великой Моравии было создано славянское письмо и тем самым были заложены основы славянского христианства — в литургическом, культурном, философском и филологическом смысле.

И хотя в дальнейшем судьба чехов, моравов и словаков сложилась в контексте иного историала, где славянская идентичность отдалилась от описанной нами парадигмы, Великая Моравия является важнейшим элементом общеславянской цивилизации, поворотным пунктом и надвременным образцом. В определенном смысле реализация панславистского проекта означала бы возврат к корням Великой Моравии и, соответственно, утверждение ее самобытного великославянского Логоса, наброски которого мы видим в этом раннем славянском государстве.

Чешский матриархат: три дочери Крока

К западу от Моравии в VIII веке сложилось Чешское княжество, которое на первых порах было самостоятельным, хотя и подвергалось постоянным набегам германцев-франков, а позднее при Святополке оказалось в вассальной зависимости от Великой Моравии, с которой изначально чехи были союзниками. Однако после захвата Великой Моравии венграми чехи сумели отстоять свою независимость и от венгров, и отчасти от немцев, хотя их сюзеренитет чехи признали.

Истоки Чешского княжества и его столицы Вышеграда уходят в легендарные времена, в эпоху трех братьев — Чеха, Леха и Руса, которые стали основателями трех славянских народов — чехов, поляков (лехов) и русских. Важно, что в предании фигурируют два западнославянских народа и один восточнославянский. В чешской версии предания о предках упоминаются лишь два брата Чех и Лех, а Рус — предок руссов или русинов — появляется у поляков, с восточными славянами соседствовавших.

Имя «Чех» на древнечешском языке означало «человек».

Самые древние сведения о происхождении чехов мы встречаем в «Чешской хронике»[1], составленной первым чешским летописцем

[1] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. М.: Издательство АН СССР, 1962.

Козьмой Пражским (ок. 1045 — 1125). Там речь идет о том, что прапредок Чех пришел на территорию современной Чехии — близ горы Ржип на северо-востоке между реками Огрже и Влтава (приток реки Лаба — Эльба). По его имени были названы сама страна и ее народ.

После того как Козьма описывает полное равенство древних чехов, занимавшихся охотой и собирательством и не знавших ни земледелия, ни собственности, ни брака, ни иерархии, в повествовании появляется фигура первого правителя — межплеменного судьи Крока. Далее рассказ касается его трех дочерей — Кази, Тэтки и Либуше. Козьма Пражский так говорит о периоде их правления:

> Старшая по рождению называлась Кази; в знании трав, в искусстве прорицания она не уступала Медее Колхидской, в искусстве же врачевания — Пеонию, даже Парок она часто заставляла прекращать свое нескончаемое занятие.
>
> *Волшебством судьбу заставляла служить пожеланьям своим.*
>
> Таким образом, жители страны, когда что-либо теряют и когда отчаиваются уже вернуть потерянное, повторяют такую пословицу: «Этого не сможет вернуть даже сама Кази».
>
> *По жестокому знаку Цереры когда она взята была,*
>
> то жители, в память о своей госпоже, воздвигли весьма высокий могильный холм; его видно по сей день — на берегу реки Мжи, у дороги, которая ведет в область Бехин и проходит по горе Осек.
>
> *Достойна хвалы была Тэтка, рожденьем хотя и вторая,*
> *Женщина тонкого вкуса, свободно, без мужа жила.*
>
> Тэтка выстроила град и назвала его своим именем — Тэтин. Град был сильно укреплен самой природой, будучи расположен на вершине крутой горы у реки Мжи. Тэтка научила глупый и невежественный народ поклоняться горным, лесным и водяным нимфам, наставляла его во всех суевериях и нечестивых обычаях. До сих пор многие крестьяне подобны язычникам: один почитает огонь и воду, другой поклоняется рощам, деревьям и камням, а третий приносит жертвы горам и холмам и просит глухих и безмолвных идолов, которых он сам же создал, защитить его и его дом.
>
> Третья, по рождению самая младшая, но превосходившая всех мудростью, называлась Либуше; в те времена она также построила очень мощный град возле леса, который тянется до деревни Збечно, и назвала его по своему имени — Либушин. Среди женщин Либуше единственная была в своих решениях предусмотрительна, в речи — решительна, телом — целомудренна и нравом — скромна. При рассмотрении тяжб, возникавших в народе, она никого не обижала, со всеми была обходительной, и даже более, любезной.

Либуше была гордостью и славой женского пола; она осмотрительно разбирала мужские дела. Но поскольку никто ведь не бывает счастлив во всем, то и эта, столь славная женщина — о суровая судьба человека, — стала прорицательницей. Так как она предсказывала народу многое и притом правильно, то все племя, собравшись после смерти ее отца на общий совет, избрало Либуше себе в судьи[1].

Здесь мы видим яркий пример «славянского матриархата». Три дочери Крока описываются и как жрицы-правительницы. Первая отличалась способностью влиять на судьбу, а также знаниями целительных трав и снадобий, что представляет собой классическое ремесло ведьм. Кази, таким образом, соответствует гештальту ведьмы в древнеславянской традиции, о которой мы говорили как о фундаментальном полюсе балканской цивилизации и центрального образа культурного круга Великой Матери. Следует обратить внимание на то, что аналогичные образы отсутствуют у восточных славян — по крайней мере в древнейших моделях историала. Место Великой Матери чаще всего мы находим в сказках и мифах, тогда как столь явные указания на матриархат в структуре *исторического* повествования являются уникальной и весьма архаической чертой. Также чрезвычайно архаичным является и сюжет Козьмы Пражского о том, что до Крока чехи жили в условиях общества охотников и собирателей, не знали земледелия, виноградарства, брака и войн, что едва ли совместимо с культурой каких бы то ни было индоевропейцев и что может относиться исключительно к палеоевропейской матриархальной традиции. Но о том, в каких отношениях древние чехи состояли с культурой Старой Европы, которая исчезла несколько тысячелетий до их появления на территории современной Чехии, остается только догадываться. Однако в любом случае эти свидетельства следует отнести к аргументам в пользу тезиса Гаспарини о «славянском матриархате» с теми поправками и уточнениями, которые мы привели ранее.

Образ второй сестры Тэтки еще более выразителен. Козьма Пражский подчеркивает, что «она жила без мужа» и что она «научила глупый и невежественный народ поклоняться горным, лесным и водяным нимфам». Следует обратить внимание на то, что речь идет не о поклонении божествам или стихиям, но именно *нимфам*, то есть женским божествам или духам — южнославянским вилам или русским русалкам.

[1] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. С. 36–37.

Собственно чешским и словацким образом женского духа позднее выступала Люца или Люцка. Гейштор считает ее прямым аналогом восточнославянской Мокоши:

> Слабым отражением Мокоши в чешском и словацком фольклоре является образ Люцы или Люцки, появляющейся 13 декабря в день Святой Люции. Люцка одета в белую (реже черную) одежду или в кожух, в руках она держит кудель и ножницы. Она пугает детей, посещает прях, старательных хвалит, а нерадивых бьет по пальцам деревянной ложкой[1].

Краткие сведения, сообщаемые о трех дочерях Крока, чрезвычайно содержательны в своих деталях: Тэтка обучает народ культам женских божеств, являясь, в свою очередь, жрицей. Если Кази — это архетип ведьмы-знахарки, примордиальной носительницы Логоса Кибелы, то Тэтка — это жрица, то есть учредительница культа Великой Матери.

Третья сестра выступает как политический правитель, судья и создательница города. Это наиболее имманентное выражение гештальта Великой Матери — на сей раз в ее политико-социальной и исторической плоскости. И снова Либуше (как возможный прообраз Люцы или Люцки) предстает в рассказе как *женщина, не имеющая мужа.*

В своей функции судии и правительницы Либуше столкнулась с «восстанием мужчин». Козьма Пражский так описывает этот эпизод:

> В то время между двумя жителями, которые выделялись имуществом и родом и являлись к тому же какими-то правителями народа, возникла большая тяжба о границах смежных полей. Эти люди затеяли великую ссору: вцепившись ногтями друг другу в густые бороды, они стали непристойно поносить один другого, разъяренные, тыкая пальцами друг другу в нос, они прибежали на двор [Либуше]. С громким криком подойдя к госпоже, они стали покорно просить, чтобы та по справедливости рассудила их спорное дело.
>
> Либуше между тем, поскольку женщинам свойственна нежность и непринужденность, когда ей не надо опасаться мужа, опершись на локоть, высоко возлежала, будто женщина, родившая ребенка[2].

Здесь важно обратить внимание на следующую деталь: Либуше судит *лежа,* и само ее положение свидетельствует о *позе роженицы,*

---

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 185.

[2] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. С. 37.

что также явно указывает на матриархальный контекст описываемых здесь древнейших церемоний.

Далее в судебном процессе происходит гендерная коллизия.

Ступив на стезю правосудия, Либуше рассудила весь спор, возникший между этими людьми, без лицемерия, справедливо. Тогда тот, дело которого было проиграно, разгневался более, чем было нужно: три или четыре раза он тряхнул головой и по обыкновению своему трижды ударил тростью о землю. Он воскликнул, брызжа слюной, переполнившей его рот: «О, оскорбление, непереносимое для мужчин! Эта ничтожная женщина со своим лукавым умом берется разрешать мужские споры! Нам ведь хорошо известно, что женщина, стоит ли она или сидит в кресле, не располагает большим умом, а еще меньше его у нее, когда она возлежит на подушках! Поистине, пусть она в таком случае лучше имеет дело с мужчиной, а не принимает решения, касающиеся воинов. Хорошо ведь известно, что у всех женщин волос долог, а ум короток. Лучше мужчинам умереть, чем терпеть подобное. Природа выставила нас на позор народам и племенам за то, что мы не имеем правителя и судьи из мужчин и над нами тяготеют женские законы». В ответ на это госпожа, сделав вид, что не заметила нанесенное ей оскорбление, и скрыв душевную боль под женской застенчивостью, засмеялась и сказала: «Дело обстоит действительно так, как ты говоришь: я женщина и веду себя подобно женщине. Я кажусь вам не слишком умной, ибо веду суд, не прибегая к железной палице. Поскольку вы живете, не ведая страха, то вы, естественно, питаете ко мне пренебреженье. Ибо где страх, там и уваженье. А теперь надо, чтобы вы получили правителя более жестокого, чем женщина. Так некогда голуби отвергли белого коршуна, которого выбрали себе в цари, как вы меня отвергаете, и предпочли выбрать своим князем более жестокого ястреба, а тот стал истреблять как виновных, так и безвинных, измышляя несодеянные ими преступления. И с тех пор и по сей день ястреб питается голубями. А теперь ступайте домой, и кого вы завтра выберете себе господином, того я возьму себе в мужья»[1].

В этом месте легенда описывает *фундаментальный переход от гинекократии к андрократии*. Важно, что в данном случае этот переход оказывается результатом решения самих трех сестер-правительниц.

Между тем Либуше призвала названных выше своих сестер, которых охватили подобные же чувства, и с помощью своего и их

[1] *Козьма Пражский*. Чешская хроника. С. 38.

чудодейственного искусства стала во всем обманывать народ. Ведь она, как мы уже сказали, была прорицательницей, подобно Сибилле Кумской. Одна ее сестра была волшебницей, как Медея Колхидская, а другая — нечестивицей, как Цирцея Ацейская. Неизвестно, какой совет держали эти три эвмениды в ту ночь, что предприняли тайного, но утром солнечный свет показался всем ярче, когда одна из сестер, Либуше, назвала место, где находится будущий князь, и его имя[1].

Поэтизированная версия древней легенды, передаваемой Козьмой Пражским, отражает эпизод восточноевропейского историала, который достоверен не как историческое событие, а как *социологическая и ноологическая трансформация, с необходимостью свершившаяся при переходе от доминации Логоса Кибелы к Логосу Аполлона, то есть от Старой Европы к индоевропейской цивилизации.*

Важнейшей деталью решения трех матриархальных сестер-правительниц был выбор той мужской фигуры, которой предстояло стать первым князем славян (чехов) в новых ноологических условиях — в структуре патриархата.

Козьма Пражский сообщает:

> И кто бы мог подумать, что они призовут себе в князья человека от плуга? И кто мог бы знать, где пашет тот, кто станет правителем народа?[2]

Правителем был избран *пахарь* Пржемысл. То, что выбор пал на землепашца, в глазах самого Козьмы Пражского стало результатом чар и деталью, подчеркивающей необычность и странность самого матриархата. С другой стороны, именно крестьянство (третья функция), как мы видели, в структуре трехфункциональной модели индоевропейского общества включает в себя более древний матриархальный строй и его традиции. Поэтому история о князе-пахаре предельно достоверна с *социологической точки зрения*. Важно также, что «Чешская хроника» подчеркивает следующее обстоятельство:

> Пржемысл, достигнув вершины своих дней и установив права и законы, был похищен зятем Цереры, которого при жизни почитал как бога[3].

---

[1] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. С. 38 – 39.
[2] Там же. С. 39.
[3] Там же. С. 47.

«Зять Цереры» — Плутон, гипохтонический бог подземного мира. Эта деталь вполне укладывается в общую структуру рассказа: матриархальная правительница Либуше с помощью женского колдовства избирает в правители земледельца, исповедовавшего культ подземного божества.

Однако с установлением патриархальной династии Пржемысловичей матриархат не завершается полностью. Козьма Пражский передает еще одну историю о взаимоотношениях мужчин и женщин в ранний период становления древнейшей «чешской» (шире, славянской и даже индоевропейской дославянской) политической системы Восточной Европы.

По пророчеству Либуше чехи возводят город Прагу, чье имя означает «порог». После произнесения пророчества Либуше теряет дар предсказания, то есть матриархат и женское жречество уходят на второй план. Город Прага становится центром чешской государственности. Но далее у Козьмы Пражского следует история о «городе дев», Девине, все детали которой имеют большое значение.

> В то время девушки этой страны достигали зрелости быстро: подобно амазонкам, они жаждали военного оружия и избирали себе предводительниц; они занимались военным делом так же, как и молодые люди, и охотились в лесах, как мужчины; и поэтому не мужчины избирали себе девушек в жены, а сами девушки, когда желали, выбирали себе мужей и, подобно скифскому племени, плавкам или печенегам, они не знали различий между мужской и женской одеждой. Смелость женщин возросла настолько, что на одной скале, недалеко от названного града, они воздвигли себе град, защитой которому служила природа, и дали этому граду название Девин, от слова «дева». Юноши, видя все это, очень рассердились на девушек и, собравшись в еще большем числе, выстроили неподалеку град на другой скале среди чащи, на расстоянии не более чем звук рога; теперешние люди [называют] этот город Вышеградом; в те же времена он носил название Храстен, от [слова] чаща. Так как девушки нередко превосходили юношей в хитрости и уменье обманывать, а юноши часто были более храбрыми, чем девушки, поэтому между ними то возникала война, то наступал мир. [И однажды], когда был заключен между ними мир, обе стороны решили собраться для общей еды и питья и в течение трех дней без оружия веселиться в условленном месте. Что же дальше? Юноши стали пировать с девушками, как хищные волки, которые ищут добычи и стремятся ворваться в овчарню. Первый день они провели весело: шел пир, происходило обильное возлияние.

Унять пока жажду хотели, жажда возникла другая,
Юноши жажду свою сохранили до часа ночного.
Ночь наступила, луна землю с небес озарила.
Один [из юношей], затрубив в рог, тем самым подал знак и сказал:
«Всласть наигрались мы днем, довольно уж ели и пили,
Встаньте, нас рогом зовет своим золотая Венера».
И каждый [юноша] тотчас похитил по девушке. Когда же наступило утро, между воевавшими был заключен мир; еда и питье — дары Цереры и Вакха — были унесены из города [Девина], пустые же стены его — отданы во власть Лемниаку Вулкану. С той поры, после смерти княжны Либуше, женщины находятся под властью мужчин[1].

Гинекократия чешских девушек несколько отличается от ранних образов чистого матриархата, их воинственность больше соответствует уже не оседлым палеоевропейским обществам, но анелегинии[2] кочевого индоевропейского толка — отсюда ссылки на скифов и печенегов, то есть на туранские народы. Похищение жен и окончательное установление андрократии напоминает сюжет о сабинянках в римской истории и отражает, согласно Дюмезилю, фундаментальный сценарий индоевропейской трехфункциональности[3].

Следует обратить внимание и на то, что из города Девин (город женщин) в Вышеград-Храстен (город мужчин) были унесены «дары Цереры и Вакха», то есть хлеб и вино, продукты сельского хозяйства, свидетельствующие о земледельческой культуре, которая (в силу того, что эта деталь особенно подчеркнута) должна была отсутствовать в городе мужчин.

Здесь накладываются две различные модели — архаический матриархат Старой Европы, связанный с земледелием, и обычаи кочевых индоевропейских народов, где в определенных случаях мы видим внешне напоминающую гинекократию анелегинию. Упоминания о девах-воительницах содержатся и в другом более позднем чешском документе — «Далимиловой хронике»[4] XIV века, а также в сербском предании о битве богатырши Девойки с царем Господином[5], но эти темы ближе именно к обычаям аполлонических женщин туранской кочевой цивилизации.

---

[1] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. С. 46 – 47.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

[3] *Dumézil G.* L'Idéologie tripartie des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958; *Idem.* Déesses latines et mythes védiques. P: Latomus, 1956.

[4] Die alttschechische Reimchronik des sogenannten Dalimil. München: Sagner, 1981.

[5] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 267.

В целом в «Чешской хронике» мы видим сведения о глубокой восточноевропейской архаике, где происходил переход от палеоевропейского матриархата к индоевропейскому патриархату. Применение этих тем к славянскому (чешскому) историалу может свидетельствовать как о древности самих славян, так и об их знакомстве с этими сюжетами по мере расселения в Центральной Европе (первичного или вторичного — в зависимости от того, где конкретно мы помещаем славянскую прародину). Но в любом случае чешское предание о трех сестрах и о царице Либуше отражает фундаментальный этап становления Великой Славянии, где территории Чехии могут рассматриваться как самые западные области (наряду с полабскими славянами, располагавшимися еще западнее) или как центральные (если принять гипотезу Шафарика/Трубачева). Поэтому данный сюжет несравнимо более древний, нежели истоки династии Пржемысловичей, которая появляется в истории в IX веке, но теоретически можно предположить, что ее истоки уходят в VI век, когда присутствие славян зафиксировано на территории Чехии.

Пржемысл: славянский князь Прометей

Когда Пржемысл восходит на престол, он акцентирует катастрофический для чехов характер монархии. Козьма Пражский так передает слова Пржемысла:

> Знайте, из нашего рода многие родятся господами, но властвовать будет всегда один. И если бы госпожа ваша не спешила столь с этим делом, выждала бы некоторое время веление рока и не прислала бы столь быстро за мной, то земля ваша имела бы столько господ, сколько природа может создать благороднорожденных[1].

Об этом же предупреждает народ и королева Либуше.

> О, народ, ты несчастен и жалок, ты жить не умеешь свободно.
>
> Вы добровольно отказываетесь от той свободы, которую ни один добрый человек не отдает иначе, как со своей жизнью, и перед неизбежным рабством добровольно склоняете шею. Увы, будет поздно и тщетно, когда вы в этом станете раскаиваться, подобно лягушкам, которые стали сокрушаться лишь тогда, когда змея, избранная ими

[1] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. С. 43.

себе в цари, стала их уничтожать. Если же вам неясно, в чем заключаются права князя, то

В этом наставить я вас попытаюсь в немногих словах.

Прежде всего [знайте], что легче возвести в князья, чем возведенного низложить, ибо человек в вашей власти до тех пор, пока он не произведен в князья. А как только вы произведете кого-либо в князья, вы и все ваше имущество будет в его власти. От одного его взгляда ваши колени будут дрожать, а онемевший язык ваш прилипнет к сухому нёбу, и на зов его вы от сильного страха будете с трудом отвечать: «Так, господин! Так, господин!» когда он лишь одной своей волей, не спросив предварительно вашего мнения, одного осудит, а другого казнит; одного посадит в темницу, а другого вздернет на виселицу. И вас самих и людей ваших, кого только ему вздумается, он превратит в своих рабов, в крестьян, в податных людей, в служителей, в палачей, в глашатаев, в поваров, в пекарей или в мельников. Он заведет для себя начальников областей, сотников, управителей, виноградарей, землепашцев, жнецов, кузнецов оружия, мастеров по коже и меху; ваших сыновей и дочерей он заставит служить себе и возьмет себе по своему усмотрению все, что ему приглянется из вашего крупного и мелкого скота, из ваших жеребцов и кобыл. Он обратит в свою пользу все лучшее, что вы имеете у себя в деревнях, на полях, на пашнях, лугах и виноградниках. Однако зачем я задерживаю вас своим многословием? Зачем я вам все это говорю, словно хочу вас запугать? Но если и после сказанного вы настаиваете на своем решении и [считаете], что не обманываетесь в своем желании, тогда я назову вам имя князя и укажу то место, где он находится». На это простой народ разразился единодушным криком: все в один голос требовали дать им князя. Тогда [Либуше] продолжала: «Вон за теми горами, — сказала она, указывая на горы, — находится небольшая река Билина, на берегу которой расположена деревня, известная под названием Стадице. А в ней имеется пашня в 12 шагов длиной и во столько же шагов шириной. Как ни удивительно, но пашня эта хотя расположена среди стольких полей, тем не менее она не относится ни к какому полю. На этой пашне на двух пестрых волах пашет ваш князь; один из волов как бы опоясан белой полосой, голова его тоже белая, другой весь белого цвета с головы и до спины; и задние ноги его белого цвета. Ну а теперь, если вам угодно, возьмите мои жезл, плащ и одежду, достойную князя, и отправляйтесь по повелению как народа, так и моему и приведите его себе в князья, а мне в супруги. Имя же этому человеку Пржемысл; он выдумает много законов, которые

обрушатся на ваши головы и шеи, ибо по-латыни это имя означает "наперед обдумывающий" или "сверх обдумывающий". Потомки же его будут вечно править в этой стране»[1].

Этимологически Пржемысл означает «думающий наперед», «мыслящий прежде», что точно соответствует греческому Прометей, Προμηθεύς. Хотя в образе Пржемысла отсутствуют яркие детали, позволяющие связать его с богоборцем Прометеем, намек на титанический, а точнее, *хтонический* характер можно найти в его связи с земледелием. Определенный титанизм есть и в предупреждениях Либуше о тех лишениях, которые связаны с княжеской властью и в образе трех деревьев ольхи, два из которых чахнут, а одно (символизирующее самого Пржемысла) поднимается, что подчеркивает характер общего происхождения всех чехов, включая монархический род, в отличие от большинства индоевропейских моделей сакральной монархии, где ее основатели приходят с неба или являются богами.

В этих пассажах «Чешской хроники» также подчеркивается чешская психология, довольно созвучная истории о призвании варягов в русской хронике «Повесть временных лет»[2]. В обоих случаях изначальное состояние славянского общества описывается как свободолюбивое и независимое, а страна как богатая и обильная, но при этом *свобода* (точнее воля[3]) *у славян не совместима с порядком*. Славянский нрав слишком порывистый и нетерпеливый, слишком высоко ценящий независимость. Вместо того чтобы идти по пути постепенного повышения ответственности каждого члена племени, славяне (как чехи, так и русские) стремятся достичь желаемого скорейшим образом. И в этом случае не способность к постепенной самоорганизации и созданию порядка снизу компенсируется княжеской властью, которая подчиняет славян сверху и укрощает их независимый нрав. Князь превращает свободных в рабов, а мягкий матриархат, который был основан на взвешенном рассуждении и сакральных пророчествах, заменяется жестким волюнтаристским патриархатом.

Однако в чешской версии в отличие от русской княжеская власть приходит не от другого народа (как в случае варягов), но из своего собственного, из самой характерной для славян третьей — земледель-

---

[1] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. С. 40 – 41.

[2] Повесть временных лет. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950.

[3] *Шмелев А.Д.* Широта русской души // Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 51 – 63.

ческой — функции, что еще более подчеркивается той деталью, что Пржемысл взял с собой во дворец крестьянские лапти.

Либуше пророчествует также о том, что Праге, столице Чехии, предстоит стать центром величайшего царства.

> Вижу великий я град, славой достигший до неба.
> В чаще стоит он, в трехстах стадиях от этой деревни.
> Широкая Влтава — река границею служит ему.(...)
> С северной стороны [град] сильно укреплен высоким берегом речки Брусницы, с южной стороны нависает над ним широкая и каменистая гора, из-за этой своей каменистости называемая Петржин. На том месте, [где стоит град], она изогнута наподобие морской свиньи в направлении к указанной реке. Когда вы подойдете к этому месту, вы найдете там человека, закладывающего среди леса порог дома. И так как к низкому порогу наклоняются даже большие господа, то и город, который вы построите, вы назовете Прагой. В этом городе когда-нибудь в будущем вырастут две золотые лозы; вершины их вознесутся до седьмого неба, и они воссияют на весь мир своими знамениями и чудесами. Все области чешской земли и остальные народы будут почитать их и приносить им жертвы и дары. Одну из них назовут Великая Слава, другую — Утешение войска[1].

В этих пророчествах описывается структура чешского историала, который представляет собой траекторию движения к могуществу и укреплению независимой державы. В определенные периоды чехам удастся отчасти воплотить эту *чешскую мечту* в жизнь.

Пржемысловичи: творение Чехии

Вслед за Пржемыслом упоминаются его потомки, поочередно правившие Чехией — Незамысл, Мната, Воен, Внислав, Кржесомысл, Неклан и Гостивит. В эпоху князя Неклана чехи сражались с другим западночешским племенем — лучанами под началом князя Властислава.

Сыном Гостовита был Борживой (ок. 852 — ок. 894), крещенный святым Мефодием в 894 году. Ему наследовали два сына Спитигнев (ок. 875 – 915) и Вратислав (888 – 921). Сыновьями Вратислава были Вацлав (ок. 907 – 929) и Болеслав I Грозный (ок. 910 – 972). Вацлав стал мучеником, так как пал от руки своего брата Болеслава. Он почитается чехами как святой.

---

[1] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. С. 45 – 46.

Вместе с тем Болеслав I существенно укрепил Чехию, расширив ее владения, отчасти за счет бывших территорий Великой Моравии. После того как Великая Моравия пала в начале X века под ударами венгров, именно Чехия, сохранившая независимость, стала наследницей главного геополитического образования западных славян, создав в Восточной Европе самостоятельную и могущественную славянскую политию.

Сын Болеслава I Болеслав II Благочестивый (ок. 932 — 999) продолжил дело отца и еще больше расширил территорию Чехии на восток, включив в ее территории земли в востоку от Вислы вплоть до современного украинского города Львова. В этот период создается польская держава под началом князя Мешко I (ок. 935 — 992), с которым Болеслав II устанавливает союзные отношения, что еще более укрепляет могущество Чехии. Правда в последние годы после прихода к власти в Польше Болеслава I Храброго (966 — 1025) отношения между двумя славянскими государствами ухудшились, и Болеславу II пришлось уступить ему Краков и земли Силезии. На востоке чешское господство потеснил Киевский князь Владимир Святославич (ок. 960 — 1015).

При Болеславе II на территории Чехии окончательно утверждается католичество и латинское богослужение, а последние следы славянской церкви, основанной в Великой Моравии святыми Кириллом и Мефодием, необратимо упраздняются. Чехия становится частью католического мира — в 973 году создается Пражская епархия, подчиненная архиепископу Майнца.

Пржемысловичи были не единственными правителями Чехии. Время от времени претензии на чешский престол выдвигали другие чешские князья — Славниковичи, потомки Славника (? — 981), возможно, имевшие саксонские (германские) корни, и Вршовцы.

Болеслав II, в частности, захватил территории Славниковичей, вынудив князя бежать в Польшу.

Болеславу II наследовал его сын Болеслав III Рыжий (ок. 955 — 1037), который вступил в ожесточенную конфронтацию с родом Вршовцев, что в конце концов привело к его изгнанию. Так как у него не было мужских наследников, после его низвержения в 1003 году, чешский престол достался королю Польши Болеславу I Храброму, который был сыном польского короля Мешко и дочери чешского князя Болеслава II Благочестивого. В этот период польский король на короткое время объединил под своей властью оба государства — Чехию и Польшу. Однако претендент на трон Яромир (? — 1038) обратился за помощью к Императору Священной Римской Империи Генриху II Святому (973 — 1024), который рассматривал земли Чехии (Богемии в немецких хрониках) как свои ленные территории и восстановил власть над

Чехией. С этого времени Чехия Пржемысловичей стала постоянным союзником Германии в противостоянии с Польшей. Чехи также выступали союзниками немцев в походах на полабских славян.

Яромира позднее сместил его брат Ольдржих (? — 1034), который снова существенно укрепил Чехию и расширил ее владения, нанеся серьезный удар по позициям рода Вршовцев.

Еще больше могущество Чехии усиливается во время правления сына Ольдржиха Бржетислава I Воина (ок. 1005 — 1055), который вначале попытался настоять на независимости перед лицом германцев, но позднее вынужден был уступить и вернуться к признанию фактического вассалитета. После него Чешское княжество оказалось раздробленным на несколько частей.

Во время правления Вратислава II (ок. 1033 — 1092) на короткий срок (1085 — 1092) чешская и польская короны объединяются под его началом, так симметрично Болеславу Храброму продолжается традиция единовластия над двумя славянскими государствами Восточной Европы, находившимися в зоне германско-католической доминации.

Официально власть чешских королей становится вассальной в отношении Священной Римской Империи лишь позднее — с 1135 года, с эпохи правления Собеслава I (ок. 1075 — 1140).

В разные периоды, однако, чешским монархам удавалось править самостоятельно, добиваясь фактической независимости от германцев. Таким был период правления Пржемысла Отакара I (ок. 1170 — 1230). Хотя чешские князья и раньше получали королевский титул (Вратислав I, Владислав I), он не был наследственным. Лишь при Пржемысле Отакаре I эта ситуация меняется: все части Чехии формально объединяются под власть единого правителя, получившего статус наследственного чешского короля после того как в 1198 году Пржемысл Отакар I был коронован в Майнце. Для того чтобы достичь этого, Пржемысл Отакар I активно участвовал в спорах между гвельфами и гибеллинами[1], оказывая влияние на расстановку сил в самой Священной Римской Империи и превратив Чехию в самостоятельную силу.

Могущество Чешского королевства укрепляется во время правления сына Пржемысла Отакара I Вацлава I (ок. 1205 — 1253). Ему удалось способствовать заключению брачных союзов с представительницами правящего дома Австрии, и в конце концов, преодолев сопротивление венгров и русского князя Даниила Галицкого[2] (1204 —

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

[2] Даниил Галицкий, стремясь расширить свою власть на Австрию, выдал своего сына Романа Галицкого (ок. 1230 — 1258) за Гертруду Австрийскую (1226 — 1288), на которой ранее был женат другой сын Вацлава I Владислав Моравский (1227 — 1247).

1264), закрепить австрийскую корону за своим сыном, следующим королем Чехии — Пржемыслом Отакаром II (1233 – 1278).

Центрально-европейская держава славян: апогей

Политика Пржемысла Отакара II была основана на союзе с Тевтонским орденом и Римским престолом, что сделало Чехию *форпостом католической Европы*. Пржемысл Отакар II помогал Тевтонскому ордену покорять Пруссию и основал совместно с тевтонскими рыцарями город Кенигсберг (современный Калининград). Параллельно он старался, воспользовавшись противостоянием гибеллинов и гвельфов (в частности, событиями, последовавшими за отлучением Фридриха II Гогенштауфена (1194 – 1250) от церкви) и возникшими вследствие этого династическими проблемами в Священной Римской Империи, распространять свою власть на земли, находившиеся под германской короной, но населенные в том числе и южными славянами. Так, Пржемысл Отакар II был не только королем Чехии, но и герцогом Австрии, Штирии, Каринтии и Крайны, собрав под своей короной обширные славянские территории.

В 1272 году под властью Пржемысла Отакара II оказалась область Фриули, что превратило его в правителя над северным побережьем Адриатики — Аквилеи и Истрии. *В 1270-х годах чешская держава достигает своей геополитической кульминации, превратившись в важнейшую центрально-европейскую гегемонию.* Территория Чехии в этот период охватывает территорию от Судет до Адриатики. Могущество Пржемысла Отакара II возросло настолько, что он надеялся стать во главе Священной Римской Империи и получить императорский статус.

После того как Императором стал Рудольф I (1218 – 1291), разрешивший противоречия с Римским престолом и получившим поддержку Пап, между ним и Пржемыслом Отакаром II началось ожесточенное противостояние, в ходе которого решалось — *кто* будет гегемоном Центральной и Восточной Европы. При возросшем влиянии Чехии власть над Империей Рудольфа I была неполной и неустойчивой. В ходе чешско-германских войн решалась не только судьба династии, но и судьба Священной Римской Империи, поскольку в случае победы чешского короля идентичность сместилась бы от германского начала в сторону славянского. В каком-то смысле Пржемысл Отакар II возродил именно славянское государство в имперском масштабе, продолжающее геополитику Само и Великой Моравии.

Однако в конце концов победа оказалась на стороне Рудольфа I, который нанес Пржемыслу Отакару II поражение и заставил его

отказаться от своих австрийских владений, оставив за ним лишь Чехию и Моравию.

В 1278 году Пржемысл Отакар II предпринял последнюю попытку отвоевать прежние владения у германцев, но потерпел поражение в битве на Моравском поле в Нижней Австрии, в ходе которой, отчаянно сражаясь, героически погиб и сам.

Противостояние чехов и германцев в конце XIII века фактически стало поворотной точкой в германском (шире, европейском) историале, так как благодаря тому, что Рудольф I сумел установить германскую гегемонию в Центральной Европе, и была обеспечена вся дальнейшая история династии Габсбургов, основателем которой стал как раз Рудольф I. В этот момент власть над Австрией, ставшей сердцевиной Габсбургских владений, перешла от чехов к германцам, завершив третью (после Само и Великой Моравии) в истории славян попытку организации центрально-европейского пространства под властью славян.

Однако могущество чешских королей было настолько сильным и после смерти Пржемысла Отакара II, что Рудольф I предпочел иметь в лице правителей Богемии верных союзников. Так, он сосватал свою дочь Юдиту (1271 — 1297) за сына Пржемысла Отакара II Вацлава II (1271 — 1305), который стал следующим правителем Чехии (Богемии).

В период правления Вацлава II могущество Чехии, рост которого на западном направлении был прерван Рудольфом I, меняет ориентацию и переносится на восток. Так, польский король Пшемысл II (1257 — 1296) передал Вацлаву II власть над Краковом, считавшимся столицей Великой Польши, а затем после смерти Пшемысла II в 1300 году он был коронован как правитель всего Польского королевства, что сделало чешского короля властелином над обширными территориями Восточной Европы, но только на сей раз чехи объединили не южных славян (как во время доминации над Австрией), а западных.

В 1301 году в Венгрии прерывается династия Арпадов, и в силу династического родства корона Венгрии переходит к Вацлаву II, который становится правителем и третьего восточноевропейского государства — Венгрии, до прихода мадьяр также заселенного славянами и частично входившего в государства Само и Великая Моравия.

Если Чехия Пржемысла Отакара II объединяла территории от Судет до Адриатики, то Чехия его сына Вацлава II — от Балтики до Дуная, очерчивая тем самым *контуры огромной славянской восточноевропейской политии*. Мы видим, что в случае Пржемысла Отакара II, который, осознавая важность исторического момента, не случайно, как и его дед, взял своим именем Пржемысл, подчеркивая

преемственность с легендарным основателем Чешского царства и связанные с ним эсхатологические пророчества, и с Вацлава II, чехи делают попытку *восстановить славянскую власть в Восточной Европе*, объединяя под своей короной те территории, что составляли ядро Великой Славянии или, по крайней мере, ее западную половину, где сложилось первое славянское государство и была создана славянская письменность.

После смерти Вацлава II начинается стремительный распад Чехии, и во время правления его сына Вацлава III (1289 — 1306), умершего в возрасте 16 лет и ставшего последним из династии Пржемысловичей, государство трех корон прекращает свое существование. Еще при жизни Вацлав III отказался от венгерской короны, а после того как он был убит, не только Польша стала самостоятельной, но и власть над Богемией (собственно Чехия) перешла к немецкой знати — вначале к австрийскому герцогу Генриху Хорутанскому (1265 — 1335), а затем к династии Люксембургов — Иоганну Люксембургскому (1296 — 1346) и к его сыну Карлу IV[1] (1316 — 1378), матерью которого была чешская принцесса Элишка (1292 — 1330) из рода Пржемысловичей (дочь короля Вацлава II) и который стал в 1355 году Императором Священной Римской Империи.

При Карле IV был открыт Пражский университет, одно из самых знаменитых учебных заведений позднесредневековой Европы.

Хотя Чехия еще с 1041 года была формально частью Священной Римской Империи, нахождение у власти династии Пржемысловичей и значительная степень геополитической самостоятельности делали ее по сути независимой славянской политией.

[1] В Чехии он был известен как Карл I.

Глава 3. Чешский Логос гуситов

Ян Гус: чешский субъект

В период правления сына Карла IV Вацлава IV (1361 – 1419) в Чехии начинает свою проповедь религиозный деятель Ян Гус (1371 – 1415), который становится идейным вдохновителем духовного течения, чьи сторонники известны как «гуситы».

Хотя Ян Гус считается основоположником всего этого направления, до него также в Чехии были личности, боровшиеся за сходные идеалы. Так, прямым предшественником Гуса считается чешский проповедник Ян Милич из Кромержижа (? — 1374), жестко выступавший против эксцессов католической церкви — индульгенций, симонии, обогащения и роскоши — и призывавший к секуляризации церковных владений.

В основу учения Яна Гуса были положены идеи английского богослова и философа Джона Уиклифа[1] (ок. 1324 – 1384), которые сочетали в себе критику католической практики продажи индульгенций, призыв к отказу от ряда католических таинств и к переводу Библии на другие европейские языки, а также радикальное неприятие богатства и иерархии, основанной на имущественном неравенстве в обществе в целом, но прежде всего среди духовенства. В области философии Уиклиф представлял традицию радикального идеализма (неоплатонизма). Уиклиф, в духе своей философии, говорит о «сущностной церкви», которая состоит не из иерархов, определяемых по формальному статусу, но из людей, чьи души просвещены интенсивным обращением к Богу, очищены духом и светом.

Идея истинной идеально-сущностной Церкви привела Уиклифа к необходимости ставить личное постижение Библии выше конвенциональных толкований, так как только чистые души (а не церковные чины) способны 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 про́клятых все равно читать бесполезно, их не спасет ни внешнее послушание,

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

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 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.

Все эти принципы принял Ян Гус, выступив против ряда католических практик (индульгенции, причащения клира под двумя видами — вино (кровь Христа) и хлеб (тело Христа), а мирян — лишь просфорой). При этом он разделял метафизику Уиклифа, основанную на платоническом учении об идеях и их нисхождении в мир плоти, а также представление о том, что душа человека есть «божественная искра». В этом Ян Гус и Уиклиф продолжали традицию Рейнских мистиков (Майстер Экхарт, Генрих фон Сузо, Иоганн Таулер[1]) и их учение о «внутреннем человеке» (Апофатическом человеке, Радикальном Субъекте[2]). Общим является и то, что Рейнские мистики первыми стали читать проповеди на немецком языке, Уиклиф делал то же самое на английском, а Ян Гус на чешском. В сравнении с официальной католической латынью, которая была обращена именно к клирикам, в данном случае в центре внимания становится мирянин (в том числе и монах, поскольку монах в обычном случае не был священником), но понятый как *христианин по определению*, не жрец, как представитель особого сословия, но христианское прочтение Антропоса. Это во всех случаях — и у немцев, и у англичан, и у чехов — вело к повышенному вниманию, уделяемому конкретному народу как носителю духовного достоинства. Позднее та же сама логика и те же самые авторы станут в центре внимания немецкой Реформации Лютера (1483 – 1546), также вдохновлявшегося Уиклифом и издавшего тексты, созвучные идеям Рейнских мистиков (прежде всего Иоганну Таулеру) в анонимном сборнике с концептуальным названием — «Немецкая теология»[3] (Theologia Germanica, Theologia Deutsch). Соответственно, Ян Гус подчеркивает значение именно

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[2] *Дугин А.Г.* Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

[3] *Blamires D.* Theologia Deutsch — Theologia Germanica: The Book of the Perfect Life. Walnut Creek: Altamira Press, 2003.

чешского языка для выражения духовных и религиозных идей, и даже проводит реформу чешской письменности, вводя правила расстановки диакретических знаков, необходимых для выражения чешских звуков латинской письменностью. В определенном смысле можно сказать, что Ян Гус формулирует принципы «Чешской теологии» (Theologia Bohemica), в которых платонизм и учение о высшем достоинстве «внутреннего человека» (третьего человека Таулера[1]) сочетается с акцентом на чешскую идентичность. В этом отношении в личности Яна Гуса можно увидеть отголоски как южнославянских богомилов, выступавших против роскоши церковного убранства и лицемерия клира и одновременно подчеркивающих самобытность именно славянского народа и его духовных традиций, так и мотивы создателей славянской письменности святых Кирилла и Мефодия, проповедовавших именно в Великой Моравии (где собственно и жил Ян Гус), а также сторонников глаголического обряда в Хорватии и ранних хорватских славянофилов.

Ян Гус вслед за Уиклифом при жесткой критике католичества весьма лояльно относился к монархии. Это во многом повлияло на положительное отношение к нему короля Вацлава IV, который также имел ряд существенных разногласий с Римом (что усугублялось наличием раскола в самом западном христианстве — двумя Папами, анафематствующих друг друга) и стремился к усилению своей политической власти. Особенно испортились отношения Вацлава IV с Римом после того, как он жестоко казнил католического священника Яна Непомуцкого (ок. 1350 — 1393), приказав сбросить его тело в мешке с Карлова моста во Влтаву. Позднее это стало одним их оснований для того, чтобы низложить его с престола восставшими чешскими аристократами.

Если сам король поддерживал Яна Гуса и его последователей, то Рим отнесся к проповеднику и его растущей славе крайне негативно. Ян Гус был обвинен в ереси. В 1414 году Гус был вызван на Констанцский собор, где подвергнут суду и в 1415 году сожжен на костре. Вслед за этим такой же казни подвергся и ближайший сподвижник Гуса Иероним Пражский (ок. 1380 — 1416), который был еще более радикальным в отвержении католицизма и искал сближения с православной церковью в общей борьбе с папским престолом. В 1413 году Иероним Пражский посещал Литву, где встречался с князем Витовтом (ок. 1350 — 1430) и православным духовенством, что впоследствии продолжили и другие гуситы.

Казнь Гуса и Иеронима Пражского вызвала в Чехии бурю негодования, поскольку это было воспринято не только как неоправданное

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

надругательство над религиозным деятелем — человеком, высказывавшим, с точки зрения чешских христиан, вполне здравые и чистые идеи, но и как насилие над чешским народом с его самобытными традициями и волей к самоутверждению в истории. В результате сторонники Яна Гуса объединились в религиозно-политическое движение, объединявшее как широкие слои чешского крестьянства, так и аристократов (шляхту), интеллектуалов и целый ряд священников.

Гуситские войны: чешский Фавор

С самого начала гуситское движение разделилось на два течения:

- умеренное — утраквисты (от латинского utraque specie — дословно «под двумя видами») или «чашников», чьим идеологом стал сподвижник Яна Гуса Якубек из Стршибра (1373 – 1429) и
- радикальное — табориты, требовавшие фундаментальной реформации церкви и всей политической системы Чехии, вождями которых были Ян Жижка (ок. 1360 – 1424), Прокоп Большой (ок. 1380 – 1434) и т. д.

Позднее среди утраквистов выделились Пражские гуситы, придерживавшиеся также умеренной позиции, а среди таборитов — сиротцы, последователи Жижки после его смерти и слившиеся с ними оребиты, ученики проповедника Амброжа Градецкого (? — 1439).

Кроме того, среди самих таборитов были еще более крайние направления — в частности адамиты, которые отрицали брак, частную собственность, церковные таинства и считали, что люди должны вести такую же жизнь, как Адам и Ева до изгнания из рая. Адамиты назывались также «пикардами» (возможно, искаженное от «бегард», «beghard» — братство нищенствующих монахов, сложившееся из женского движения «бегинок», «beguines» преимущественно монахинь, распространенных в Голландии в XIII веке). Богемские адамиты создали свою многочисленную общину на острове реки Нежарка, притоке реки Лужнице. Ян Жижка осуществил против адамитов карательный рейд, но несмотря на поражение, число их последователей только увеличилось. Позднее часть адамитов примкнула к Богемским братьям (Моравская церковь).

В ходе восстания в Праге, организованного гуситами, погиб чешский король Вацлав IV, ранее сочувствовавший Яну Гусу, но не способный противиться Риму. Во время захвата пражской ратуши толпа выбросила из окон семь чиновников («пражская дефенестрация»). Так часть Праги оказалась в руках гуситов, хотя Старый город, где закрепились сторонники Габсбургов, продолжал сопротивляться. Параллельно этому в ста километрах от Праги наиболее радикальная группа гуситов

основала укрепленный центр Табор, названный так в честь горы Фавор, как символ духовного и социального преображения.

В борьбе с Императором Священной Римской Империи Сигизмундом I Люксембургским (1368 — 1437), наследовавшим корону Чехии после смерти его брата Вацлава IV и собравшим германские войска для подавления восстания чехов, чашники и табориты объединились, начав совместные военные действия. Католиками-ортодоксами того времени эти события воспринимались как Крестовый поход против еретиков (гуситов).

Гуситские войны можно представить не только как политический или религиозный, но и как этносоциологический конфликт. Гуситы представляли собой *чешское* население, преимущественно простонародное или из мелкой шляхты. Их противниками были германцы и представители германизированной высшей знати. Штурм Праги войсками гуситов, армию которых возглавил Ян Жижка, в высшей степени показателен — укрепленный стенами центр удерживала германская аристократия, а народ, захвативший остальную территорию города, штурмовал этот центр под лозунгами *духовного обновления и чешской идентичности.*

В конце концов армии Жижки удалось нанести крестоносцам поражение в решающей битве, что заставило их уйти, и гуситы остались на время единственными правителями Чехии и Моравии.

Этот момент чрезвычайно важен в структуре чешского историала, поскольку здесь чешский Dasein проявился наиболее ярко. С самого начала чехи осознавали свою идентичность как нечто особенное, а свою миссию как исполнение грандиозных свершений. Взлеты чешского княжества и королевства при Пржемысловичах виделись как отсветы грядущего эсхатологического торжества, вызревание двух золотых лоз из пророчества Либуше. И все эти события были связаны с Прагой, Вышеградом — шире, со священными для чехов землями. В христианском контексте к этому добавились мотивы Апокалипсиса, а платоническая философия Уиклифа привносила метафизическое измерение «искры души», то есть тематику Радикального Субъекта. Восстание гуситов стало Событием (Ereignis) чешского историала, отсюда *эсхатологические* настроения наиболее радикальной части — таборитов и адамитов. В гуситах реализовалось (как считали современники этих событий) мессианское предназначение чехов — стать не просто могущественным народом, построить сильное и независимое государство, но и выступить как *духовный полюс обновленного преображенного мира.* Здесь этнический горизонт чехов пересекался с политикой и религией, утверждая — подчас в экстремальных формах — самобытный чешский Логос.

Позднее опыт гуситов был интерпретирован как самое раннее проявление европейской Реформации, но в структуре славянского историала это можно считать яркой вспышкой того, как славянский народ глубоко и интенсивно осознал и выразил свою самобытность, сделав попытку сформулировать свою фундаментальную миссию. Это был редкий и яркий момент *славянской свободы*.

Хотя после первых успехов между таборитами и чашниками начались противоречия (чашники выступали за диалог с католиками, в то время как табориты, напротив, признали католиков еретиками и все острее подчеркивали особенность своей радикально-эсхатологической интерпретации христианства), гуситам под началом Яна Жижки удавалось отбивать новые вторжения немцев. В 1422 году литовский князь Витовт прислал гуситам военную помощь во главе с русско-литовским князем Сигизмундом Корибутовичем (ок. 1395—1435), и литовские войска сражались на стороне гуситов в течение восьми лет. В свою очередь гуситы откликнулись на просьбу польского короля Ягайло (ок. 1350—1434) и приняли участие в войне против Тевтонского ордена, что во многом способствовало победе литовцев.

Решающее столкновение между таборитами и чашниками произошло в 1424 году и завершилось победой таборитов. Так, Ян Жижка снова встал во главе объединенной армии. После его смерти гуситские войска возглавил его преемник Прокоп Большой, а также командующий литовцами Сигизмунд Корибутович.

Крестоносцы собирали все новые и новые походы, но гуситам удавалось их отражать. Более того, время от времени гуситские войска вторгались на немецкие территории (например, в Тюрингию и Северную Баварию) и опустошали их.

Конец гуситскому периоду чешского историала положило ожесточенное противостояние чашников, которые настолько разошлись с таборитами, что были готовы на примирение с католиками и признание легитимности Императора Сигизмунда. В 1434 году чашники нанесли таборитам решающее поражение, от которого те уже не смогли оправиться, а после этого Чехия вернулась под власть Сигизмунда.

Несколько десятилетий гуситского движения для чешского Dasein'а имели фундаментальное значение.

Преображенная Чехия

Период гуситских войн на новом витке выявил определенные стороны чешской идентичности, которые были отражены в легенде о самом происхождении чешского народа еще в «Чешской хронике»

Козьмы Пражского. В описании состояния чешского общества до установления династии Пржемысла мы видим ряд тенденций, которые во весь голос заявили о себе в гуситский период, последовавший через некоторое время после того, как собственно чешская династия Пржемысловичей прервалась, и монархическая вертикаль власти прочно и необратимо отождествилась с германским началом.

Складывается впечатление, что чехи, пройдя весь цикл монархической системы под началом своего правителя, выходца из крестьянской среды, на определенное время вернулись в состояние, которое описано в «Чешской хронике» как *изначальное*. Козьма Пражский так описывает общество древних чехов:

> Если бы кто-либо попытался поведать современным людям о том, какие люди были в те времена, какие нравы были у них, сколь честными, простыми и добросовестными они были, насколько они были милосердны и верны по отношению друг к другу, какие скромность, умеренность и сдержанность были им присущи, если бы кто-либо попытался рассказать об этом нашим современникам, придерживающимся всего совсем противоположного, то он был бы обращен ими в посмешище. Вследствие сказанного, мы опускаем [описание] всего этого и хотим рассказать лишь немногое и вполне достоверное из того, что было в первое время. Век этот был чрезвычайно счастливым, люди довольствовались скромной жизнью и не ведали напыщенного тщеславия[1].

Общины, основанные гуситами, и особенно наиболее радикальными из них — таборитами, представляли собой попытку возродить именно этот домонархический уклад жизни, основанный на скромности, справедливости, равенстве и отсутствии жесткой иерархии. Мы видели, что такой строй был упразднен вместе с избранием Пржемысла. Причем сам факт монархической вертикали обосновывался тем, что народ еще не дорос до той степени необходимой ответственности, которая постепенно привела бы к справедливому обществу, основанному на принципах солидарности и равенства. В период гуситской Чехии перед лицом чуждой германской власти и также чуждого латинского католицизма чехи снова обратились к этой социальной парадигме, тщательно избегая восстановления монархической власти в гуситском обществе. Табориты имели военных вождей (таких как Ян Жижка) и духовных предводителей, но все жизненно важные и прежде всего политические вопросы решались путем общинного

[1] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. С. 34.

совета, а не единоличной воли предводителей. Гуситы стремились построить именно ту социальную модель, которая соответствовала бы их истоковому состоянию, отсюда эсхатологические мотивы всего этого периода. Мы имеем дело здесь именно с *чешской эсхатологией*, когда завершение истории мыслится как возврат к райскому состоянию, отождествляемому с тем его образом, который был отражен в народных легендах, запечатлен в «Чешской хронике» и, безусловно, продолжал жить в глубине чешского Dasein'а, в народном самосознании. Гуситское движение мыслилось как наступление новой эры, что было созвучно теориям о Третьем царстве, царстве Святого Духа Иоакима де Флора[1] (ок. 1132 – 1202). Но Третье царство у гуситов приобретало подчеркнуто чешские черты, и тема построения общества справедливости и равенства напрямую увязывалась со структурой чешского историала. Отсюда тесная связь освобождения от власти германцев (у радикальных гуситов монархической власти в целом) и католической церкви, в критической трактовке которой легко можно опознать гностические мотивы, свойственные балканским богомилам и европейским катарам (архетип Великого Инквизитора). Германская династия (Империя Габсбургов в целом) и католическая церковь мыслились таборитами как ярко выраженный цикл отчуждения, но преодоление его было направлено не просто к восстановлению независимости Чехии и выдвижению нового монарха, но к эсхатологическому возвращению к глубинным основам самой чешской идентичности, к райским условиям чешского равенства и чешской справедливости.

Наиболее умеренные гуситы — чашники — были готовы к диалогу с католиками и даже с православными (неоднократно ими предпринимались попытки сближения с православной церковью, для этого послы гуситов посетили Византию накануне ее падения) и к определенному компромиссу с Империей. Они же избрали «гуситского короля» — Йиржи из Подебрад (1420 – 1471), легитимность которого, однако, отвергли католики.

Но наиболее последовательными были именно табориты, следовавшие в противостоянии Империи и Церкви до конца — во имя возрождения чешской идентичности и чешской церкви.

С точки зрения чешской эсхатологии, наиболее показательны самые крайние гуситы — адамиты. Чешские адамиты, вероятно, были связаны с движением бегардов (пикардов), которые проповедовали необходимость возврата к формам жизни, характерным для Адама и Евы в раю. Они проповедовали полную общность имущества, а так-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

же общность жен. Показательно, однако, что тему общности жен и природного миролюбия мы встречаем также в «Чешской хронике», причем сам Козьма Пражский, видимо, благосклонно относится к этой черте древних чехов. Он пишет о них:

> Как свет солнца, как блага воды, так и поля и леса, даже браки были у них общими. По примеру животных, каждую ночь они вступали в новый брак, а с восходом солнца порывали узы трех граций и железные оковы любви. Каждый, лежа на зеленой траве под тенью дерева, наслаждался сном там, где его застигла ночь. Шерсть или полотно у них не были в употреблении; зимой им служили одеждой шкуры диких зверей или овец. Никто не мог говорить «мое», но подобно тем, кто живет в монастыре, все, чем они обладали, они считали и на словах, и в сердце, и на деле — «нашим». Жилища их не имели запоров. Перед нуждающимися они не запирали дверей, так как ни воров, ни разбойников, ни бедных не было. И не было для них тяжелее преступления, чем кража или разбой[1].

На точно таких же началах была построена и секта адамитов. Согласно некоторым свидетельствам, адамиты считали ношение одежды следствием грехопадения и призывали к практикам эсхатологического нудизма, характерного отчасти и для течения бегинок и бегардов в Северной Европе (особенно во Фландрии). Показательно, что женские общежития бегинок, которые не были в полном смысле монахинями, воспроизводили определенные черты древнего матриархата[2], что также удивительно напоминало первую фазу чешского историала, связанную с правлением трех сестер — Кази, Тэтки и Либуше.

Вначале адамиты жили вместе с другими радикальными гуситами на горе Табор, но в 1421 году были изгнаны оттуда и поселились на небольшом островке на реке Нежарка у замка Пршибенице. Хотя Ян Жижка разгромил поселение адамитов и их общину, представители этого течения разбрелись по Чехии и Моравии, сделав свое учение весьма популярным в этот период и создавая новые центры.

В случае чешских адамитов мы видим переплетение:

- гностических идей, созвучных и другим гуситам, считающим официальную католическую церковь своего рода симулякром, а Пап — версиями Великого Инквизитора;

---

[1] *Козьма Пражский.* Чешская хроника. С. 35.

[2] *Simons W.* Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200 – 1565. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2001.

Карл Великий
Людовик II Немецкий
Австрия
Иоганн
Карл IV
Вацлав IV
Сигизмунд I
Фридрих III
Максимилиан I
Карл V
Фердинанд I
Священная Римская Империя
германцы
Люксембургская династия
Габсбурги
Мешко I
Болеслав I Храбрый
Пшемысл II
Ягайло
Польша
расцвет
доминация католичества
Болеслав I Грозный
Болеслав II
Благочестивый
Болеслав III Рыжий
Яромир
Ольдржих
Бржетислав I Воин
Вратислав II
Козьма Пражский
Собеслав I
расцвет
Пржемысл Отакар I
коронация
Вацлав I
Пржемысл Отакар II
Вацлав II
Вацлав III
Ян Милич
Ян Гус
Иероним Пражский
Ян Жижка
Йиржи из Подебрад
гуситский король
Владислав II
приход чехов
Крок
Кази
Тэтка
Либуше
?
Пржемысл
Незамысл
Мната
Воен
Внислав
Кржесомысл
Неклан
Гостивит
Борживой
крещение
Спитигнев
Вратислав
мученик
Вацлав
династия Пржемысловичей
Чехия
гуситский период
гуситские войны
первая дефенестрация
Петр Хельчицкий
Моравские братья
Великая Славяния
христианизация
миссия Кирилла и Мефодия
Моймир I
Ростислав
Святополк
Моймир II
Кандик
Баян I
Баян II
Тудун Кажд
Аварский каганат
Великая Моравия
Моравия
династия Моймировичей
Пражско-Корчакская культура
Само
Само
Прибина
Святополк I
Святополк II
Нитранское княжество
Словакия
Прибина
Арпад
династия Арпадов
Матвей I Корвин
Блатенское княжество
мадьяры
Венгрия

- крайней (еретической) формы христианской эсхатологии (объявление о начале Третьего царства, когда райские условия — равенство, справедливость, общность имуществ и жен — будут восстановлены);
- обращения к изначальной фазе именно чешского историала, представленной как парадизиакальная демократия и матриархат;
- воли к утверждению особой чешской идентичности перед лицом германско-латинского давления, связанного с иерархией и отчуждением.

Как и любые эсхатологические течения, гуситы-адамиты и более умеренные табориты могут быть интерпретированы в двух ноологических перспективах. С одной стороны, можно предположить здесь возрождение Логоса Кибелы, что объяснило бы хтонические мотивы, имплицитный матриархат и стремление к низвержению иерархии. Но можно увидеть и проявление Логоса Диониса, как сельской мистериальной сущности славянского (чешского) горизонта, когда определенный исторический момент идентифицируется как весеннее возрождение духовного солнца, момент экстатического празднества и «возвращения Диониса». Особой чертой адамитов и таборитов было острое ощущение близости Божества — сами себя радикальные гуситы называли «братцами-ангелами», считая, что сам Христос невидимо присутствует в их общине. Отсюда и символизм Фаворской горы, где произошло преображение Христа, в честь которой были названы табориты. Для гуситов победа их мировоззрения означала преображение мира, причем с учетом центральности Чехии в сакральной географии полюсом такого преображения мыслилась сама Чехия и ее сакральный центр — Прага (порог, объединяющий посюстороннее с потусторонним).

Глава 4. Чехи и Модерн

Чешские протестанты под властью Габсбургов

После того как утраквисты нанесли таборитам сокрушительное поражение, вся власть в Чехии сосредоточилась в руках «гуситского короля» Йиржи из Подебрад, который оставался не признанным ни Римом, ни Империей. После его смерти утраквисты передали корону принцу династии Ягеллонов Владиславу II (1456 – 1516), а часть чешских земель отошла во владения венгерскому королю Матвею I Корвину (1443 – 1490). Когда Матвей I Корвин умер, все земли Чехии были снова соединены под властью Владислава II, который, в свою очередь, стал и королем Венгрии. От него чешская и венгерская корона перешла к его сыну Людовику (Лайошу) II Ягеллону (1506 – 1526), погибшему в бою с турками в битве при Мохаче. После этого и Чехию, и Венгрию возглавил непосредственно Император Священной Римской Империи Фердинанд I (1503 – 1564). В этот период Чехия утрачивает свою политическую самостоятельность, а наследники гуситов (прежде всего утраквисты, но и останки таборитов) примкнули к германской Реформации.

Одним из ранних протестантских течений Чехии стали Моравские братья (известные также как Чешские братья или Богемские братья), главным идеологом которых был последователь Яна Гуса Петр Хельчицкий (ок. 1390 — ок. 1460). Главным трудом Петра Хельчицкого стала книга «Сеть веры»[1], где он изложил свои взгляды и принципы. В основе его мировоззрения лежало противопоставление изначальных христианских общин и имперского христианства, сложившегося после Константина Великого (272 – 337), воцерковления Римской Империи и Вселенских соборов. Петр Хельчицкий противопоставлял христианскую жизнь в условиях равенства и братства отчуждающей иерархизированной системе государства, механически подавляющей свободу и упраздняющей справедливость.

В 1467 году Моравские братья официально порвали с католичеством и провозгласили себя как самостоятельную церковь из епископов, ранее

[1] *Петр Хельчицкий.* Сеть веры. Киев: Духовное возрождение, 2012.

рукоположенных вальденсами[1], что еще более подчеркивает связь ранних протестантов с гностическими движения богомильского толка.

В целом идеи Петра Хельчицкого, и прежде всего его критика Папства, прекрасно вписывались в общий настрой Реформации. Именно эти идеи и взял позднее на вооружение Мартин Лютер. Моравские братья естественным образом влились в протестантизм, который в целом продолжал развивать религиозно-политические тезисы, ранее провозглашенные и поставленные в центре своей борьбы гуситами.

Фердинанд I Габсбург, получив чешскую корону, начал борьбу с чешскими религиозными диссидентами — в том числе и быстро распространявшимися протестантами, а также ограничил полномочия чешской знати и сословий. Это вызвало в 1547 году Восстание сословий в Праге, которое Император жестоко подавил.

Противостояние продолжилось и в период правления сына Императора Максимилиана II (1527 – 1576) Рудольфа II (1552 – 1612), который активно боролся с протестантизмом и поддерживал католиков. Так, в 1602 году была официально запрещена деятельность Моравских братьев.

Рудольф II перенес управление Империей в Прагу, которую он превратил в столицу ренессансной магии, пригласив к своему двору многочисленных астрологов, алхимиков и знатоков оккультных наук. В период его правления Прага становится столицей «Розенкрейцеровского просвещения»[2]. В частности, при дворе Рудольфа II некоторое время находился знаменитый английский ученый и специалист в алхимии и магии Джон Ди[3] (1527 – 1609).

Позднее, в 1609 году, под прямой военной угрозой протестантских вооруженных отрядов Рудольф II был вынужден пойти протестантам, а также чешским сословиям на уступки, прекратив прямые гонения и признав их христианской конфессией наряду с католиками. Однако повторные попытки подавить протестантов силой привели к тому, что в ситуацию вмешался брат Рудольфа II Маттиас Габсбург (1557 – 1619), отстранивший в 1612 году Императора от власти.

Маттиас вначале своего правления проводил довольно мягкую политику в отношении сторонников Реформации. Однако постепенно давление католиков и иезуитов заставило его пересмотреть пункты

---

[1] Движение вальденсов было основано Петром Вальдо (1140 – 1217) на юге Франции и распространилось в Северной Италии и Австрии. Не будучи формально связанными с альбигойцами, вальденсы в их критике церковных богатств и отчуждения католицизма во многом были им близки.

[2] *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское просвещение. М.: Алетейа, 1999.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

договора с протестантами и с сочувствующей им чешской знатью, что снова стало в 1618 году причиной Чешского восстания. В ходе этого восстания, как и в начале гуситских войн, из окна пражской Градчины были выброшены политики, противостоящие протестантам (вторая пражская дефенестрация).

Постепенно противостояние чешских протестантов и Габсбургов, которых у власти в Чехии после смерти Маттиаса представлял следующий Император — радикальный католик Фердинанд II (1578 — 1637), переросло в общеевропейский конфликт, известный как Тридцатилетняя война.

На первом этапе чехи решились радикально отвергнуть власть католиков Габсбургов, пригласив в 1618 году в качестве короля Богемии Пфальцского курфюрста Фридриха V (1596 — 1632), который оставался у власти только в течение одной зимы («зимний король»). После этого на территорию Чехии вторглись многочисленные войска Фердинанда II, которые в 1620 году нанесли протестантским армиям сокрушительное поражение в битве при Белой горе. Монархическая власть в Чехии была упразднена, протестантизм был поставлен вне закона, а единственной официальной религией был объявлен католицизм.

Утрата автономии и истоки чешского славянофильства

Репрессии, проводимые Фердинандом II, были направлены против чешской аристократии, владения которой систематически отчуждались в пользу немецкой знати. В этот период начинается интенсивная германизации Чехии. Немецкий язык вытесняет чешский, став официальным языком образования и делопроизводства.

В юридическом смысле автономия Богемии также была упразднена, и Чехия и Моравия стали интегральной частью Австрии. Официальное установление единовластного контроля носителей австрийской короны над этими территориями произошло в 1713 году. Постепенно в ходе XVIII века австрийцами были отменены все признаки самостоятельной администрации (канцелярии, суды и т. д.) Богемии.

Ситуация начала меняться лишь к концу XVIII века во время правления Императора Леопольда II (1747 — 1792), который пошел навстречу чехам и позволил в 1792 году открыть кафедру чешского языка. В XIX веке возникают первые общества, ставящие перед собой цель возрождения чешской идентичности (в частности, созданная в 1831 году Чешская матица), что включает сбор сказаний, песен и легенд, изда-

ние книг на чешском языке и т. д. В это время складываются первые кружки чешских славянофилов и националистов — Йосефа Добровского (1753 — 1829), заложившего основу систематизации чешского культурного наследия, первых чешских славянофилов: историков Павела Йозефа Шафарика (1795 — 1861), Франтишека Палацкого (1798 — 1876), поэта Яна Коллара (1793 — 1852), творца панславистской поэмы «Дочь Славы» и т. д.

В 1848 году, когда Империя вступила в эпоху политических преобразований, чехи попытались воспользоваться этим и провели Славянский съезд, призванный разработать систему реформ, направленных на установление определенной культурной и административной автономии Чехии. Он объединил разные силы, в том числе и радикальных националистов, которые подняли в Праге антиимперское восстание. Восстание было подавлено силой и реформы свернуты.

На следующем этапе развернулось противостояние за контроль над административными постами в Чехии, где преобладали немцы, стремившиеся не допустить роста влияния чехов. Этот конфликт длился на протяжении всей истории Австро-Венгрии, как с 1867 года стала называться восточная часть Империи Габсбургов. При постепенном росте влияния чехов вплоть до конца Первой мировой войны им не удавалось переломить ситуацию, и в Чехии, Моравии и Словакии административная власть оставалась преимущественно в руках чешских немцев.

Чешская идентичность в период XIX — начала XX века проходит в контексте западноевропейских версий национализма. При этом часть чешского общества остается верной принципам Империи и сохраняет лояльность Габсбургам в противовес радикалам, вдохновленным республиканскими (антимонархическими и часто антихристианскими) идеями и англо-французской ориентацией. Особое направление складывается среди тех чехов, которые видят поддержку борьбы за национальное возрождение в консервативной монархической России. Вместе с тем через систему университетского образования в чешском обществе распространяются либеральные идеи. Кроме того, с востока и запада в Чехию проникают и социалистические идеи. Таким образом, происходит модернизация чешского общества в контексте трех основных политических идеологий Модерна — либерализма, социализма и национализма[1], хотя во многом сохраняются и традиционалистские монархические позиции, отражающие опыт многовекового существования в контексте Священной Римской Империи и, с другой стороны, влияние России, что относится к пара-

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

дигме Премодерна. Этим набором — с однозначным преобладанием идеологий Модерна — и была определена политическая история Чехословакии в XX веке после распада Австро-Венгрии.

Современная Чехословакия

После конца Первой мировой войны при поддержке Антанты Австро-Венгрия была расчленена, и в результате на ее территории возникло несколько новых независимых государств. Одним из них стала Чехословакия, о создании которой заявили в 1918 году чешские политики, философы и социологи Томаш Масарик (1850 — 1937) и Эдвард Бенеш (1884 — 1948).

Масарик становится первым президентом Чехословакии, которая изначально провозглашается как Республика. В состав нового государства были включены территории Чехии (Богемии), Моравии, Словакии и Подкарпатской Руси (современная Западная Украина), населенной преимущественно русинами, которая вошла в 1919 году. В отличие от южных славян мы видим более высокую степень модернизации чешского общества, которое не делало попыток восстановить чешскую монархию, совмещая в период обретения независимости националистические, социалистические и либеральные идеи западноевропейского образца. Еще одной особенностью Чехословакии стало то, что по контрасту с другими государствами Восточной Европы, здесь преобладала либерально-демократическая модель, а не чешский национализм. Поэтому Чехословакия стала восприниматься как оплот буржуазного парламентаризма в Европе 1920 — 1930-х годов, где нарастали именно националистические тенденции (Третья политическая теория[1]).

После отставки Масарика его курс продолжил Бенеш, остававшийся главой Чехословакии до 1948 года, сохраняя свой пост даже во время немецкой оккупации, возглавив правительство в изгнании и организовав движение Сопротивления.

Когда в Германии в 1933 году пришли к власти национал-социалисты, они в контексте своих националистических и расистских представлений провозгласили целью объединение в едином государстве всех этнических немцев. В 1938 году Гитлер (1889 — 1945), родившийся в Австрии, совершил аннексию Судетской области, населенной преимущественно немцами. Тогда же Словакия под началом теолога Йозефа Тисо (1887 — 1947), ставшего первым президентом этой страны, заявила о создании независимого государства, дружественного

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

Третьему Райху. Подкарпатская Русь была оккупирована Венгрией, также союзной Гитлеру. В 1939 году Гитлер шантажом и угрозами военного вторжения заставил президента Чехословакии Эмиля Гаху (1872 — 1945) признать протекторат Германии. Однако несмотря на то что Гаха пошел ему навстречу, немецкие войска были введены в Чехословакию.

Немецкое правление отличалось репрессиями против чешских политиков и интеллектуалов, подавлением чешского самосознания и германизацией страны. Ряд чехов были депортированы в качестве рабочей силы в Германию. Отчасти это было продолжением австровенгерской политики, но в еще более радикальной форме, так как национал-социалистическая доктрина считала славян «людьми второго сорта», что сказывалось на отношении к чехам и репрессиях против любых движений, выступавших за укрепление чешской идентичности.

После 1945 года в Чехословакии была восстановлена довоенная модель, а главой государства снова стал Бенеш. Однако поскольку Чехословакия и Восточная Европа в целом по результатам Второй мировой войны были признаны зоной советского влияния, то новая Чехословакия была построена на другой идеологической основе. Подкарпатская Русь была включена в состав СССР (в Украинскую Социалистическую Республику), а чешские коммунисты, победившие на выборах 1946 года и приведшие к власти премьер-министра Клемента Готвальда (1896 — 1953), полностью ориентировались на Москву, потребовавшую интеграции в социалистический лагерь и разрыва связи со странами Запада. Во время правления Бенеша переходное правительство провело ряд этнических чисток, направленных на сей раз против немцев и венгров, которые ранее во время немецкой оккупации провели симметричные операции против чехов. В 1948 году Чехословакия окончательно была преобразована в социалистическое государство, управлявшееся коммунистами. Его возглавил Клемент Готвальд.

В 1960 году страна была официально переименована в Чехословацкую Социалистическую Республику.

В 1968 году под влиянием студенческих волнений в Западной Европе чешская интеллигенция и молодежь вышли на улицы Праги с протестами против коммунистического режима и советской доминации (Пражская весна). Восстание было подавлено вооруженными силами стран Варшавского договора.

В 1969 году ранее единая Чехословакия была разделена на две республики — Чешскую Социалистическую Республику и Словацкую Социалистическую Республику.

С 1969 года к руководству Чехословакией пришел этнический словак Густав Гусак (1913—1991), который стабилизировал процессы в обществе и отчасти сгладил нараставшие до этого политические и социальные противоречия.

Когда в СССР началась перестройка, Чехословакия, как и другие страны Восточной Европы, воспользовалась этим обстоятельством, чтобы сбросить правление коммунистов. В декабре 1989 года в Праге начались мирные протесты против коммунистической власти, получившие название Бархатной революции. В результате к власти пришел либеральный прозападный политик Вацлав Гавел (1936—2011). Параллельно возросли противоречия между чехами и словаками, потребовавшими независимости. В 1993 году на месте Чехословакии было создано два отдельных государства — Чехия, первым президентом которой стал Гавел, и Словакия. При Гавеле Чехия в 1999 году вступила в НАТО и прошла подготовку для вступления в Европейский Союз.

На этом посту Гавела в 2003 году сменил довольно консервативный политик Вацлав Клаус, при котором, однако, Чехия становится полноценным членом Европейского союза, несмотря на то что Клаус резко критиковал эту организацию и осуждал ультралиберальные ценности, лежащие в ее основе.

В 2013 году президентом Чехии становится Милош Земан, также критически относящийся к Евросоюзу и склонный к равновесию между Западом и Россией.

В целом политика независимой Чехии в 2000-е годы постепенно трансформируется из однозначно атлантистской и либеральной, какой она была при Гавеле, к сбалансированной и многовекторной с ростом евразийской ориентации и консервативных ценностей[1].

Современная Словакия

Словакия была частью единого славянского пространства вместе с Чехией. При этом центр Великой Моравии находился ближе именно к Словакии, тогда как Чехия (наряду с Лужицами) представляла собой западную периферию этого раннеславянского государства. В целом между чехами, моравами и словаками существует тесное языковое и культурное родство. Все эти западнославянские народы разделяли общую судьбу — начиная с Великой Моравии через возвышение Богемии, нахождении под властью Габсбургов и вплоть до получения независимости в составе объединенного чехословацкого государства.

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

Однако в отношении к гуситскому периоду чешской истории и к протестантизму в целом у словаков было несколько иное отношение, нежели у чехов. Радикальные антикатолические настроения никогда не были слишком популярны среди словаков, сохранивших традиционное восточноевропейское католичество. Так, еще в 1467 году венгерский король Матвей I Корвин основал в главном городе Словакии Братиславе (называвшейся в то время Пожонь) католический университет, призванный противодействовать росту влияния среди славян Пражского университета, где преобладали чашники. Хотя и среди словаков были представители Моравских братьев и протестантские проповедники из Германии и Венгрии, Контрреформация добилась здесь большего успеха, нежели в Чехии: большинство словаков оставалось в католичестве, а позднее многие увлеченные Реформацией возвратились к нему в ходе целенаправленной религиозной политики Габсбургов. Этнически основой католического клира в Словакии были немцы и венгры. Православие исповедовало восточнославянское меньшинство — русины.

Особая идентичность словаков в XX веке проявилась уже в том, что в 1938 году эта страна заявила о своей независимости от чехов, воспользовавшись для этого усилением влияния нацистской Германии. В эпоху правления Тисо в Словакии сложилась идеология словацкого национализма (Третья политическая теория), чего в соседней Чехии не было даже в самом отдаленном приближении. Основные принципы этого словацкого национализма еще в начале XX века сформулировал католический священник Андрей Глинка (1864 – 1938), ставший основателем Глинковой словацкой народной партии, которая и пришла к власти в стране после провозглашения независимости. Йозеф Тисо, ставший во главе Словакии, был лидером этой партии.

Идеи Глинки основывались на радикальном отвержении политического Модерна — либерализма, буржуазной экономики, индивидуализма, материализма и т. д. Он считал, что общество должно быть основано на христианских (католических) началах, но в отличие от венгерских консерваторов, разделявших сходный комплекс идей, он подчеркивал самобытность *славянской* культуры словаков.

В период существования первой Словацкой Республики (1939 – 1945) Глинка считался национальным героем Словакии.

В 1945 году Тисо бежал в Германию, но был схвачен американцами и выдан чехам. В 1947 году он был повешен, а территория Словакии интегрирована в Чехословакию.

Однако и в составе Чехословакии словаки не прекращали выступать за свою автономию. Так, в 1969 году они настояли на том, чтобы Чехословакия была разделена на две социалистические республи-

Фердинанд I
Рудольф II
Маттиас
Фердинанд II
Леопольд II
Франц II
Франц Иосиф I
Карл Зейц
Аншлюс
Карл Реннер
Вальдхайм
Хайнц Фишер
Ван дер Беллен
Священная Римская Империя Германской Нации
Австро-Венгрия
Австрия
Сигизмунд III
Ян II Казимир
Габсбурги
Пилсудский
советизация
Гомулка
Герек
Л. Валенса
Л. Качиньский
А. Дуда
Речь Посполитая
Раздел Польши
Царство Польское
Первая мировая война
Польша
Восстание сословий
Подкарпатская Русь
Вторая мировая война
Масарик
Бенеш
Паточка
советизация
Пражская весна
Дубчек
Бархатная революция
Гусак
Гавел
Гавел
Вацлав Клаус
Милош Земан
Чехия
Ян Коменский
Богемия
Реформация
запрет Моравских братьев
вторая дефенестрация
Тридцатилетняя война
Чешское возрождение
панславизм
национализм
Йосеф Добровский
Франтишек Палацкий
Павел Йозеф Шафарик
Чехословакия
Андрей Глинка
Йозеф Тисо
советизация
Владимир Мечьяр
Рудольф Шустер
Иван Гашпарович
Роберт Фицо
Андрей Киска
Словакия
Словакия
Шандор Петефи
Карл Австрийский
Миклош Хорти
Бела Кун
Ференц Салаши
советизация
Йожеф Антал
Дьюла Хорн
Виктор Орбан
мадьяры
Венгрия

ки — Чешскую и Словацкую. После краха коммунистического режима словаки снова поставили вопрос о том, что Чехословакия представляет собой не нечто единое, но государство, основанное двумя славянскими народами — чехами и словаками, и следовательно, само название должно писаться через дефис Чехо-Словакия, а не Чехословакия, что предпочитали чехи. Однако в отличие от распада Югославии разделение между чехами и словаками проходило мирно, и в 1993 году Словакия стала независимым государством при согласии Чехии. Вся церковная собственность была возвращена католикам.

Одним из главных словацких политиков того времени стал Владимир Мечьяр, неоднократно занимавший пост премьер-министра этой страны с самого начала посткоммунистической эпохи.

При втором президенте Словакии Рудольфе Шустере в 2004 году Словакия вступила в НАТО и прошла все процедуры, необходимые для вступления в Евросоюз, куда она формально была принята в этом же году при Иване Гашпаровиче. В 2014 году Гашпаровича сменил на этом посту Андрей Киска.

В Словакии важное значение имеет не столько президент, сколько премьер-министр. Поэтому значительную роль в политике последних лет играл глава правительства Роберт Фицо.

Глава 5. Философия Чешского возрождения

Формы проявления чешского экзистенциального горизонта

Чешская идентичность на разных этапах чешского историала выражалась в различных формах. Первым аккордом можно считать легендарные сведения об истоках чешского государства, изложенные Козьмой Пражским. Как мы видели, определенные аспекты *мифа о равенстве и свободолюбии* чехов дали о себе знать в эпоху гуситов (особенно радикальных — табориты, адамиты) и вплотную примыкающий к ним период Реформации.

Далее следует эпоха державы Пржемысловичей, где чешский Dasein выражает себя через политические свершения и *рост могущества чешского государства*. Великие правители Чехии — Болеслав I Грозный, Болеслав II Благочестивый, Бржетислав I Воин, Вратислав II, позднее Пржемысл Отакар I, и особенно Пржемысл Отакар II и его сын Вацлав II — создают не просто государство, но важнейшую политию Восточной Европы, подчас включающую в свои владения значительные части Австрии, а также Польшу и Венгрию.

После того как Габсбурги ослабляют, а затем и упраздняют чешскую самостоятельность, чешское самосознание обращается к славному прошлому и внутренне готовится к возвращению в историю.

На следующем витке чешский Dasein воплощается в гуситском движении, причем его крайние версии представляют собой *наиболее чешские* формы, где самобытность глубинной чешской идентичности воплощена более ярко и наглядно, нежели у умеренных чашников. В гуситских войнах мы видим и всплеск чешского свободолюбия, и стремление к независимости, и волю к возрождению чешской монархии (гуситский король у чашников). В этом контексте формируется модель *чешской эсхатологии*, где «Золотой век» прошлого возвращается в духовно-политическом и религиозном подъеме в настоящем, предопределяя чешское будущее. Ян Гус, Иероним Пражский, Петр Хельчицкий как религиозные деятели и Ян Жижка, Прокоп Большой как народные вожди становятся архетипами национальной воли, символом *пробужденной Чехии*.

После подавления гуситов эта же чешская идентичность проявляется в религиозном движение Моравских братьев и в многочисленных течениях в поддержку Реформации. Вместе с тем чешские аристократы не перестают искать способ увеличить свою независимость, хотя чаще всего это и не приносило больших успехов. Так, с XVI по конец XVIII века правление Габсбургов направлено на рассеяние и подавление этой идентичности во всех ее выражениях — от искоренения чешского языка в политическом и административном обиходе и преследований чешских протестантов до германизации чешских земель и упразднения любых признаков чешской самостоятельности.

Однако в определенных случаях и в этой ситуации носителям чешской идентичности удается сохранить определенные позиции. Так, в частности, Пражский университет оставался оплотом гуситского и протестантского учения несмотря на противодействие Габсбургов, и даже Фердинанду I не удалось сделать его католическим. Поэтому он открыл для иезуитов отдельную Академию у Карлова моста.

С конца XVIII века начинается Чешское возрождение, где чешская идентичность начинает переосмысляться в свете новой политической и мировоззренческой ситуации в Европе. Происходит систематизация чешских народных преданий, сбор и запись песен и легенд; формулируются первые теории о происхождении чехов и об их древней мифологии и религии; распространяется литература на чешском языке и обучение ему населения.

Так постепенно мы подходим к появлению самостоятельной *чешской интеллектуальной традиции*, в контексте которой и складывается образ чешской идентичности в Новое время. Этот процесс отражен в становлении чешской философии.

Ян Коменский: от чешского к Единому

Одним из первых (если не первым) чешских философов принято считать Яна Амоса Коменского[1] (1592 – 1670), бывшего также епископом церкви Моравских братьев, то есть последователем наиболее радикального крыла гуситов. В творчестве Коменского мы видим все основные черты классического чешского мыслителя — он продолжает чешскую религиозную традицию, работает над полноценным словарем чешского языка, составляет текст «Моравские древности» и карту Моравии.

Важнейшей задачей Коменского является разработка *negaroriческого чешского канона*, который включал бы в себя как духовно-

[1] Dílo Jana Amose Komenského. Johannis Amos Comenii opera omnia. Praha: ČSAV, Academia, 1969.

теологическую часть (выдержанную в духе гуситской интерпретации религии), так и знание чешской истории, грамматики, письменности и культуры. Однако задачей Коменского было не только обучить чехов, но и создать универсальную и всеобъемлющую образовательную модель, которая включала бы в себя все уровни воспитания от дошкольного до университетского на основе общей парадигмы. Эту универсальную парадигму знаний Ян Коменский и стремился разработать применительно к образовательному процессу. В основу этой модели должно было быть положено восхождение от множества вещей мира к их более простым истокам, и наконец, к божественному Единству.

Коменский состоял в переписке с популяризатором движения розенкрейцеров философом и теологом Валентином Андреа[1] (1586 — 1654), испытывал влияние немецкого мистика Якоба Бёме[2] (1575 — 1624), но с другой стороны, восхищался рационализмом Декарта[3] (1596 — 1650) и Фрэнсиса Бэкона[4] (1561 — 1626). Сочетание интереса к мистике с увлечением рациональным объяснением мира позволяет отнести Яна Коменского к явлению, которое принято называть «розенкрейцерским просвещением»[5]. Модель единой образовательной системы Коменского сам он называл «Пансофией», то есть такой формой знания, которая сводила бы множество наблюдаемых феноменов к единому истоку. В эту систему Коменский включал пророчества и расшифровку мистических откровений и герметических текстов.

Внешний мир сам Коменский считал лабиринтом, где человеку легко заблудиться, но в центре его должно стоять «сердце», напрямую связанное с Творцом. Выйти из лабиринта множественности к сердечному полюсу и было целью образовательной модели Коменского.

При этом для Коменского путь к единству должен был начинаться с родного языка и родной культуры, чтобы затем подняться до универсальных обобщений. Отсюда и повышенное внимание к чешскому языку, образование на котором было для Каминского путем к постижению всеобщего.

В политической сфере Коменский был жестким противником римского католичества и династии Габсбургов, приглашая все протестантские страны и их монархов сплотиться для борьбы с этими силами, в которых он видел зловещие фигуры Апокалипсиса.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[2] Там же.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

[5] *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское просвещение.

Система Коменского, включающая в себя повышенное внимание к чешской идентичности, гуситской религии (Моравские братья), но в то же время стремление к универсальности и созданию всеобщей системы образования на основе сочетания рационализма и мистики («розенкрейцерское просвещение»), может быть рассмотрена как типичная форма чешского самосознания, разные стороны которого мы увидим у более поздних поколений чешских интеллектуалов.

Чешские слависты и славянофилы: от Добровского до Нидерле

С конца XVIII века работа над новой формулировкой чешской идентичности приобретает системный характер и захватывает все большее количество мыслителей, философов и писателей, поставивших перед собой общую цель — всячески способствовать Чешскому возрождению.

Одним из первых за эту задачу взялся филолог и лингвист Йозеф Добровский[1] (1753 — 1829). Именно его принято считать основоположником чешской славистики. При этом Добровский ставит своей целью изучить славянские языки и славянское наследие в целом, сопоставляя между собой материалы разных славянских культур — западнославянской, южнославянской и русской. Большое внимание Добровский уделял и исследованию церковно-славянского языка, который был положен в основу переводов Библии святыми Кириллом и Мефодием как раз во время их миссии в Великой Моравии. Для Добровского было важно выяснить наличие в церковно-славянском следов древнечешского[2], равно как исследовать становление различных славянских языков по мере удаления от эпохи первых славянских учителей. На основании разбора древнейших текстов он составил первую версию реконструированного старославянского языка включая этимологию и словарь. Большое внимание он уделял глаголическому письму.

При этом Добровский доводит до логического конца кодификацию современного чешского языка, начатую Яном Гусом и продолженную Яном Коменским. Значительный вклад внес Добровский в исследование языка лужицких сербов, первый словарь которого он и составил.

---

[1] *Палацкий Ф.* Биография Йосефа Добровского. М.: Типография Августа Семена, при Императорской Медико-хирургической академии, 1838.

[2] *Dobrovský J.* Institutiones linguae slavicae dialecti veteris: quae quum apud russos, serbos aliosque ritus graeci, tum apud dalmatas glagolitas ritus latini slavos in libris sacris obtinet. Vindobonae: Schmid, 1822.

В своих поездках Добровский посетил библиотеки и рукописные хранилища Швеции, а также Москвы, Санкт-Петербурга, Варшавы, Кракова, Будапешта и т. д.

Добровский предпринял тщательное изучение деталей миссии Кирилла и Мефодия, включая анализ древнейших документов той эпохи с точки зрения лингвистики и филологии, опубликовал множество памятников по древней чешской истории[1]. Особое внимание Добровский уделял гуситскому периоду. Добровский дружил и сотрудничал со словенским лингвистом создателем словенской грамматики Ерней Копитаром(1780 — 1844).

Единомышленником Добровского был другой чешский славист и филолог Вацлав Ганка (1791 — 1861), еще более последовательно, нежели сам Добровский, развивавший идею панславизма. Ганка последовательно боролся за освобождение Чехии и являлся ключевой фигурой Чешского возрождения.

Как и Добровский, Ганка работал с Копитаром и основательно изучал сербскую культуру и сербскую филологию. Как и хорватский славянофил Крижанич в XVII веке, Ганка считал русский язык наиболее близким к старославянскому и отчасти повторил опыт Крижанича по созданию общеславянского языка, предложив свою версию «всеславянской азбуки». Ганка выстроил собственную реконструкцию общеславянского историала, изложив основные идеи в своей книге «Краткая история славянских народов»[2].

Ганка перевел на чешский «Слово о полку Игореве», которое он и Добровский считали важнейшим памятником старославянской литературы, принципиальным для реконструкции мировоззрения древних славян.

Вацлав Ганка был радикальным чешским патриотом, собирал чешские народные песни, а также публиковал собственные стихи патриотического содержания[3].

Однако репутация Ганки омрачена тем, что опубликованные им Краледворская и Зеленогорская рукописи, представленные как обнаруженные древнейшие памятники, оказались подделками, написанными, скорее всего, им самим. Но поскольку содержание этих текстов, стилизованных под чешскую старину, полностью соответствовало идеологии Чешского возрождения, вопреки критике самих чешских лингвистов (Зеленогорскую рукопись разоблачил как подделку уже друг Ганки Добровский), они долго считались подлинными

[1] *Dobrovský J.* Geschichte der Böhmischen Sprache und ältern Literatur. Prag: Haase. 1818.

[2] *Hanka V.* Krátká historie slovanských národů hanka. Prague: Bohumil Háze, 1818.

[3] *Hanka V.* Dvanáctero písní. Prague: Cjs. král. normálnj impressj, 1815.

и прагматически сыграли определенную роль в росте и укреплении чешского национализма.

Эту же линию продолжил последователь Добровского словак Павел Шафарик (1795 — 1861). Шафарик также занимался филологическим анализом старославянских языков, глаголической письменностью и систематизацией народных преданий и исторических документов Чехии. Важнейшим трудом Шафарика является книга «Славянские древности»[1]. В ней Шафарик формулирует свою версию происхождения славян на территориях Восточной Европы и строит теорию о том, что древним названием славян было «венеды», а память об их древних отношениях с германцами сохранилась в «Эдде», где они выступают под именем «ванов»[2]. Идею о том, что эпицентром возникновения праславян была территория Чехии и Моравии, в XX веке поддержал советский лингвист О.Н. Трубачев.

В отличие от Добровского и Копитара Шафарик посчитал опубликованные Ганкой тексты подлинными рукописями, повторив ряд заимствованных оттуда тем и сюжетов в своих текстах, а также в работах по изучению грамматики старочешского языка[3].

Еще одной ключевой фигурой Чешского возрождения был историк Франтишек Палацкий (1798 — 1876). Палацкий написал фундаментальный пятитомный труд, посвященный истории чехов[4], ставший классикой чешской историографии.

В отличие от других славянофилов Палацкий полагал, что объединение славян и ориентация на Россию являются нереалистичными проектами, хотя и положительными в смысле далекой перспективы славянофильского движения в целом. Палацкий настаивал на том, чтобы славян (прежде всего чехов, словаков и словенцев) признали одной из трех этнокультурных составляющих Австрии — наряду с немцами и венграми — в контексте федерализации. Эта теория получила название австрославизма.

Наследие первых чешских славянофилов и борцов за новую формулировку чешской и словацкой (шире, славянской) идентичности в XX веке продолжили мыслители нового поколения — в частности, славист, археолог и антрополог Любор Нидерле (1865 — 1944). Нидерле стал основателем Археологического института в Праге. Ему при-

[1] *Шафарик П.* Славянские древности: от Геродота до падения Гуннской и Римской держав (465 до н. э. — 469 — 476 н. э.). М.: Академический проект, 2015.

[2] Об этносоциологической вероятности такой реконструкции см.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[3] *Schafarik P.J.* Elemente der altböhmischen Grammatik. Leipzig: Verlag der Slawischen Buchhandlung, 1847.

[4] *Palacký F.* Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě. Praha: Odeon, 1968 — 1973.

надлежит фундаментальное исследование «Славянские древности»[1], не просто корректирующее взгляды более ранних авторов (прежде всего Шафарика, автора книги с таким же названием), но объединяющие данные истории религии, антропологии, филологии и археологии в общую монументальную картину истории славянства. История древних славян соотносилась Нидерле с общей картиной древнейших эпох Европы, которым он посвятил также отдельное основательное исследование[2], основанное на систематизации обширного археологического материала.

Томаш Масарик: территория истины

Одним из самых последовательных и активных борцов за независимость Чехии стал философ Томаш Масарик, который не просто продолжал дело основателей Чешского возрождения, но применил их к конкретной политике, став первым президентом независимой Чехословакии. Важно при этом, что Масарик и в практической политике оставался верным чешской философской традиции, восходящей к Яну Коменскому и к наследию чешских панславистов и славянофилов. Так, он толковал западноевропейскую демократию как возможность возродить идеалы древних чехов из «Чешской хроники» Козьмы Пражского или чаяния гуситов[3]. Одновременно ему были не чужды идеи Коменского об универсальном идеале человеческого образования, а также глубокий интерес к русской истории и русской философской и богословской мысли, который вылился в целый ряд фундаментальных исследований[4].

Следует привести одну историческую деталь: Масарик в Вене посещал лекции философа Франца Брентано (1838 – 1917), который заложил основы феноменологии, важнейшего философского течения XX века. Увлеченный этими идеями, именно он в 1876 – 1877 годах, будучи студентом Лейпцигского университета, обратил на Брентано внимание другого студента — Эдмунда Гуссерля (1859 – 1938), которому суждено было развить интуиции Брентано в грандиозную систему полноценной философской школы феноменологии.

---

[1] *Нидерле Л.* Славянские древности.

[2] *Нидерле Л.* Человечество в доисторические времена. Доисторическая археология Европы и в частности славянских земель. СПб.: Издание Л.Ф. Пантелеева, 1898.

[3] *Масарик Т.Г.* Философия – социология – политика. Избранные тексты. М.: РУДН, 2003.

[4] *Масарик Т.Г.* Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России: В 3 т. СПб.: РХГИ, 2004.

Масарик поставил перед собой цель дать выражение чешской идентичности на новом витке истории, и для этого требовалось пересмотреть как структуру чешского историала, так и философские основания чешского Dasein'а. Поэтому для Масарика приоритетной задачей было выделение в чешском историческом наследии наиболее достоверных свидетельств. Это сделало Масарика одной из ключевых фигур в споре об опубликованных (и вероятно, созданных) Ганкой недостоверных Краледворской и Зеленогорской рукописях. Вопреки большинству чешских патриотов, настаивавших на их подлинности, Масарик занял твердую позицию в их опровержении, разъясняя, что чешская идея не может основываться на идеологии, допускающей различные манипуляции с сомнительными (хотя и полезными для подъема народного духа) историческими артефактами. Чешская идентичность должна созидаться на идее, а не на идеологии, стремиться к истине, а не к пропагандистскому эффекту. В этом отражалась сущность философской программы Масарика: Чехия должна стать *территорией истины*, и даже если эта истина в своих основах является чешской, от нее — в духе Яна Коменского — должно начинаться возвышение к Единому, а если в самом основании заложено нечто полезное, но не истинное, то такое восхождение невозможно.

В своем философском поиске чешского историала Масарик опирался на идеи немецкого философа Гердера (1744 – 1803), который обосновывал уникальность каждого народа и его право на духовный, культурный и политический суверенитет в контексте мировой истории. Гердер сравнивал народы со струнами божественной арфы, где каждая струна имеет свою особенность и свой тон, необходимый в гармонии мира. Масарик применял эту философию истории к чехам и словакам, ища не только формулы их идентичности, их место в божественной арфе истории, но и предпринимая усилия, чтобы, учитывая политические и геополитические обстоятельства, добиться независимости Чехословакии и создать полноценное и самостоятельное государство.

Для этого Масарик воспользовался ситуацией Первой мировой войны и противостоянием стран Антанты с Австро-Венгрией. Так, Масарик посетил Россию, стремясь создать на основе австрийских военнопленных чешского и словацкого происхождения основу будущей национальной армии — Дружину (Družina). Он также посетил США, ища там поддержки проекта нового восточноевропейского государства. Таким образом, Масарик был философом, который стремился воплотить свои идеи и идеалы в конкретном историческом акте — создании независимого государства Чехословакии.

Ему это удалось, и он стал одним из редких случаев мировой истории, когда новое государство, а также его армия и его экономика были созданы мыслителем, философом, осознанно играющим на арфе Божества.

Связь между философией и политикой Масарик подробно описал в своих работах «Чешский вопрос»[1], «Новая Европа»[2], «Мировая Революция»[3] и т. д., а также в серии интервью и бесед[4] с известным чешским писателем Карелом Чапеком (1890 — 1938).

Апофеоз славянства

Основные темы чешского славянофильства выражались не только в историографии, философии и политике, но и в искусстве, поэзии и литературе.

Так, идеи славянского единства становятся основой поэтического цикла сонетов «Дочь Славы»[5] крупнейшего словацкого поэта Яна Коллара (1793 — 1852). Коллар сам себя осознает «славянским Данте», который путешествует по землям, населенным различными славянскими народами, открывая их глубины и бездну их падения — славянский Рай (в котором воспеваются величие и подвиги героев и правителей различных славянских государств) и славянский Ад (где проклятиям подвергаются те, кто отступил от своего народа, изменил своей идентичности и своей культуре).

Как и в случае Данте, путеводительницей по мирам у Коллара становится женский образ Мины из народа лужицких сербов (сорбов), которая одновременно является и возлюбленной поэта (Фридерика Шмидт), и общеславянским символом — собственно Дочерью Славы. В ее образе выражается само славянство, его душа и его сущность. Вся поэма посвящена красоте, глубине и величию славянской женщины как глубинному архетипу, объединяющему славян в единое целое.

То, что именно женщина выступает архетипом славянства как такового, а сам поэт сближает названием славян со словом «слава», возможно отражает те глубиннейшие измерения славянского матриархата, о которых мы не раз говорили. Дочь Славы можно интерпре-

---

[1] *Masaryk T.G.* Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození. Praha: Času, 1895.

[2] *Masaryk T.G.* Nová Evropa. Stanovisko slovanské. Praha: Masarykův ústav AVČR: Ústav T.G. Masaryka, 2016.

[3] *Masaryk T.G.* Světová revoluce, Za války a ve válce 1914 — 1918. Praha: Masarykův ústav AVČR; Ústav T.G. Masaryka, 2005.

[4] *Čapek K.* Hovory s T.G. Masarykem. Praha: Československý spisovatel, 1990.

[5] *Коллар Я.* Сто сонетов. М.: Художественная литература, 1973.

тировать как прообраз фигуры Софии, ставшей центральной фигурой русской религиозной философии (софиологии).

Глубинная любовь к Чехии и славянству присуща творчеству другого чешского поэта — Отокары Бржезины (1868 – 1929)[1]. Хотя Бржезина был больше сосредоточен на метафизике и проблемах внутреннего мира, мы видим в его творчестве отзвуки мысли Яна Коменского: через народный контекст происходит восхождение к Единому, хотя у Бржезины скорее этим Единым становится не человечество и пансофия (как у Коменского), но *субъект, пребывающий внутри личности*, в чем легко распознать влияние Артура Шопенгауэра (1788 – 1860), бывшего любимым философом Бржезины. При всем индивидуализме и даже солипсизме творчества Отокара Бржезины можно заметить, что его «субъект» во многом является именно «чешским субъектом», равно как этническими тонами окрашены его воля и его представление.

Среди чешских художников ярче всего отразил славянскую идею один из создателей Art Nouveau Альфонс Муха (1860 – 1939). Альфонс Муха достиг славы в Европе, будучи автором театральной афиши спектакля с участием знаменитой французской актрисы Сары Бернар (1844 – 1923), которая была выполнена в совершенно новом и неожиданном стиле, ставшем позднее целым направлением в живописи. Хотя Альфонс Муха и в дальнейшем продолжал работать над дизайнерскими проектами, создавая ювелирные украшения, интерьеры, выставки, театральные декорации и даже рекламные проспекты, он оставался самобытным и оригинальным художником, превращавшим в шедевры и произведения искусства даже самые прагматические предметы или орнаменты. Во Франции Муха стал участником кружка символистов, объединявших авангардных художников и поэтов. Позднее Муха уехал в США, где писал картины и одновременно преподавал в Художественном институте в Чикаго.

Однако душа Мухи оставалась в Чехии, и, вернувшись на родину, он приступил к созданию серии монументальных полотен, целиком посвященных ключевым моментам славянской истории. Этот цикл получил название «Славянская эпопея» и состоял из двадцати работ, в которых Муха отразил двадцать ключевых эпизодов славянского историала. Эти моменты касались не только Чехии, но и Болгарии, Сербии, Хорватии, Польши и России. Над этим циклом Альфонс Муха работал 14 лет.

---

[1] *Бржезина О.* Строители храма. Собрание сочинений. СПб.: Издательство имени Н.И. Новикова; Издательский дом «Галина скрипсит», 2012.

Названия и темы картин таковы:

- Славяне на исконной Родине (Великая Славяния),
- Праздник Свентовита на острове Руга (дохристианская религиозная традиция — на примере полабских славян),
- Введение славянской литургии (подвиг славянских учителей Кирилла и Мефодия),
- Болгарский царь Симеон (расцвет Болгарского царства, болгарский катехон),
- Король Пржемысл Отакар Второй (расцвет Чешского королевства),
- Коронование царя Стефана Душана (расцвет Сербского царства, сербский катехон),
- Ян Милич из Кромержиржа (предшественник гуситов — истоки чешской духовной Реформации),
- Проповедь магистра Яна Гуса в Вифлеемской капелле (начало движения гуситов),
- Встреча в Кржижках (решение гуситов воевать за свои идеи с оружием в руках),
- После Грюнвальдской битвы (победа объединенных армий польского короля Владислава II Ягайло и Великого князя Литовского Витовта над Тевтонским орденом — славяне (и балты) освобождаются от немецкого господства),
- После битвы на Витковой горе (решающая победа войска Яна Жижки над армией Сигизмунда),
- Петр Хельчицкий (основоположник развитой чешской теологической системы),
- Гуситский король Иржи Подебрадский (выражение воли гуситов к возрождению независимой от Габсбургов чешской государственности),
- Николай Зринский защищает Сигет от турок (подвиг хорватского князя, героически ставшего в 1556 году стеной на пути турецких армий),
- Печатание Кралицкой Библии в Иванчицах (первый полный перевод Библии на чешский язык, выполненный Моравскими братьями),
- Ян Амос Коменский (основатель чешской философии),
- Гора Афон (духовный центр мистической православной традиции, фундаментально повлиявший на славян — сербов, болгар, русских),
- Присяга общества Омладина под славянской липой (начало борьбы сербов за свободу в рамках тайного общества славянских революционеров-националистов),
- Отмена крепостного права на Руси (освобождение русского крестьянства как ядра народа),

- Апофеоз истории славянства (кульминация возрождения славянского мира, воссоздание Великой Славянии, панславянская эсхатология, триумф славянской идентичности в вечности).

Фактически этот цикл картин представляет собой структуру славянского историала, краткую и наглядную версию славянской философии истории, где сами чехи видятся как часть единого славянского мира.

Символично, что вернувшийся из США на родину Альфонс Муха стал свидетелем становления независимой Чехословакии, которая возникала у него на глазах — непосредственно в ходе его работы над монументальным циклом. Логично, что в такой ситуации Альфонс Муха стал самым знаменитым художником Чехии, с помощью художественных методов отразив чешский идеал и емко суммировав семантику всей славянской истории.

Густав Майринк: Вальпургиева ночь чешского бессознательного

Глубоко осмыслял чешский историал австрийский писатель Густав Майринк (1868 — 1932), проживший в Праге много лет и посвятивший этому городу свои основные произведения — «Голем»[1], «Вальпургиева ночь»[2], «Ангел Западного окна»[3] и т. д.

В «Големе» речь идет о каббалистическом предании пражских евреев, связанных с изготовлением глиняной фигуры, оживленной с помощью особых ритуалов. На фоне легенды о големе и пейзажей мистической Праги Майринк излагает свои метафизические взгляды на бессмертие человеческого «Я», посвящение и структуру духовных миров.

Роман «Ангел Западного окна» посвящен истории английского алхимика и философа Джона Ди, который был приглашен Императором Рудольфом II к своему двору для поисков философского камня. История Джона Ди у Майринка также становится канвой для изложения его представлений о неизменных архетипах и переселении душ, а также о мистическом измерении пола: женские персонажи «Ангела Западного окна» представляют собой телесные воплощения зловещих женских божеств (Исаис Черная).

В этом романе исторический эпизод правления Рудольфа II представляется поворотным моментом европейской истории, где

[1] *Майринк Г.* Голем // Майринк Г. Голем. Вальпургиева ночь. М.: Эон, 1989.

[2] *Майринк Г.* Вальпургиева ночь // Майринк Г. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. М.: Ладомир, 2000.

[3] *Майринк Г.* Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3.

пересекаются средневековые представления, тайные науки (алхимия, астрология, магия, каббала), первые шаги секулярной, материалистической и рационалистической науки Нового времени и необратимые политические изменения, связанные, в частности, с распространением протестантской Реформации, которые предопределили все последующие судьбы европейских обществ. Прага Рудольфа II оказывается полюсом этих фундаментальных трансформаций в структуре европейского историала. С точки зрения чешского Логоса, следует обратить внимание на типологическое сходство идей и взглядов Джона Ди[1] и Яна Коменского, и в этом смысле Прага и ряд духовных течений, распространенных в Чехии XVI—XVII веков, оказывается важным философским полюсом.

Подробный анализ этой эпохи, включая роль Рудольфа II, Джона Ди и духовных течений и тайных обществ этого времени, дан в книгах французского историка Фрэнсис Йейтс (1899—1981) — «Розенкрейцерское просвещение»[2], «Джордано Бруно и герметическая традиция»[3], «Искусство памяти»[4], «Астрея: имперская тема в XV столетии»[5] и т. д.

Особенно отчетливо чешский историал изложен Майринком в романе «Вальпургиева ночь», написанном в 1917 году, где речь идет о крахе Австро-Венгрии, а вместе с ней старого европейского аристократического порядка в Европе. Однако социальную революцию и подъем чешского национализма Густав Майринк в духе своих мистических идей о «вечном возвращении» считает не чем-то «современным» и «новым», но пробуждением глубинных архетипов, уходящих корнями в чешскую историю — в эпоху гуситских войн и в тайны чешской царской династии.

Сюжет романа развертывается вокруг полностью выродившейся немецкой имперской аристократии, живущей в Праге в районе Градчаны, отделенном от Нижнего города, населенного преимущественно простолюдинами-чехами. Эта аристократия больше не может править страной, и ей на смену неумолимо приходят чехи, мобилизованные древней памятью (тем самым историалом, о котором писали и который воссоздавали чешские славянофилы). Однако если для славянофилов

[1] *Szönyi G.E.* John Dee's Occultism. Magical Exaltationthrough Powerful Signs. N.Y.: State University of New York Press, 2004.

[2] *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское просвещение.

[3] *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

[4] *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.

[5] *Yates F.A.* Astraea: the imperial theme in the sixteenth century. L.: Routledge & K. Paul. 1975.

чешское возрождение представляется в оптимистических тонах, как обретение желанной свободы, для австрийского мистика Густава Майринка этот цикл «возвращения архетипов» окрашен в зловещие тона.

Так, главные герои романа — Оттокар Вондрейк и его возлюбленная Поликсена оказываются потомками чешского царского рода, в которых воплощается дух древних чешских королей (по Майринку, на них лежит проклятие). И по мере того как народное восстание набирает силы, готовясь штурмовать немецкий центр города — Градчаны, древние архетипы пробуждаются все отчетливее, подталкивая Оттокара к тому, чтобы встать во главе бунта толпы.

Параллельно оживают и иные архетипы. Так, городская нищенка «Богемская Лиза» пророчествует о том, что грядет возвращение Яна Жижки и повторение основных эпизодов кровавых гуситских войн. Персонажи чешского историала проступают в медиуме — бродячем актере Зрцадло (на чешском это имя означает «зеркало»). Майринк так описывает один такой эпизод:

> Почти в то же самое мгновение в актера снова вошла жизнь; послышалось шипение — Зрцадло с силой втягивал в себя воздух.
>
> Мужчины отпрянули назад: только теперь они заметили происшедшую с ним метаморфозу.
>
> Дубильщик Гавлик, указывая на теневую повязку, крикнул:
>
> — Ян Жижка! Ян Жижка из Троцнова!
>
> — Ян Жижка из Троцнова! — пробежал робкий шепот среди собравшихся.
>
> — Ян Жижка из Троцнова! — взвизгнул чешский лакей, закрывая лицо руками. — Говорила же Богемская Лиза, что он придет!
>
> — Это пророчество Богемской Лизы! — эхом отдалось из глубин помещения.
>
> Зрцадло вытянул левую руку, словно на ощупь искал голову какого то невидимого человека, стоящего перед ним на коленях.
>
> В глазах актера застыла вечная ночь слепоты. — Kde mas svou pies? — прохрипел он. — Монах, где твоя тонзура?
>
> Потом он медленно, дюйм за дюймом, поднял кулак и обрушил его, как на наковальню.
>
> Все вздрогнули от ужаса, словно актер действительно размозжил череп священнику, как Жижка во времена таборитов.
>
> Поликсене даже показался призрак рухнувшего человека в серой рясе. Перед ее взором вставали истории гуситских войн, тайком читанные ею в детстве, — вот черный Жижка на белой лошади, он в железных латах во главе своего войска: сверкающие полумесяцы

кос и колючие созвездия кистеней; растоптанные поля, пылающие деревни, разграбленные монастыри. Она видела кровавое сражение с адамитами: нагие мужчины и женщины, вооруженные лишь ножами и камнями, под предводительством одержимого Борека Клатовского кидались на гуситов, вонзая зубы им в шею, пока не были уничтожены как бешеные собаки; последних человек сорок окружили и живьем сожгли на костре. Она слышала грохот войны на пражских улицах, запертых цепями, чтобы хоть немного сдержать натиск безумных таборитов, слышала крики ужаса бегущего градчанского гарнизона, тяжелые удары каменных ядер, лязг боевых булав, звон топоров и свист пращей.

Она видела как исполнилось проклятье умирающих адамитов: «Да ослепнешь ты вовсе, одноглазый Жижка», видела гудящую стрелу, которая вонзилась в его единственный глаз; два капитана поддерживают его за руки, он стоит на каком то холме, вперив взор в непроницаемую бездну своей слепоты, а у его ног в пронзительном солнечном блеске неистовствует сражение; слышала его приказы, подобно серпам косившие вражеские полки; видела смерть, черной молнией исходящую из его простертой руки. И потом, потом настоящий кошмар: Жижка, умерший от чумы — и все равно, все равно живой! Кожа Яна Жижки, натянутая на барабан! И трескучий, ужасный лай этого барабана! Он обращал в бегство всех, кто его слышал.

Ян Жижка из Троцнова, слепой и бескожий, призрак на истлевшей лошади, скачет невидимый во главе своих орд, ведет их от победы к победе!

Волосы Поликсены шевельнулись при мысли, что дух Жижки восстал и вошел в тело актера[1].

Эта сцена характерна для зловещего восприятия Майринком падения традиционной Европы и наступления новых идеологий — как националистических, так и социалистических. И те и другие, по мысли Майринка, основаны на актуализации глубинных пластов культуры, которые представляют собой ту область бессознательного, которая отождествляется с адом. Из ада поднимаются призраки прошлого, неся с собой проклятия и кровь. Поэтому роман назван «Вальпургиева ночь», праздник ведьм и подъема низших сил. Не случайно в нем действует и Люцифер, «ангел, исполняющий желания» и проповедующий через того же актера Зрцадло идеи социализма, анархизма и национализма. В этом смысле показательна речь, произнесенная сквозь Зрцадло неизвестным

[1] *Майринк Г.* Вальпургиева ночь. С. 222 – 223.

духом, который точнее всего соответствует «духу времени» начала XX века.

> Вы спрашиваете: почему Бог не открывает нам будущее? Спросите самих себя: почему вы не считаете себя Богом? Тогда вы бы знали будущее, ибо сами были бы его творцами, каждый своей части, а по части, творимой им самим, всякий мог бы узнать целое.
>
> Но вы остаетесь рабами своей судьбы, а судьба катится, как сорвавшийся камень, а камень — это вы, камень, сложенный из песчинок, а вы катитесь камнем и падаете камнем.
>
> И как он катится, и как он падает, так преобразует свою форму во все более новые формы в соответствии с неизменными законами вечной природы.
>
> Камень не обращает внимания на песчинки, составляющие его тело. Как бы он мог иначе? Все, состоящее из земли, заботится лишь о собственном теле.
>
> Раньше огромный камень человечества был рыхлым, беспорядочно составленным из песчинок различных цветов; только сейчас он начинает принимать форму, которой в малом обладает каждая отдельная песчинка: он становится формой одного гигантского человека.
>
> Только сейчас завершается сотворение человека из дуновения и — глины.
>
> И «думающие», более трезвые, более разумные, — те составят его голову; а «чувствующие», мягкие, чуткие, созерцательные, — те будут его чувством!
>
> И выстроятся народы согласно виду и сущности каждого, а не по месту обитания, происхождению и языку[1].

В этой речи Люцифера можно легко заметить гротескное изложение универсалистских идей Яна Коменского, основные темы социализма и коммунизма, которые в данном случае переплетаются с пробуждением глубинных и зловещих архетипов, связанных с восстанием народа против традиционной аристократии и средневекового порядка.

Чешский историал, описанный Майринком, равно как и его интерпретация идеологий Модерна как возвращения инфернальных архетипов подсознательного, позволяет взглянуть на процессы, связанные с появлением новой Чехословакии, с другой — австрийской, германской и традиционалистской — точки зрения. Здесь, так же как и у самих чехов, мы видим обращение к ключевым моментам чеш-

[1] *Майринк Г.* Вальпургиева ночь. С. 220.

ского (славянского) историала и их актуализацию в настоящем, но только эта интерпретация основана на другом культурном круге и другом — в данном случае германском — Логосе[1], глубинному исследованию которого в его мистическом и метафизическом измерении Густав Майринк посвятил свои романы («Белый доминиканец»[2], «Зеленый лик»[3] и т. д.).

Ян Паточка: жизненный мир чехов и Пост-Европа

Крупнейший чешский философ XX столетия Ян Паточка (1907 — 1977) в свою очередь был наследником традиции Яна Коменского. Так же как и сам Коменский, Паточка видел Чехию и славян в целом как часть европейской цивилизации, но при этом настаивал, что для полноценного вхождения в эту цивилизацию чехам и словакам необходимо добиться независимости и утвердить свою идентичность.

Паточка был также учеником и последователем крупнейшего современного европейского философа Эдмунда Гуссерля, основателя феноменологии и учителя Мартина Хайдеггера[4]. Чрезвычайно важно подчеркнуть тот факт, что сам Гуссерль, сблизившийся с молодым чешским философом, рассказал ему эпизод о том, что именно Масарик был первым, кто обратил его внимание на Брентано, что во многом предопределило как его философскую судьбу, так и образ всей философии XX века, где феноменология является ключевым направлением. В свою очередь Паточка считал Масарика своим учителем и вдохновителем, что позволяет говорить об устойчивом «чешском следе» в истории феноменологии в целом. К этому следует добавить, что еще один мыслитель — теолог, логик и математик, которого сам Гуссерль называл провозвестником феноменологии — Бернард Больцано[5] (1781 — 1848) также был чехом. Вслед за Гуссерлем к идеям и трудам Больцано в конце жизни обратился и Паточка.

Во Фрайбурге Ян Паточка сблизился с другим крупным феноменологом, учеником Гуссерля Ойгеном Финком (1905 — 1975), который познакомил Паточку с Хайдеггером, преподававшим во Фрайбургском университете.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.
[2] *Майринк Г.* Белый доминиканец // Майринк Г. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2.
[3] *Майринк Г.* Зеленый лик // Майринк Г. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1.
[4] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.
[5] *Bolzano F.* Theory of Science. N.Y.: Oxford University Press, 2014.

Показательно, что самый крупный чешский философ, равно как и самые глубокие мыслители Словении, вдохновлялись прежде всего идеями Гуссерля и Хайдеггера, видя в них принципиально важный для славян выход к стихии европейского Логоса[1], с одной стороны, и возможность корректно описать специфику славянского «жизненного мира», с другой[2].

Феноменология стала основой философского метода самого Паточки, и этому фундаментальному и ключевому направлению в философии XX века он посвятил ряд программных работ[3].

Вместе с тем Паточка занимался и другими исследованиями — идей Платона, Аристотеля, Шеллинга и Гегеля, во многом воспроизводя классическое хайдеггерианское рассмотрение начал западноевропейской философии у греков (Начало) и ее «эсхатологического» завершения у немцев.

В Праге Паточка основал чехо-германский «Философский пражский кружок для исследования человеческого понимания», в работе которого принимал участие как сам Гуссерль[4], так и создатели Пражского лингвистического кружка русские лингвисты Р. Якобсон (1896 — 1982), Н.С. Трубецкой (1890 — 1938), бывший одновременно основателем Евразийского движения и чешского структурализма, философ и лингвист Ян Мукаржовски (1891 — 1975) и т. д. Таким образом, в Праге пересеклись два основополагающих философских направления Европы XX века — феноменология и структурализм, и в центре этой встречи стоял чешский мыслитель Ян Паточка.

Паточка особое внимание уделял поэтическим символам и особенно образам природы, которые он считал фундаментальной основой сознания. В этом он также во многом следует за Яном Коменским, а с другой стороны, сближается с традициями немецкого романтизма (в частности, он перевел отдельные работы Гердера,

---

[1] *Patočka P.* Česká vzdělanost v Evropě. Praha: Václav Petr, 1939.

[2] К точно такому же заключению мы приходим и в нашей работе, посвященной Хайдеггеру и русской философии. См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

[3] Первой его работой была диссертация, опубликованная позднее как монография: «Природный мир как философская проблема». *Patočka P.* Přirozený svět jako filosofický problém. Praha: Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého, 1936. См. также: *Patočka P.* Úvod do fenomenologické filosofie. Praha: Oikúmen, 2003.

[4] Тексты лекций, прочитанных Гуссерлем в Праге, стали основой одной из его главных работ «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». См.: *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск; М.: Харвест; АСТ, 2000.

центрального автора для Масарика, в сборнике «Развитие человечества»[1]) и с Хайдеггером, отводившим интерпретации поэзии значительное место в своих текстах. Чрезвычайно важно для понимания мысли Паточки эссе[2], посвященное чешскому поэту-романтику Карелу Гинеку Махе (1810 — 1836), автору поэмы «Май», являющейся чешской классикой. В поэме главный герой Вилем, обреченный на казнь, обращается перед смертью к облакам и просит передать их его слова земле.

Земле прекрасной, и земле любимой,
Моей колыбели и моему гробу, моей матери,
Единой власти и моему единственному наследству,
Широкой и единственной земле!

Ach zemi krásnou, zemi milovanou,
kolébku mou i hrob můj, matku mou,
vlasť jedinou i v dědictví mi danou,
širou tu zemi, zemi jedinou![3]

В переводе русского поэта Константина Бальмонта (1867 — 1942), восхищавшегося чешской литературой и чешской историей и написавшего на эту тему книгу очерков и переводов «Душа Чехии в слове и деле»[4], эти строки звучат так:

Между всех я послами хочу вас избрать.
Вы куда бы ни плыли в далекой той мгле,
Поклонитесь в своем богомолье земле!
Ах, красивой земле, той любимой земле,
Колыбели моей и могиле моей,
То родимая мать, все владенье мое,
Все наследство мое, ширь единой земли!

Для Паточки эти слова отражают фундаментальное соотношение между временем и вечностью, между жизнью и смертью. Образ Матери-Земли в славянской идентичности играет роль фундаментального гештальта, в котором разрешаются все напряжения, во многом привнесенные индоевропейским началом. Лишь обращение к Земле, к Великой Матери, то есть к глубинному «славянскому матриархату», а еще точнее к глубинам палеоевропейского слоя

[1] *Herder.* Vývoj lidskosti. Praha: Laichter, 1941.
[2] *Patočka P.* Symbol zeměu K.H. Máchy// Svazky úvah a studií. № 35. Praha: V. Petr. 1942.
[3] *Mácha K.H.* Spisy. Praha: I.L. Kober, 1862. V. 1. C. 40.
[4] *Бальмонт К.Д.* Душа Чехии в слове и в деле // Бальмонт К.Д. Несобранное и забытое из творческого наследия: В 2 т. Т. 2. СПб.: Росток, 2016.

идентичности, дает метафизический ответ на неразрешимые проблемы наличия, внешнего мира, сознания и смерти, которые стоят перед феноменологом. Мать-Земля для Паточки — это ключ к тому, что Хайдеггер называл фундаменталь-онтологией, то есть к такому Логосу, который всегда остается имманентным и не разрывает до конца связей с «жизненным миром», даже доходя до предельных обобщений, то есть до мысли о смерти и ничто. Однако Паточка решает проблему бытия-к-смерти, а это есть главный режим экзистирования Dasein'а по Хайдеггеру, *не по-германски, а по-славянски*, не в крайне обостренном дифференциале Логоса Аполлона, но в смягченной эвфемистической (ноктюрнической) структуре Матери-Земли, колыбели и гроба, жизни и смерти, ужаса и упокоения[1]. Характерно, что женский архетип также преобладает у другого великого чешского поэта — Яна Коллара.

Мать-Земля для Яна Паточки выступает как *сущность времени* (которая и есть сущность человека), которая живет в нем и сквозь него.

В последние годы жизни Ян Паточка приоритетно сосредоточился на философии истории и проблеме исторического смысла. Он полагал, что история Европы в XX столетии подошла к критическому рубежу, когда вначале на месте Европы встала Сверх-Европа, представляющая собой расширение европейского влияния (как цивилизации, культуры, технологии, образа мысли) на всю планету, что сопровождалось появлением двух противостоящих глобальных лагерей — западного и восточного, а затем Сверх-Европа стала стремительно превращаться в Пост-Европу[2], утрачивая сам европейский дух, берущий начало в Греции Сократа, Платона и Аристотеля и достигший вершины в философских системах Гегеля, Шеллинга, Гуссерля и Хайдеггера. При этом в структуре чешского историала после того, как его естественное развертывание было прервано Габсбургами, основными семантическими вехами стали Ян Коменский и Масарик, более других обосновавшие смысл и миссию Чехии в контексте европейской культуры. Так как советский режим в Чехословакии для Паточки был также семантической цезурой и новым отчуждением от сущности чешской идентичности, то чешская трагедия отражала на свой лад судьбу Европы, достигшей момента своего перерождения и вырождения в Пост-Европе, где техника, материализм и бытовой индивидуализм

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

[2] После смерти Паточки на его столе ученики обнаружили неоконченный манускрипт на немецком языке с названием «Europa und Nach-Europa», «Европа и Пост-Европа».

подорвали основу европейской этики, основанной на поиске истины. Эти идеи Паточка изложил в своей книге «Еретические эссе и философия истории»[1], ставшей своего рода философским завещанием чешского мыслителя, замыкающего логическую триаду самобытной и глубинной чешской мысли — Коменский — Масарик — Паточка.

[1] *Patočka P.* Kacířské eseje o filosofii dějin. Praga: Oikoymenh, 2007.

Часть 7. Польский горизонт: сарматский дух и европейская миссия

Глава 1. Северо-западные славяне в древности

Древнепольский горизонт и праистоки Балтийской цивилизации

Британский историк Арнольд Тойнби (1889 – 1975) в своей схематической таблице цивилизаций говорит о «Балтийской цивилизации», включающей территорию Польши, Литвы и Латвии; при этом он считает, что эта цивилизация не состоялась и является «абортивной»[1]. С его точки зрения, некоторые цивилизации, имеющие предпосылки к превращению в нечто самостоятельное и самодостаточное, их реализуют, а некоторые, под воздействием различных исторических факторов, нет. Балтийская цивилизация, на его взгляд, относится к числу последних; эта цивилизация *могла бы* состояться, так как для этого в определенный период истории имелись достаточные геополитические, культурные и этнические предпосылки, но этого не произошло.

Несостоявшаяся Балтийская цивилизация Тойнби относится к пространству Восточной Европы, но при этом находится к северу от ее древнейшего балканского полюса, центра палеоевропейской культуры Великой Матери. Поэтому признаки политической организации и социальной дифференциации, а также технически развитых культур здесь появляются достаточно поздно, а о предыстории этого горизонта никаких достоверных сведений не сохранилось. В любом случае следует иметь в виду, что в районировании наиболее архаических пластов древней культуры Восточной Европы в период Великой Матери, земли Польши и Балтики представляли собой *периферию* относительно центра, располагавшегося намного южнее — на Балканах, в Подунавье и т. д. В отношении прародины славян в Надкарпатье эта область также является вторичной — север и северо-восток были заселены балтами (пруссами, жемайтами, латгаллами и т. д.), а запад и северо-запад западными славянами (лужицкими сербами, полабскими славянами, поморцами, ляхами, мазовшанами и т. д.).

---

[1] *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М.: Айрис Пресс, 2002.

Тойнби же под «Балтийской цивилизацией» имеет в виду намного более поздние исторические периоды, связанные с возвышением исторической Речи Посполитой и Литовского государства. Генетическая связь с более древними эпохами в данном случае не очевидна.

Элементы матриархальной культуры в этой области связаны прежде всего со славянами, которые, как мы видели, имели определенное отношение к цивилизации Великой Матери, но не прямое, а опосредованное — через традиции восточноевропейского (балканского) земледелия. С другой стороны, ряд матриархальных черт присущ и балтийской культуре, что мы подробнее рассматриваем в отдельном томе «Ноомахии»[1]. Однако и славяне и балты были народами индоевропейскими, следовательно, на оседло-аграрную культуру накладывалась вертикальная и патриархальная модель туранской трехфункциональности.

С XIII века до Р.Х. на территориях Польши и прилегающих к ним с запада землях Восточной Германии сложилась Лужицкая культура[2], существовавшая до IV века до Р.Х. Ее носители были индоевропейцами, практиковавшими скотоводство и коневодство[3].

Предками какого конкретно индоевропейского народа были носители Лужицкой культуры, достоверно определить невозможно. На этот счет существует несколько гипотез. Согласно одной из них, они относились к *кельто-иллирийскому* культурному кругу. Кельты пришли на эту территорию с запада. Южнее они стали известны как «вольки», что дало название «влахи», перенесенное позднее с кельтов на романизированных фракийцев (предков современных румын и молдаван). Показательно, что на Балканах сохранилась устойчивая связь влахов, расселившихся на значительной территории не только в Румынии, но и в Сербии, Болгарии и т. д., со скотоводством — влахи традиционно были народом пастухов, которым оседлые крестьянские общины часто доверяли выпас своих стад. Вероятно, эта этносоциологическая черта была следствием фракийской культуры, имевшей более прозрачные связи с туранским образом жизни, нежели в случае кельтов. Немецкий историк Густав Коссина[4] (1858 — 1931) и ряд других авторов полагали, что и лужицкие племена могли быть фракийцами (что совпадает с развитым у них скотоводством), и более конкретно,

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[2] Термин «Лужицкая культура» в археологию ввел немецкий историк Рудольф Вирхов (1821 — 1902). См.: *Virchow R.* Urbevölkerung Europa's. B.: C. Habel, 1874.

[3] *Gollub S.* Endbronzezeitliche Gräber in Mittel- und Oberschlesien. Ein Beitrag zur Gliederung der Lausitzer Kultur. Bonn: Habelt, 1960.

[4] *Kossinna G.* Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie. Würzburg: Kabitzsch, 1911.

народом карпов, упомянутым Птолемеем. Вместе с тем идентичность карпов не установлена достоверно, ими могли быть и сарматы.

Согласно другому немецкому историку Альфреду Гетце[1] (1865–1948), лужицкие племена относились к северным иллирийцам. Иллирийцы были еще одним индоевропейским народом, занимавшим обширные территории от Балтики до Адриатического побережья. О них сохранилось совсем мало сведений. Известно лишь, что они почитали коней и были чрезвычайно воинственными (также типично туранские черты)[2].

Хотя славяне пришли на эти территории в VII веке, ряд авторов считает Лужицкую культуру праславянской, основываясь на отождествлении венедов со славянами. Эту точку зрения высказывали как чех Нидерле[3], так и поляк Юзеф Костшевский[4] (1885–1969).

Лужицкая культура была преимущественно аграрной. Типичные дома строились из столбов и имели двускатную крышу. Захоронения не имели курганов. Покойники подвергались кремации, а прах хранился в ритуальных урнах.

В первых веках I тысячелетия до Р.Х. у лужицких племен появляются огражденные поселения (гроды), что свидетельствовало об участившихся набегах воинственных соседей. Тогда же в захоронениях впервые начинают находить оружие.

В начале I тысячелетия по Р. Х. на территорию Лужицкой культуры пришли германские племена — скиры, а позднее готы. Вероятно, значительная часть древнего населения была ассимилирована немцами, а еще позднее славянами.

Лужицкую культуру потеснила другая — Поморская (VI–II века до Р.Х.), отчасти ассимилировав местное население, а отчасти оттеснив его к юго-западу. С приходом германцев связана другая археологическая культура — Пшеворская (II до Р.Х. — IV век по Р.Х.), которая отчасти наследовала Лужицкой.

Последним аккордом стало расселение в этом пространстве западных славян с востока и юго-востока, после чего эти территории оставались преимущественно славянскими, соседствуя с германцами на западе и севере и балтами на северо-востоке. Эта этнокультурная картина в целом сохраняется и в настоящее время.

---

[1] *Götze A.* Die vor- und frühgeschichtlichen Denkmäler des Kreises Ostprignitz. B.: Voss, 1907.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[3] *Нидерле Л.* Славянские древности.

[4] *Krukowski S., Kostrzewski J., Jakimowicz R.* Prehistoria ziem polskich. Encyklopedia Polska. Warszawa: Polska Akademia Umiejętnośc, 1939.

Польша и Европейская Сарматия

Следует обратить внимание на то, что именно эти территории Польши, Лужиц и Балтии греческий географ Птолемей назвал «Европейской Сарматией». Границы Европейской Сарматии он определял так:

1. Европейская Сарматия ограничивается на севере Сарматским океаном по Венедскому заливу[1] и частью неизвестной земли. Описание такое:

2. За устьем реки Вистулы, которое находится под 45° долготы — 56° широты, следует:

Устье реки Хрона под 50° — 56°.

Устье реки Рувона (Рудон, Бубон, Рубон, Судон) под 53° — 57°,

Устье реки Турунта (Таурунт) под 56°30' — 58°30',

Устье реки Хесина (Херсин) под 58°30' — 59°30'.

3. Береговая линия, которая составляет конец известного моря, по параллели, проходящей через Фуле[2], находится под 64° — 63°.

4. Предел же Сарматии по меридиану, проведенному через истоки реки Танаиса[3], находится под 54° — 53°.

5. С запада Сарматия ограничивается рекой Вистулой, частью Германии, лежащей между ее истоками и Сарматскими горами, и самими горами, о положении которых уже сказано.

6. Южную границу составляют: язиги метанасты (переселенцы) от южного предела Сарматских гор до начала горы Карпата, которая находится под 46° — 48°30', и соседняя Дакия около той же параллели до устья реки Борисфена, и далее береговая линия Понта до реки Керкинита[4].

О народах, населяющих Европейскую Сарматию, Птолемей сообщает:

19. Заселяют Сарматию очень многочисленные племена: венеды — по всему Венедскому заливу, выше Дакии — певкины и бастарны; по всему берегу Меотиды[5] — язиги и роксоланы; далее за ними внутрь страны — амаксовии и скифы-аланы.

---

[1] Венедским заливом называлось в древности Балтийское море.

[2] Параллель Фуле (Thule) в географии Птолемея представляет собой северную границу известного мира.

[3] Танаис — Дон.

[4] *Птолемей К.* Руководство по географии. С. 319.

[5] Меотида — Азовское море.

20. Менее значительные племена, населяющие Сарматию, следующие: около реки Вистулы, ниже венедов — гифоны (гитоны), затем финны; далее сулоны (буланы), ниже их — фругундионы (фрунгундионы), затем аварины (обарины) около истоков реки Вистулы; ниже их омброны, далее анартофракты, затем бургионы, далее арсииты, сабоки, пиенгиты и биессы возле горы Карпата.

21. Восточнее вышеназванных племен живут: ниже венедов — галинды (галиданы), судины и ставаны до аланов; ниже их игиллионы, затем костобоки и трансмонтаны (загоры) до Певкинских гор.

22. Затем побережье океана у Венедского залива занимают вельты, выше их — осени, затем самые северные — карбоны, восточнее их — каресты и салы (ниже этих — гелоны, иппоподы и меланхлэны); ниже их — агафирсы (агатирсы), затем аорсы и пагириты; ниже их — савары (савры, саубры, сауры) и боруски до Рипейских гор.

23. Затем акибы (абики) и наски, ниже их — вибионы (ибионы) и идры; ниже вибионов до аланов — стурны, а между аланами и амаксовиями — карионы (карвоны) и саргатии.

24. У поворота реки Танаиса — офлоны (оплоны) и танаиты, за ними — осилы до роксолан; между амаксовиями и роксоланами — ревканалы (ракаланы) и ексобигиты; затем между певкинами и бастарнами — карпианы, выше их — гивины, далее бодины.

25. Между бастарнами и роксоланами живут хуны, а ниже одноименных гор — амадоки и навары. Возле озера Вики (Бики) живут тореккады, а по Ахиллову Бегу — тавроскифы; ниже бастарнов около Дакии — тагры, а ниже их — тирагеты[1].

Относительно почти каждого из народов, упомянутых здесь Птолемеем, ведутся споры: к каким известным племенам их относить. Под «венедами» Птолемей имеет в виду либо отдельный народ, либо остатки кельто-иллирийского (иллирийского) населения, либо смешанный народ, включающий в себя и предков славян, либо западную ветвь протобалтов. К славянам иногда относят саваров, которые занимали земли, позднее населенные северянами (саврами, саубурами, саурами).

Певкинов и бастарнов обычно считают германцами, хотя в другой классификации под ними понимают кельтов или кельто-иллирийцев. А от Азова (Меотиды) на север и северо-запад мы видим преимущественно сарматов и скифов, которые по одной из версий расселялись вплоть до территории Польши. Некоторые авторы утверждали, что

[1] *Птолемей К.* Руководство по географии. С. 320 – 321.

амаксовии были сарматским племенем, жившим на территории Мазовии[1].

Галинды, салы, судины и карионы — скорее всего, балтийские племена. Остальные упомянутые народы идентифицировать еще сложнее.

Обзор народов и география Европейской Сарматии, а также само название содержит чрезвычайно важную информацию обо всей этой земле, принципиальной для определения горизонта, лежащего в основании «Балтийской цивилизации» и историала поляков (равно как и других славянских народов — как русских, так и сербов и хорватов). Мы видим здесь территории, которые находятся с двух сторон — с востока и запада — под решающим влиянием воинственной патриархальной андрократической культуры, причем чисто туранский элемент (представленный в сарматах) явно преобладает, хотя и не является единственным. На западе мы видим индоевропейцев — германцев, кельтов и иллирийцев, также крайне воинственных, а на юге наряду с сарматами выделяются фракийские народы (также чисто туранского типа). Однако одновременно земли Европейской Сарматии заселены преимущественно земледельческим населением, которое и составляет основу общества и которое полнее всего на следующем этапе будет представлено славянами и (отчасти) балтами. Поэтому в независимости от более точного определения этнической принадлежности перечисленных народов мы вполне можем реконструировать два модельных полюса всей этой территории. Мы имеем дело:

- с кочевыми воинственными племенами, которые либо сохраняют туранский образ жизни, либо становятся воинской кастой в оседлых обществах,
- и наряду с ними с оседлыми аграрными обществами, которые чаще всего интегрированы в более сложные политические структуры, хотя в некоторых случаях можно допустить существование отдельных общин, состоящих из свободных земледельцев.

От Азиатской Сарматии, где также преобладает кочевой туранский элемент (собственно сарматы), Европейская Сарматия отличается как раз *значительной пропорцией оседлого земледельческого населения*, что и составляет ее этносоциологическую особенность[2]. А эту земледельческую культуру мы, в свою очередь, можем связать с матриархальной цивилизацией Старой Европы. Кроме того, на Европейскую Сарматию накладывается еще одно — на сей раз снова индоевропейское — влияние: германский (ранее кельто-илли-

[1] *Ломоносов М.В.* Древняя российская история // Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. Т. 6. М.; Л.: АН СССР, 1952.

[2] *Дугин А.Г.* Этносоциология.

рийский) фактор. Этот фактор, так же как и сарматский, вероятно, связан с происхождением воинских аристократических родов народов Восточной Европы в области «Балтийской цивилизации», а следовательно, с социальной стратификацией и древними политиями.

Символическим отличием двух воинственных аристократий является *наличие или отсутствие коня*. Сарматские аристократы практически всегда являются *конными*. Фракийские (иллирийские и кельтские) могут быть как конными, так и пешими, а германские — преимущественно пешими или перемещающимися в ладьях по рекам и морю. Славяне и балты (а также финно-угры на северо-востоке) представляют собой прежде всего оседлое земледельческое население, которое постепенно разрастается в своих пропорциях, создавая основание для возникновения непрерывной восточноевропейской культуры, которая на следующем историческом этапе и превратится в Великую Славянию, славянскую ойкумену. Но Европейская Сарматия важна тем, что в ней мы видим предшествующую этносоциологическую структуру, которая объясняет происхождение военно-аристократической — андрократической — составляющей восточноевропейских обществ.

При этом важно, что одним из полюсов, где сарматское (андрократическое, туранское) начало ярче всего представлено, была *территория Польши*. Эта территория связана с символизмом «белого цвета», который у славян соотносился с западом. Отсюда такие выражения, как «Белая Сербия», «Белая Хорватия», и вероятно, «Белоруссия». Все эти области и были источником происхождения наиболее воинственных славянских народов — сербов, хорватов и самих поляков, которые в аристократическом слое были представителями именно этого сарматского начала.

Возможно, в контексте Европейской Сарматии существовали и различные локальные политии — прообразы будущих государств и княжеств. Во всяком случае этносоциологическая структура и прежде всего значительная пропорция оседлого аграрного населения давали для этого все основания. Можно предположить, что эти политии в той или иной мере были продолжением скифских образований, куда с древнейших времен входили и земледельцы (скифы-пахари), в которых подчас видят праславян.

В этом случае станет понятным происхождение, в частности, балтийской знати, которая сохранила свои кастовые отличия от основной массы местного населения; эти отличия свидетельствуют о кочевом быте (сарматский след). Так, воины и князья древних балтов пили молоко кобылиц, тогда как большинство простых жителей употреб-

ляли напитки на основе меда[1]. В захоронениях балтийской знати часто находят останки коней, упряжь, оружие и другие принадлежности профессиональных воинов. Таким образом, можно предположить, что на территории Прибалтики и Польши, а также Западной Руси (Правобережной Украины и Беларуси) в древности существовали политические образования, основное население которых было этнически разнородным, включая предков славян, и которые были объединены воинской знатью преимущественно сарматского происхождения.

Эта теория всплыла в истории Польско-Литовского государства в XVI веке и получила название «сарматизм»[2], польские шляхтичи возводили к сарматам свое происхождение и им оправдывали свои привилегии и превосходство над простым населением.

Славянские народы древней Польши и Германии

Когда точно славяне заселили территорию Польши, однозначно сказать не представляется возможным. Часть историков полагает, что предками славян были лужицкие племена, позднее потесненные германцами, но затем снова ставшие доминировать в этой области. По другой — более распространенной версии — славяне заселяли Польшу с середины I тысячелетия по Р.Х., распространяясь с востока и юга — из Среднего Поднепровья и Надкарпатья. В любом случае в VI веке, когда появляются первые сведения о славянах в целом, области, прилегающие к бассейну реки Вислы, уже были ими заселены (если отождествлять славян с «венетами» готского историка Иордана[3]).

В IX веке (помимо чехов и моравов) среди западных славян упоминаются поляне (от них берет начало название страны — Польша, дословно «страна полян»), лендзян (от них название поляков у соседей-славян — «ляхи»), куявян, поморян, мазовшан, вислян, слензян (в Силезии) и т. д. Все они объединяются в лехитскую (от «лехи» — «поляки») семью, отличную от чешской.

Лехитские племена, в свою очередь, принято делить на три группы:

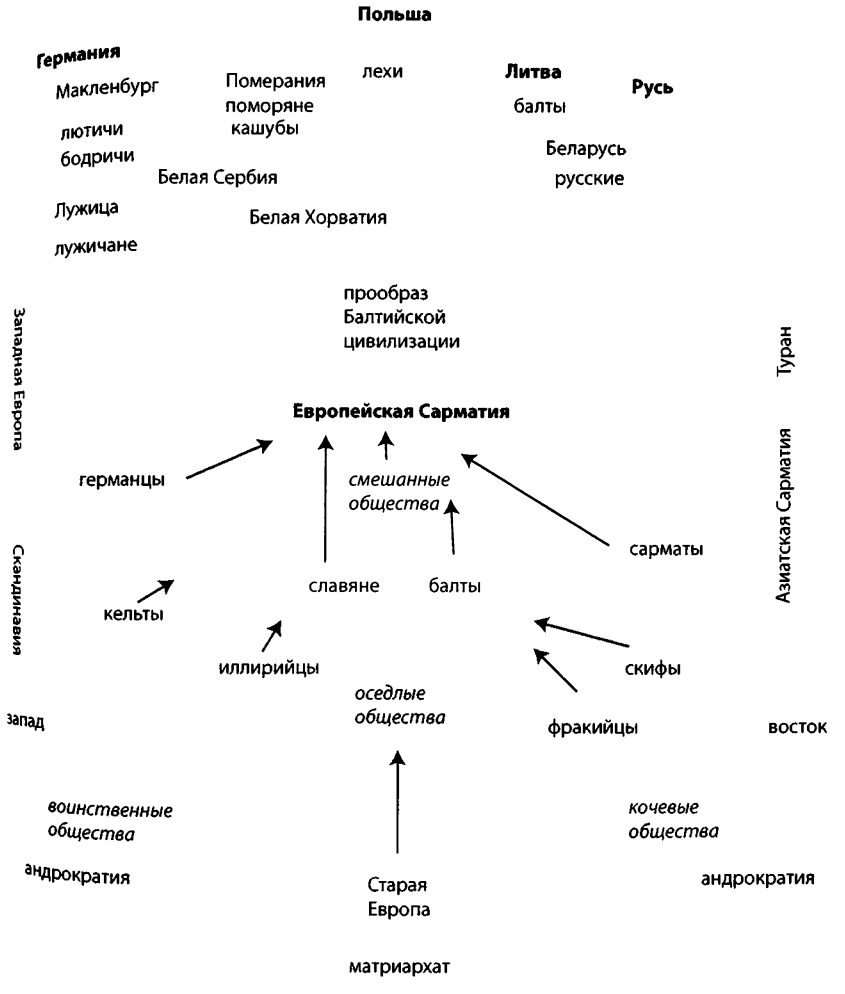
- польские (включая отдельно силезские),
- поморянские и
- полабские.

---

[1] *Гимбутас М.* Балты. Люди янтарного моря.

[2] *Гваньини А.* Описание Европейской Сарматии // Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей, XIII—XVII вв. Новосибирск: Сибирское отделение РАН, 2006.

[3] *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов.



Этносоциологический граф Европейской Сарматии

К польским племенам относятся поляне, ставшие позднее основой польского народа. Историческим центром полян (или «западных полян», чтобы отличить их от «восточных полян», живших в Киеве) был город Гнезно. Среди полян выделяются куявяне или гопляне, жившие на севере в области Куявия (в районе озера Гопло). Восточнее полян жили мазовшане, которых Ломоносов отождествлял с сарматами-амаксовиями (центр этих племен находится в районе современного города Плоцк). К югу от мазовшан в верховьях Вислы расселилось польское племя вислян. Их территория получила название Малая Польша, в отличие от Великой Польши с центром в Гнезно. Позднее висляне оказались под властью Великой Моравии. К востоку от вислян находились племена лендзян (откуда пошло название «ляхи»). Этноним был образован от земли, очищенной от леса, а от самого старопольского слова lęda произошло современное «ląd», то есть «земля» (ziemię). Таким образом, имя лендзян, давшее название всем полякам («ляхам», «лехитам»), означало «народ земледельцев», что и было наиболее характерной чертой славянской идентичности. Поляне (вместе с куявянами), мазовшане (западные и восточные), лендзяне и висляне составили ядро поляков.

К западу от вислян находились слензяне, которые представляли собой отдельный союз племен. К ним относились ополяне, бежунчане, бобряне, голенжицы, дедошане и слупяне. Они, так же как и висляне, оказались под властью Великой Моравии. Слензяне или силезцы, возможно, изначально были германским племенем силинги, входившим в союз вандалов, но позднее оно было полностью славянизировано. Тем не менее слензяне (силезцы) подчеркивают свою самобытность и отличия как от остальных поляков, так и от чехов и мораван на юге, с которыми соседствуют.

К северу от полян на берегу Балтийского моря жили поморяне, включающие в себя волинян и пыжичан. Они соседствовали на востоке с балтийским народом пруссов. Судьба поморян была связана с немцами, которые постепенно колонизировали их территории (отсюда германское название Померании — славянское Поморье). Остатками поморян является современный славянский народ кашубы. Центром поморян был основанный поляками в X веке в русле реки Висла город Гданьск.

У поморян существовал собственный княжеский род Грейфов или Грейфичей, основателем которого был князь Вартислав I (ок. 1100—1148). Побочная ветвь Грейфичей идет от его брата Ратибора I (? — 1156). Герцоги основанной Вартиславом династии правили Померанией до середины XVII века.

Отдельная династия была у кашубов в Восточной Померании — Собеславовичи. Ее основателем считается князь Собеслав I Гданьский (ок. 1130 — 1179). При князе Самборе I Гданьском (ок. 1150 — 1207) Восточная Померания практически была самостоятельной политией, независимой от Польши.

Также на побережье Балтийского моря к западу от поморян широко распространилась группа полабских славян. Название «полабские» означает, что эти племена жили на территориях, прилегающих к руслу реки Лаба (современная Эльба). Этимология слова «Лаба» окончательно не ясна. Римляне называли ее «Albis», то есть дословно «Белая», что, возможно, восходит к индоевропейскому корню *albho- (также «белый», «светлый»). По другой версии это славянизация древнегерманского слова «elfr» — «река». Однако следует учитывать (может быть, вторичное лингвистически, но фундаментальное для славянской мифологии и славянского историала) сходства названия реки Лаба и женского гештальта, связанного с рекой и основанным на ней городом-столицей — как в случае с чешской Либуше, польской Вандой, дочерью Крака, также польской «царицей Юлией», супругой Лешека III, основавшей города Любуш, Люблин, с полабской Любицей Вагрии, а также со словенской Любляной, расположенной на реке Люблянице.

Многочисленные воинственные полабские племена были объединены в три племенных союза:

- лютичей,
- бодричей и
- лужичан.

Лютичи были самым восточным из полабских образований (современная территория Восточной Германии — Мекленбург, Передняя Померания и Бранденбург). Бодричи расселились от них к западу (по нижнему течению Эльбы — на западе современного Мекленбурга, в восточной части земли Шлезвиг-Гольштейн и северо-восточной части Нижней Саксонии). Таким образом, славяне занимали практически всю территорию Северной Германии вплоть до Дании.

В состав лютичей входили доленчане, ратари, хижане, черезпеняне, гавеляне и спревяне. Самоназванием лютичей (от старославянского ljutъ — жестокий, суровый) было вильцы (возможно, от *vьlci, волки). Соседние немцы называли их велетами. По одной из версий это имя восходит к старославянскому «волот» — «великан». Возможно, что вильцы-лютичи соответствовали «вельтам» Птолемея.

Лютичи были чрезвычайно воинственны, упорно сопротивляясь экспансии германских племен и часто совершали военные набеги на датчан, а также на соседние племена западных славян — бодричей

(ободритов) и лужичан. Центр лютичей находился в городе Ретра (откуда название племени ратари или ретряне). В городе-крепости Ретра находился священный храм, посвященный славянскому богу Радегасту и/или Сварожичу[1].

Хроники упоминают князя лютичей Драговита (? — ок. 789), хотя подробности о династии как таковой не сохранились.

В состав племенного союза бодричей входили береги, вагры, полабы, варны, глиняне, смолинцы и древане. Главным центром союза бодричей был город Вилиград, откуда позднее была образована германизированная форма Макленбург. Свои столицы были и у отдельных племен — у вагров Старград, у полабов — Ратибор и т. д.

Отдельно следует рассматривать одно из племен ободритов — руян, живших на острове Рюген. Этнически и культурно близкие к ободритам, они, однако, не входили в их племенной союз. Религиозный центр руян — Аркона — находился на северном мысе острова Рюген.

У руян были свои князья — потомки Вислава (? — ок. 955), среди которых сохранились имена князей Круто, Гриня, Ратислава и Теслава. Теслав правил до 1168 года, когда датчане принудили руян признать себя вассалами Дании. Из той же династии Вислявидов упомянут князь Яромар (? — 1212), который ранее был соправителем княжества Рюген вместе с Теславом. При Яромаре под давлением датчан и саксов руяне были обращены в христианство. Последний князь руян Вислав III (ок. 1265 – 1325), о котором сохранились сведения, был поэтом-миннезингером[2].

Бодричи также имели свои княжеские династии. Согласно германским хроникам, первым правителем племенного союза бодричей был немецкий король вандалов Радегаст I (? — 664). Его сын Вислав (? — 700) был отцом Ариберта I (? — 724), а тот, в свою очередь, Ариберта II (? — 747). Первым правителем бодричей, упомянутым в хрониках, составленных при его жизни, был великий князь ободритского союза племен Вышан (? — 795), сын Ариберта II. Ему наследовал сын Дражко (? — 809). После смерти Дражко к власти над бодричами пришел его брат Славомир (? — 821), при котором начинается христианизация бодричей. Ему наследовал сын Дражко — Цедрга (? — ок. 826). Следующие князья из этой же династии Гостомысл (? — 844) и Табемысл (? — 862) стали последними правителями бодричей, при которых сохранялся племенной союз, распавшийся после их смерти, а племена вагров, полабов, бодричей и варнов создали собственные локальные политии. На Табемысле завершается первая династия бодричей. О том,

[1] *Маш А.Г.* Сокровища Ретры. М.: ИЦ «СЛАВА!», 2006.

[2] *Spitschuh B.* Wizlaw von Rügen: eine Monographie. Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität, 1989.

была ли она чисто немецкой, стилизовавшей имена под влиянием славян, смешанной или уже чисто славянской, ведутся споры. Но в силу этносоциологической модели все эти версии вполне вероятны. Во-первых, княжеская династия могла быть германской в силу классического для образования стратифицированного иерархического общества наложения военной касты на славян-земледельцев (где аллогенный характер аристократии является константой), но славянизация могла произойти на любом этапе — в том числе и в более раннюю эпоху, и в этом случае у истоков династии могли быть как немцы, так и сарматы.

Следующей династией бодричей был род Наконидов, возможно, отдаленно связанный с династией Радегаста. Основателем его был князь Након (? — 965). Его соправителем был другой князь — Стойгнев (? — 955). В эпоху Накона и Стойгнева бодричи бросили вызов саксам, стремясь отстоять независимость перед лицом государства восточных франков, в состав которого были включены их земли во время правления Генриха I Птицелова (ок. 876 – 936).

Центром политии бодричей была крепость Любице, столица Наконидов, располагавшаяся на побережье Балтийского моря в Вагрии в устье реки Трава (современная земля Шлезвиг-Гольштейн).

Сохранились имена и других правителей Наконидов — Мстивоя I, Мстидрага, Мстивоя II, Прибыгнева, Ратибора, Будивоя и т. д. При Мстивое I, правившем в конце X века, бодричи объединяют под своей династией союзные племена, а также распространяют свою власть на лютичей, с которыми ранее традиционно враждовали. Полития бодричей достигает своего апогея при князе Годеславе (ок. 1000 – 1066), который обратился в христианство и содействовал крещению других племен. Годеслав был убит, однако, восставшими язычниками и признан католической церковью святым (под именем Готшальк). Годеславу наследовал князь Генрих (ок. 1066 – 1127), а тому Святополк (? — 1129).

Однако в 1066 году после того, как Годеслав был убит язычниками, на время бодричей возглавил князь руян Круто или Крук[1] (? — 1093). Круто был убит Генрихом из-за предательства своей жены Славины, которая помогла отравить мужа на пиру и потом стала женой самого Генриха. Благодаря этому династия Наконидов была восстановлена.

[1] Возможно, история про руянского князя Круто, правившего над Вагрией (бодричами) в городе Любице, отражает общий западнославянский сюжет, связанный с основанием важнейших династий и столиц — как в случае Крока и его дочери Либуше в Чехии, Крака, его дочери Ванды в Польше и т. д.

Последним независимым правителем бодричей был Никлот (ок. 1105 – 1160). Он же — через сына Прибислава (? — 1178) — стал основателем княжеского рода Макленбургов.

Вместе со смертью Никлота заканчивается история политической независимости полабских славян и державы бодричей. Никлот отвергал христианизацию, что стало для германцев предлогом для Крестового похода против славян, в ходе которого немцы установили над территорией бодричей прямое правление и силой обратили их в христианство.

Третьим племенным союзом полабских славян были лужичане, во главе которых стояли лужицкие сербы (сорбы). В него кроме сербов входили далеминцы, мильчане, нишане, сусельцы, худичи и другие славянские племена, жившие между реками Заале и Одер (современная Восточная Германия). Ранее эти земли населяли другие славянские племена — требояне, жаровяне и слубяне, с которыми связывают Суковско-дзедзицкую культуру.

Лужичане (сорбы) занимали огромную территорию, соседствуя с германцами на западе, лютичами на севере, силезцами на востоке и чехами на юге. Часть их расселилась в Тюрингии и Баварии, а часть на севере — в районе современного Берлина. Эта территория и была названа Белой Сербией, откуда предки современных сербов пришли на Балканы.

Впервые лужицкие сербы (сорбы) упомянуты в хрониках VII века.

В VII веке сорбы входили в состав первого независимого славянского государства Само. В этом веке сорбами и союзом лужицких племен правил князь Древан (ок. 590 – 636). Его отцом был Звонимир, а сыном — тот «Безымянный князь», под началом которого сербы переместились на Балканы.

В IX веке появляются упоминания о князе сорбов Милидухе (? — 806). Известны имена и других вождей славян, которых иногда причисляют к сорбам — Нуссито и Тунгло (или Тогомир). Еще один князь сорбов, сражавшийся против франков, Цзимислав (? — 840)[1].

С 890 года территория Лужицы вошла в состав Великой Моравии, где она оставалась до 907 года. В X веке Лужица была завоевана саксами, но сохранила относительную независимость в качестве марки и позднее маркграфства. В самом начале XI века она была присоединена Польшей, но позднее снова отдана Германии. С XIV по XVII век Лужица находилась в королевстве Богемия, позднее войдя в состав Пруссии.

---

[1] *Gąssowski J.* Dzieje i kultura dawnych Słowian: (do X wieku). Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1964.

На всех этих этапах славянское население подвергалось германизации, пока от огромного народа не осталось лишь двух малочисленных славянских общин в Нижней и Верхней Лужице. Именно лужицкие сербы (сорбы) оказались единственными славянами среди всех остальных полабских племен, дожившими до настоящего времени и сохранившими свой язык и свою культуру.

Глава 2. Польский историал

Основание Кракова и Вавельский дракон

Судьба славян в Восточной Германии и в Польше складывается по-разному. Полабские славяне, кроме лужичан, постепенно были полностью ассимилированы германскими народами, а их династические княжеские рода стали частью немецкой аристократии Макленбурга, Бранденбурга, Саксонии и Померании. Лишь лужичане при этом сохранили свою идентичность и свой язык. Потомки поморян — словинцы на западе и кашубы в Польше — также считают себя отдельным народом.

В противоположность полабским славянам и поморянам западнославянские племена, расселившиеся восточнее, не только не исчезли, но создали сильную независимую государственность, которая в некоторые моменты европейской истории достигала уровня региональной восточноевропейской гегемонии. В центре этой государственности стояли поляне (западные поляне), сплотившие вокруг себя другие племена — мазовшан, лендзян, вислян и силезцев (слензян). Это и стало ядром Польши, а западные славяне, объединенные полянами и ставшие единым народом, отныне назывались «поляками» (или «лехами», «ляхами» по племени лендзян). Постепенно в состав поляков влились и поморяне, среди которых лишь кашубы сохранили отличную от поляков этническую идентичность, а большинство поморян растворилось в польском народе.

На самом раннем этапе польской истории политии складываются на юге у племени вислян. У вислян и чехов существует ряд древних мифологических сюжетов, подчеркивающих их историческую близость. Одна из легенд говорит о двух братьях Чехе и Лехе, соответственно предках чехов и поляков. Великий польский историк Ян Длугош (1415–1480) передает легенду о том, что у внука библейского Иафета Яна было два сына Чех и Лех, которые жили в Паннонии[1]. Братья вышли из Паннонии и поселились соответственно в Чехии и Польше.

---

[1] *Długosz J.* Annales seu cronicae incliti regni Poloniae. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1973.

Главный город вислян — Краков, столица их племени, бывшая одним из политических центров Польши (с XI по XVI век — столица Польши, а до XVIII века место коронации польских королей). Само название восходит к архетипической фигуре прародителя Крака, имя которого, вероятно, тождественно чешскому Кроку, отцу трех сестер, которые правили чехами в период «золотого века». Для вислян и поляков в целом Крак также выступал в роли прародителя. Польский историал утверждает, что Крак был князем вислян, правившим в VI—VII веках[1]. Крак выступает как убийца дракона, обитавшего в пещере горы Вавель (smok wawelski) и пожиравшего скот и людей. Крак победил дракона хитростью, бросив ему на съедение как приманку барана, наполненного зажженной серой. Мучимый жаждой дракон стал пить воду Вислы, пока не лопнул[2]. После этого Крак основал город на горе Вавель, который и был в его честь назван Краковом. Этот сюжет является чрезвычайно распространенным и указывает на момент победы патриархальных (в данном случае явно индоевропейских) обществ над архаичными структурами матриархата. В Средневековье название «Вавель» сближалось с месопотамским «Вавилоном» и на этом основании имело значение сакрального центра (со всей двусмысленностью этого символа, что позволяет связать эпизод со строительством Вавилонской башни и Вавельского дракона).

В других версиях убийцами Вавельского дракона выступают сыновья Крака — Крак II и Лех II. После победы над драконом братья правили Польшей вместе — Крак II над полянами. В какой-то момент (как в библейской истории Каина и Авеля) Лех II из зависти решил убить брата и стал править самостоятельно. После его смерти власть перешла к дочери Крака — принцессе Ванде.

Этимология польского имени Ванда неясна. Иногда это трактуют как отсылку к общему названию германцами славян (а ранее, возможно, иллирийцев или кельто-иллирийцев) «венды». Стоит также обратить внимание на созвучие имени «Ванда» с индоевропейской основой *wenə-, означающей «любовь», откуда индийское vánati (любить, желать), германское wan-an- (любовь), тохарское wañi, wīna (любовь), латинское Venus (Венера, богиня любви) и т. д. Нельзя исключить глубинного семантического родства этого имени (по крайней мере в славянской и славяно-германской мифологической интерпретации) с именем Либуше, которое в чешском мифе, а также

[1] Самое древнее предание о Краке мы встречаем у первого польского хрониста Винцентия Кадлубека (1160—1223).

[2] В польском языке слово «дракон», «змей» — smok происходит от корня smoktać, «пить», отсюда прямая связь дракона с водой.

в структуре более широкой славянской ономастики (полабское Любице, словенское Любляна, польские Любуш[1], Люблин[2] и т. д.) играет важнейшую роль (сюда же имя царицы Лыбедь в русских преданиях о первых правителях Киева). Эта серия слов в первичном (этимологическом) или вторичном (основанном на омонимии или «народной этимологии») смыслах связана с индоевропейской основой ***leubh-**, откуда древнеиндийское lúbhyati (любить, желать), латинское libēre (любить, желать, хотеть), откуда lubīdō, libīdō — «желание», «похоть», древнегерманское *liuba-, «любовь», немецкое Liebe, английское love и т. д. Таким образом, «Ванда» является семантическим синонимом «Либуше».

В одной из версий предания, содержащейся в текстах Яна Длугоша, мы встречаем тот же матриархальный сюжет, что и в «Чешской хронике» Козьмы Пражского. Здесь Ванда описывается как одна из трех дочерей Крака. Двумя другими сестрами выступают Либуше и Валаска, считающаяся основательницей города Клодзко в Силезии. Очевидно, что в польском историале, точно так же как и в чешском, мы имеем дело со следами «славянского матриархата». Согласно Иванову/Топорову[3], этот же сюжет повторяется в русской легенде об основании Киева, где фигурируют три брата Кий, Щек и Хорив и их сестра Лыбедь, функционально близкая Либуше и Ванде, а также змей (откуда берет начало название «Змиев вал»). Три города Киев, Краков и Прага были связаны между собой торговыми путями.

Относительно судьбы Ванды в польских хрониках существует два варианта, но оба связаны с вторжением германцев. По одной версии Ванда, правившая долгое время поляками единолично, стала женой немецкого принца (в некоторых легендах Ридигера), захватившего Польшу, а по другой, она утопилась в реке, чтобы избежать этого нежелательного для нее брака (либо для того, чтобы спасти такой ценой поляков от немецкого завоевания, либо в качестве жертвы языческим богам — в этом случае она гибнет девственной)[4]. В любом случае образ Ванды, как ранее и образ Вавельского дракона, связан со стихией воды и хтоническим началом. Образ утопленницы, русал-

---

[1] Город Любуш, основанный в среднем течении реки Одер, был центром лехитского племени любушан, жившего в самой западной области Великой Польши.

[2] Люблин был расположен в бассейне реки Вепш, притока Вислы. Эта область была населена племенем люблинян, живших между мазовшанами и лендзянами.

[3] *Иванов В. В., Топоров В.Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976. С. 109 — 130.

[4] Образ Ванды воспевали многие польские поэты — в частности Циприан Норвид (1821 — 1883). См.: *Норвид Ц.К.* Пилигрим, или Последняя сказка. М.: Вахазар; Рипол-Классик, 2002; *Он же.* Стихотворения. М.: Художественная литература, 1972.

ки или *водной женщины*, вилы у южных славян, является глубинным архетипом самого древнего уровня славянской идентичности, уходящего в эпоху Старой Европы.

Показательно, что в русских преданиях Днепр рассматривался как женский образ — богатырша (поленица) Непра Королевична, в отличие от мужской реки Дона. Иванов/Топоров сближают образ Непры Королевичны с ведической богиней Дану, матерью змея Вритры[1].

В одной из русских былинных песен Днепр — это кровь убитой богатырши Непры Королевичны, сраженной стрелой богатыря Ставра Годиновича, который после этого сам совершил самоубийство, воткнув меч лезвием вверх в землю и бросившись на него (как в одной из версий о гибели немецкого князя Ридигера в польской легенде о Ванде). До этого Ставр разрезает утробу Непры Королевичны и достает оттуда их общего сына. В другой версии легенды на месте Непры Королевичны оказывается жена Ставра Василиса Микулишна, дочь богатыря-крестьянина Микулы Селяниновича. При этом традиционно Ставр представляется выходцем с запада (Чернигов, Литва и т. д.), что также созвучно вислянскому сюжету. Показательно, что в другой версии про жену Ставра Василису описывается сюжет ее переодевания в мужскую одежду, что также может быть архаической чертой, отсылающей к пласту «славянского матриархата». С гинекократией, вероятно, связана и тема богатырш-полениц.

В IX веке территории вислян, известные также как Малая Польша, и земли живших к западу от них селезцев оказались в составе Великой Моравии, а после ее распада — под властью чешских королей.

Другим центром ранней славянской государственности, не столь централизованным как вислянское княжество, был город Гданьск, являвшийся крупнейшим поселением в Поморье. Гданьск впервые был упомянут в конце X века, но поселения на этом месте существовали еще с V века.

Попелиды и мыши: истоки Гнезно

Центром возникновения исторической польской государственности стал другой древний город — Гнезно, населенный преимущественно племенами полян. Эта область называлась Великой Польшей.

Первым правителем полян после смерти княжны Ванды в структуре польского историала считался Лешек I[2], который был столяром, создавшим деревянную армию, что заставило врагов, наступавших на Польшу

[1] *Иванов В. В., Топоров В.Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян. С. 116 – 177.

[2] *Strzelczyk J.* Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian. Poznań: Rebis, 2007.

(войско моравов, венгров или «армии Александра Македонского»), в панике бежать. Ян Длугош называет его другим именем — Пшемысл, как и первого правителя чехов (снова тема титана Прометея — чешское Пржемысл, как и польское Пшемысл означает «Думающий наперед»). Имя Лешек Длугош истолковывал как указание на род Леха, одного из двух братьев, основавших западнославянские народы — ляхов и чехов. После Лешека I, у которого не было детей, править стал Лешек II, основатель первой исторической династии полянских племен — Попелидов. Он (как и в чешском историале) был выходцем из простых крестьян и был избран властителем в ходе состязаний с другими претендентами. Считается, что он сражался с войсками Карла Великого(748 — 814) и отстоял от франков независимость Польши.

Сын Лешека II Лешек III описывается в польских хрониках как великий правитель всех западных славян. Он сражался с Юлием Цезарем (архетипом римского Императора) и победил его, вынудив отдать ему в жены «сестру Юлия Цезаря» — Юлию. От Юлии у Лешека III был сын Попел I. Царица Юлия, «сестра Юлия Цезаря» отождествляется с основательницей городов Любуш и Люблин, что явно снова отсылает к славянскому архетипу Либуше (киевской Лыбеди). После смерти Лешека III его сыновья получили власть над славянскими племенами — полабами, поморянами, лужичанами и т. д. Считается, что именно Лешеком III были основаны все самые древние города Германии[1].

Согласно Длугошу, Попел I правил вначале в Кракове, а затем перенес столицу в Гнезно, что и стало началом формирования централизованной политии полян. Позднее он перенес столицу снова — на сей раз в Крушвицу. Князь Гнезно Попел I по сравнению с образом его отца Лешека I, западнославянского (польско-поморско-полабского) Императора, выступает уже как более локальная фигура. Его сын Попел II описан как несправедливый правитель, которого поляки в конце концов изгнали. Попел II не оказал должного уважения к гостям-чужестранцам, неожиданно явившимся на праздник Гнезно. Пяст (740 — 861), простой пахарь, сын Котышко, напротив, радушно принял путников в своем скромном жилье и поделился с ними всем, что имел. В благодарность гости помазали его сына Земовита на царство и предсказали изгнание жестокого Попела II. По другой версии править стал сам Пяст. Еще один вариант этой истории сообщает, что Попел II по совету своей коварной жены[2] отравил двенадцать родственников (дядьев) на пиру и сбросил их тела в озеро Гопло.

---

[1] *Strzelczyk J.* Od Prasłowian do Polaków. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987.

[2] Этот мотив живо напоминает историю о Славине, неверной жене руянского князя Круто, правившего в Любеце над бодричами.

Далее хроники повествуют, что Попела II и его жену преследовали мыши, которые до этого сожрали непохороненные трупы двенадцати дядьев Попела. Попел скрылся в башне города Крушвица на острове, но мыши прогрызли стены, настигли беглецов, а после этого заели их до смерти.

Иванов/Топоров разбирают символизм истории с Попелом II, считая этот сюжет отражением древнейших славянских и индоевропейских мифологических представлений[1]. Если слово «Попел» связано со значением «пепел», «зола» (по другой версии от pąpiela, «мочевой пузырь» или от pępek — «пупок»[2]), то оно имеет отношение к священному для индоевропейцев огню. Гибель от мышей[3] Иванов/Топоров увязывают с тем, что в изгнании Попела II активную роль сыграл Пяст — сын бедного пахаря Котышки (Chościsko означает «кот» или «хвост»). Пепел указывает на обычай кремации покойников, в котором Попел II как раз и отказал своим двенадцати дядьям, что и стало причиной появления чрезмерного количества мышей. Мыши, крысы и другие гипохтонические существа в индоевропейских мифах соотносятся, в свою очередь, со змеем и зловещим аспектом женского начала — например, с Бабой-Ягой (темным аспектом Великой Матери). Иванов/Топоров приводят в пример славянские сказки, связанные с Днепром, где вместо Змея богатыри впрягают в плуг Бабу-Ягу и проводят борозду вплоть до Черного моря.

> Баба-Яга, запряженная кузнецами в плуг, дойдя до моря, стала пить воду, пока не лопнула, а как она лопнула, пошла из нее всяка нечисть: гадюки, жабы, ящерки, пауки, «пугаловки», черви и «всяко такое»[4].

Этот мотив удивительным образом напоминает лопнувшего дракона в истории об основании Кракова. Мыши и крысы появляются из *переизбытка влаги и недостатка огня*. Символически это описывает конец Попелидов, которые сами перешли со стороны огня на

---

[1] *Иванов В. В., Топоров В.Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян.

[2] *Dobrowolski J.* Dziady, czyli nie wszystko. Próba rekonstrukcji polskiego Dionizosa// Teatr. № 11 – 12. Warszawa, 2000.

[3] Если принять этимологию Яцека Добровольского, производящую имя Попела от слова «пуп», то съедение мышами можно отнести к обычаю польских крестьян оставлять на поле после конца жатвы несколько завязанных несжатых колосьев пшеницы, называемых «пуп» (а также «дед», «ржаная или пшеничная мать», бык, камышница, борода и т. д.). См.: *Dobrowolski J.* Dziady, czyli nie wszystko. Próba rekonstrukcji polskiego Dionizosa.

[4] *Иванов В. В., Топоров В.Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян. С. 118.

сторону влаги, гипохтонических сил и раскрепощенной женственности (отсюда активная роль жены Попела II в отравлении и ее гибель вместе с ним в башне Крушвицы). Попел перестает быть носителем мужского огня (пепел) и переходит на сторону женской воды, что и подчеркивается его концом — поеданием мышами[1].

Династия Пяста на новом витке утверждает солярный патриархат, что символически подчеркнуто сыновством Пяста от пахаря Котышки («кота», антипода мышей и их «победителя»[2]).

Таким образом, семантика пепла, огня, кота, воды и мышей связывается в единую архаическую структуру, описывающую истоки священной для поляков династии Пястов.

В польском историале гештальт Попела имеет негативную коннотацию и сопряжен с хтоническим символизмом. В этом случае Попел II выступает как титанический образ. Однако современным польским философом Яцеком Добровольским[3], большое внимание уделяющим фигуре Диониса в польской традиции, Попел истолковывается как аналог славянского божества плодородия Ярилы (у восточных славян) или Яровита (у полабских славян). В этом случае смерть Попела от мышей становится частью циклического обряда, связанного с гибелью и воскрешением *зерна* как солярного и мужского начала, выражающего функцию Диониса в структуре аграрной сакральности.

Первые Пясты

На смену Попелу II приходит Пяст и его сыновья, основатели династии польских королей в эпоху становления Польши могущественной державой. Как и в случае Пржемысла у чехов Пяст представлен в польском историале крестьянином. Позднее это было истолковано как указание на автохтонный характер польской династии (в отличие от немецкой и скандинавской аристократии, претендовавшей на власть). Вместе с тем крестьянские корни указывают и на социологическую доминанту славянского общества как оседлого и земледельческого.

---

[1] Этот сюжет мы встречаем в славянской традиции довольно часто, а в литературной форме он впечатляюще отражен в романе «Миракли» македонского писателя С. Яневского. См.: *Яневский С.* Миракли.

[2] Отсюда гештальт «ученого кота» и сюжеты обращения в кота героев русских сказок — Ивана Сучича, Ивана, крестьянского сына, Вола Воловича и т. д. Превращение в кота связано с подслушиванием разговора офитических чудовищ — Змея, а также темных женских образов Змеихи, дочерей Бабы-Яги и т. д. См.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян. С. 112.

[3] *Dobrowolski J.* Dziady, czyli nie wszystko. Próba rekonstrukcji polskiego Dionizosa.

Сыном Пяста и его жены Жепихи (Rzepicha по-польски «репка») был Земовит. Далее следовали Лешек и Земомысл[1]. Достоверно годы жизни Земомысла неизвестны, но считается, что он правил в середине X века и первым из династии Пястов начал собирать под властью полян другие западнославянские племена земовшан, гоплян и т. д.

Первым полностью подтвержденным материалами хроник правителем Польши из династии Пястов был князь Мешко I (ок. 935 – 992). Именно он считается основателем польского государства. Мешко I объединил под своим началом большинство лехитов. При нем началась христианизация Польши, где христианство стало с этого времени официальной религией и в решающей степени предопределило польскую идентичность. Крещение поляков князем Мешко I в 966 году было фундаментальным жестом польской истории. В отличие от других славянских племен — русских, болгар и сербов — поляки изначально ориентировались *на Рим, а не на Византию*. Этой ориентации на Папский престол поляки оставались верны на протяжении всей своей истории. При этом Польша впоследствии не стала частью Священной Римской Империи как некоторые другие славянские народы, принявшие католичество (например, хорваты, словенцы, словаки, чехи и т. д.), отстояв политическую независимость от немцев, но подобно Франции сохранила государственную самостоятельность в сочетании с верностью папскому Риму. Мешко I заложил первую польскую епископию в городе Познань.

Выбор католичества первым польским властителем Мешко I стал решающим фактором для всей Балтийской цивилизации, в том числе и для исторической судьбы балтов.

Столицей государства Мешко I был тот же город Гнезно, где правили и прежние Пясты, а до них Попелиды. Так Великая Польша становится ядром новой славянской политии, которой суждено было сыграть огромную роль в историале всей Восточной Европы. Кроме лехитов (мазовшан, куявян, любушан и т. д.) власть Мешко I распространялась и на территории Восточного Поморья. Однако племенной союз лютичей, живших к западу от поморян, ему подчинить не удалось.

Мешко I заключил с властителями Чехии династический брак. При этом постепенно он распространил свою власть на ряд лехитских территорий, ранее входивших в Великую Моравию и Чехию. Так под в состав государства Пястов вошли земли Малой Польши (но без Кракова) и Силезии.

При сыне Мешко Болеславе I Храбром (967 – 1025) Польское княжество достигло вершины могущества. Хотя Мешко I объединил под

[1] *Balzer O.* Genealogia Piastów. Kraków: Akademia Umiejętności, 1895.

своей властью огромные территории, центральная власть великопольского князя оставалась относительно слабой, а местные правители сохраняли значительную степень независимости. Болеслав I Храбрый положил этому конец, заставив к 995 году хитростью, силой или дружбой признать все польские земли его власть совершенной и незыблемой.

Вместе с немцами и чехами Болеслав I принимал участие в борьбе с полабскими славянами — бодричами и лютичами, опустошавшими время от времени германские и чешские земли. Он также содействовал распространению христианства среди балтийского народа пруссов, ожесточенно сопротивлявшихся этому. Так, во время миссионерской деятельности в Пруссии был убит пражский архиепископ Адальберт (955—997) из чешского аристократического рода Славниковичей, которого Болеслав I приютил у себя в ходе династических распрей в Чехии. После смерти Адальберта Болеслав I выкупил у пруссов его мощи, перенеся их в Гнезно. Адальберт был признан католической церковью святым, и его культ широко распространен в Польше, Чехии и Венгрии.

Болеслав I установил прекрасные отношения с Императором Священной Римской Империи Оттоном III (980—1002), который посетил Гнезно, чтобы поклониться мощам Адальберта. Этот визит поляки расценили как признание равноправного статуса Польши с самой Священной Римской Империей. После кончины Оттона III Болеслав I, воспользовавшись династическими коллизиями в Германии, захватил Лужицу, присоединив ее к польским землям.

В 1003 году династические распри захватили Чехию. Болеслав I, стоявший во главе могущественного централизованного государства, оказывал на политику Чехии решающее влияние, ставя или снимая ее правителей, а в 1003 году он вошел с войсками в Прагу и провозгласил себя напрямую ее властителем. К Польше в это же время были присоединены Моравия и Словакия.

Резкое усиление Польши привело к ожесточенному противостоянию Болеслава I с Императором Священной Римской Империи Генрихом II Святым Баварским (973—1024), который объединил в походе против поляков не только чехов, но и полабских славян — лужичан, бодричей и лютичей. Так, территории к западу от Великой Польши стали переходить из рук в руки — от немцев к полякам и наоборот.

В 1018 году Болеслав I Храбрый вторгся в Киев, поддержав русского князя Святополка Владимировича[1] (ок. 979—1019) в его проти-

[1] В русском историале он назван Святополком Окаянным.

востоянии с братом Ярославом Мудрым (ок. 978 — 1054) в борьбе за киевский престол. За это он получил власть над Червонной Русью, присоединив к Польше территории между Люблином и Волынью.

В 1025 году Болеслав I принимает титул короля Польши, что было кульминацией периода ранних Пястов. Польша в это время стала гегемоном Восточной Европы, а польский правитель был признан не просто князем, но королем независимой могущественной державы.

На смену Болеславу I пришел его сын Мешко II (990 — 1034), который оказался не столь сильным правителем, как его отец. В этот период Польша теряет ряд важных территорий на западе и юге, а сам Мешко II под давлением немцев отказывается от королевского титула. Отныне польские правители снова наделяются титулом князей. В конце концов Мешко II был убит в результате заговора, а управление Польшей после его смерти приходит в расстройство.

Во время правления Мешко II местные правители (прежде всего Мазовии и Поморья) начинают выдвигать претензии на независимость, а противники христианства пытаются вернуться к дохристианским традициям. Когда Мешко II заключил союз против немцев с лютичами, оставшимися язычниками, сторонники дохристианских верований заявили о себе и в Великой Польше, что привело к антихристианским погромам и разорению костелов в Гнезно, Познани и других городах. Этим воспользовались и поморяне, также оставшиеся язычниками, которые восстали на власть Пястов. Подавить языческое восстание удалось лишь с помощью немцев в 1047 году уже после смерти Мешко II и во время правления его сына Казимира I Восстановителя (1016 — 1058), который заключил с Императором Священной Римской Империи Генрихом III (1017 — 1056) союз. В ответ на поддержку германцев Казимир I признает сюзеренитет Империи. Постепенно Казимиру I удается восстановить польскую державу, снова укрепив центральную власть в Гнезно. В частности, ему подчинились Мазовия, Восточное Поморье, а чехи вернули земли Силезии. Укрепил Казимир I связи и с Киевской Русью, взяв в жены дочь святого Владимира и сестру Ярослава Мудрого Марию Добронегу (ок. 1012 — 1087).

Следующим правителем стал Болеслав II Смелый (ок. 1042 — 1081). Он правил в период начала противостояния Пап и Императоров, и построил свою политику на полной поддержке пап и их власти, став в оппозицию к Империи и отказавшись подчиняться Генриху IV (1050 — 1106). В результате он получил от Рима право короноваться королем Польши, которая отныне признавалась Папами независимым государством, подчиненным напрямую римскому епископу в качестве лена. Гнезненское архиепископство также напрямую зависело от

Папы, что превращало Польшу в один из главных оплотов гвельфской партии.

Однако польская аристократия, поощряемая чехами, тяготела к Империи, тем более что усиление королевской власти ослабляло их собственные позиции, и они подняли мятеж против Болеслава II, в результате чего его сверг брат Владислав I Герман (1043 — 1102), ставший следующим правителем Польши. Так как ориентация меняется в сторону Империи, во главе Польши опять стоят князья, а не короли. Польша снова формально признает сюзеренитет немцев.

После смерти Владислава I Германа между двумя его сыновьями Болеславом III Кривоустым (1086 — 1138) и Збигневом (1070 — 1112) разгорелась междоусобица, в которую были вовлечены окружающие державы — Киевская Русь, Венгрия, Чехия и Священная Римская Империя. В конце концов победа досталась Болеславу III. Во время его правления Польша вступает в борьбу за Западное Поморье, населенное славянскими племенами, дольше других сопротивлявшимися христианизации. Поляки захватили остров Рюген, земли руян, а также ряд других городов — Шецин, Волин (обратив в христианство и сделав вассалом основателя династии Грейфичей князя Вратислава I, который оказался в польском плену), Колобжег и т. д. В этом случае, как и в отношениях с пруссами и балтийскими племенами на северо-востоке, поляки выступают как носители христианской традиции, а сопротивляющиеся им поморцы, полабские славяне и пруссы — как народы, отстаивающие дохристианскую традицию.

Болеслав III вмешивается в политику Киевской Руси и Венгрии, но принципиальных результатов на этом направлении не достигает.

В целом Болеслав III смог успешно отразить попытки немцев установить над поляками свою прямую власть, отстояв свободу и независимость Польши.

После смерти Болеслава III, согласно его воле, выраженной в официальном Статуте, Польша была разделена на части, каждая из которых отошла одному из его сыновей — Силезию и Любуш; Мазовию и Восточную Куявию; Великую Польшу. Отдельно были выделены территории Сандомира, Люблина, Ленчицы, Шецина и сеньориальный удел, включающий территории от Кракова на юге до Гданьска на севере, доставшийся тому, кто был признан великим князем, правящем в Кракове.

Таким образом, польская держава была существенно ослаблена, отдельные области управлялись княжескими родами практически без учета общей великокняжеской стратегии, а за трон Кракова развернулась ожесточенная борьба.

Раздробленность и конец Пястов

После смерти Болеслава III в польской истории начался период раздробленности. В стране установилось несколько центров власти, почти полностью автономных друг от друга и представляющих собой различные ветви династии Пястов.

Как раз в это время начинается движение германцев на восток, и главной задачей Польши в этот период было отстоять независимость от усиливающихся германских политий. Еще в XII веке германцы покорили полабских славян и основали к западу от Польши Бранденбургское маркграфство. Часть польских князей, однако, примыкает к немцам: так князья Западного Поморья из династии Грейфичей Казимир I (до 1135 — 1180) и Богуслав I (ок. 1130 — 1187) признают себя вассалами германского Императора, а мазовецкий князь Конрад I (1187 — 1247) призывает Тевтонский орден для борьбы с пруссами, западными балтами, продолжавшими держаться языческих представлений дольше остальных европейских народов. Так, в XIII веке к северу от польских территорий укрепляется Тевтонский орден, после слияния которого с другим германским орденом — Орденом меченосцев — был создан Ливонский орден, контролировавший земли Балтии. С 1230 года Тевтонский орден установил контроль над территорией Хелминской земли, ранее бывшей полем борьбы поляков с пруссами.

В XIII веке в Польшу вторглись монгольские армии, сожгли Краков и нанесли полякам ряд поражений, но на этой территории не закрепились и вернулись в Туран.

Во внутридинастических спорах проявилось противостояние двух полюсов Великой Польши с центром в Гнезно и Малой Польши с центром в Кракове. Власть над Краковом переходила из рук в руки, и время от времени те князья, которые добивались успеха, предпринимали попытки объединить польские земли и заявить о своем королевском статусе.

После ряда неудачных попыток других претендентов это удалось Пшемыслу II (1257 — 1296) в 1295 году. Таким образом, был — по крайней мере формально — восстановлен статус Польши как суверенного королевства. Однако до этого в 1291 году Пшемысл II передал Краков под власть чешского короля Вацлава II, что сделало его главой двух государств — Чехии и Польши, так как именно Краков считался местопребыванием королевского трона. Полноценным правителем Польши чешский король стал лишь после убийства Пшемысла II, когда он повторно в 1300 году короновался в Гнезно.

В дальнейшем конфликт за право владеть Краковским престолом разыгрывался между князьями Силезии и Мазовии. Так, в 1320 году

Великая Славяния
Европейская Сарматия
южные славяне
чехи
поляки (лехиты)
поморяне
полабские славяне
лужичане
бодричи
лютичи (велеты)
500
600
700
800
823
862
900
966
983
1000
1066
1100
1168
1200
1300
Балканы
Балтийское княжество сербы
Чех
Крок
Тэтка
Либуше
Кази
Лех
Крак
Ванда
Либуше?
Валаска?
миф о начале
Ретра
ратари
Велиград
реречи
Старгард
вагры
Ратибор
полабы
Звонимир
Белая Сербия
Древан
Безымянный
князь
Пржемысл
Незамысл
Мната
Внислав
Краков
Лешек I
Лешек II
Лешек III
Юлия (Либуше?)
Попел I
Попелиды
Прибина
Святополк
Прибина
династия Пржемысловичей
Великая Моравия
Ростислав
Мойимир I
династия Мойимировичей
Гнезно
Попел II
Котишко
Пяст
Земовит
Лешек
Земомысл
династия Пястов
Радегаст I
вандал?
Вислав
Ариберт I
Ариберт II
Вышан
Драговит I
Дражко
Славомир
христианизация
Цедрга
Гостомысл
Табемысл
распад союза
сорбы
бодричи
Тунгло
Нуссито
Милидух
Цзимислав
Борживой
Болеслав I Грозный
Болеслав II Благочестивый
Болеслав III Рыжий
Яромир
Ольдржих
Бржетислав I Воин
Вратислав II
Собеслав I
Пржемысл Отакар I
Вацлав I
Пржемысл Отакар II
Вацлав II
Вацлав III
Мешко I
христианизация
Болеслав I Храбрый
Мешко II
Казимир I
Болеслав II
Владислав I Герман
Болеслав III
Собеслав I
Самбор I
Вратислав I
Ратибор I
Казимир I
Богуслав I
династия Гриффов
Мазовия
Конрад I призвание Тевтонского ордена
Пшемысл II
Вислав
антигерманское восстание
захват Ретры Лотарем
Саксония
руяне
Круто
Гринь
Ратислав
Теслав
вассалы Дании
Яромар
христианизация
династия Никлотидов
Вислав III
династия Наконидов
Након
Стойгнев
Мстивой I
Мстидраг
Мстивой II
Прибыгнев
Ратибор
Будивой
Годеслав
христианизация
Генрих
Святополк
Прибыслав I
Никлот
Прибислав II
присягает Генриху Льву
Мекленбург
завоевано саксами
Саксония
Бранденбург
Померания

после того как в 1306 году был убит сын чешского короля Вацлава II Вацлав III, получивший от отца польскую корону, королем Польши становится снова представитель династии Пястов — мазовецкий князь Владислав I Локотек (1261 — 1333). Владислав I Локотек предпринял энергичные усилия для сплочения Польши под своей властью. Это удавалось ему не на всех направлениях — Силезия отошла к Чехии, а Поморье оказалось под властью Тевтонского ордена, захватившего Гданьск после того, как Владислав I Локотек обратился к ордену за помощью в войне против Бранденбургского маркграфства, войска которого осадили Гданьск. Хотя тевтонские рыцари отбили войска Бранденбурга, они захватили город и все Гданьское поморье сами, превратив эти территории в оплот своего наступления на Прибалтику.

Владиславу I Локотеку наследовал Казимир III Великий (1310 — 1370). Он также всеми силами старался сохранить единство Польши и расширить ее владения. Ему удалось овладеть Галицким княжеством на востоке. Кроме того, он попытался вернуть Поморье. Казимир Великий был последним правителем из династии Пястов, с которой связан первый период польского историала в целом, когда Польша стала могущественной и влиятельной восточноевропейской державой.

Глава 3. Древнепольская религия

Ян Длугош и польский пантеон: Иеши — светлый бог

О структуре дохристианских верований западных славян-лехитов — поляков, поморян и полабских племен — сохранилось чрезвычайно мало сведений. Хотя полабские и поморские народы дольше других защищали свои языческие культы, отчаянно сопротивляясь христианизации, идущей как со стороны немцев, так и со стороны поляков, принявших христианство раньше них, кроме нескольких разрозненных свидетельств германских миссионеров об их вере не осталось почти никаких следов. Отчасти этому способствовало и то, что полабские народы были полностью ассимилированы немцами, утратив язык и идентичность, а значительная их часть просто погибла как раз в силу того, что яростно упорствовала в сохранении своих древних традиций. Такая же судьба постигла и балтийский народ пруссов, полностью уничтоженный или ассимилированный немцами и столь же стойко придерживавшийся дохристианских верований.

Первые систематические сведения о польских богах мы встречаем в трудах польского историка Яна Длугоша (1415 – 1480), который осознанно поставил своей целью построение польского историала, уходящего в глубь времен и соответственно с необходимостью имевшего дохристианские корни. Древнепольскую мифологию Длугош отчасти попытался восстановить, опираясь на доступные ему материалы и методы. Многие взгляды Длугоша позднее подвергались критике, но важно, что ему удалось представить первое семантически связное изложение дохристианского мировоззрения древних западных славян, что сыграло значительную роль в формировании польской идентичности.

Длугош написал основательный труд «История Польши»[1], где первая часть посвящена как раз древнепольскому религиозному мировоззрению и попытке реконструировать пантеон древнеславянских божеств.

---

[1] *Długosz J.* Annales seu cronicae incliti regni Poloniae.

Опираясь отчасти на библейскую генеалогию, Длугош говорит о том, что поляки были потомками Вандала, а тот, в свою очередь, был сыном Негнона, родившегося от Алана, сына Иафета. Другими сыновьями Алана он называет Исикиона и Арменона (предков германцев и латинян). Вандала же он считает славянином (возможно, отождествляя его с венедами). Польский историк Винцент Кадлубек называет «Вандалом» важнейшую польскую реку — Вислу (Вистула), тогда как сам Длугош считает, что древним названием Вислы было «Белая вода», Alba aqua.

Приведем фрагмент из описания Длугошем древнеславянского пантеона:

> Известно также о поляках, что с самого своего появления они были идолопоклонниками и, попав под влияние заблуждений других народов и племен, верили и почитали множество богов и богинь, а именно: Юпитера, Марса, Венеру, Плутона, Диану, Цереру. Юпитера они на своем языке называли Иешей, веря, что от него, как от наивысшего из богов, им достаются как все земные блага, так и все события будь то счастливые или неблагоприятные. Поэтому они почитали его больше, чем других богов и чаще делали жертвоприношения. Марса называли Ладой. Воображение поэтов превратило его в вождя и бога войны. Они молились ему о победе над врагами, а также просили дать им мужество; поклонение ему оказывали весьма дикими обрядами. Венеру именовали Дзидзилелей. Они считали ее богиней супружества и просили, чтобы она даровала им обилие потомства, многочисленных сыновей и дочерей. Плутона прозывали Ний (Nya), считая его богом подземелья, стражем и защитником душ, когда те покидают тело. Они молились ему, чтобы после смерти он поместил их в лучшие жилища в своих подземельях. [Душам] они построили в Гнезне самое главное святилище, к которому шли паломники из самых разных мест. Диану же, которую согласно языческим поверьям считали невестой и девственницей одновременно, женщины и девушки [почитали тем, что возлагали] перед ее изваяниями венки. Земледельцы и те, кто занимались крестьянским трудом, почитали Цереру, наперегонки принося ей в качестве жертвоприношения семена злаков. Богом они считали «погоду» и поэтому звали его Погодой, тем, кто посылает благоприятный ветер. Был также бог жизни, названный Живе. И поскольку государству лехитов случилось возникнуть на землях, где росли обширные леса и рощи, в которых, как верили древние люди, обитает Диана, которая простирает власть над ними, а Церера считалась матерью и богиней урожая, в обильности которого была заинтересована страна, [поэтому] эти две богини — Диана на их

языке звалась Девана, а Церера — Мажанна — пользовались особым почитанием и поклонением.

Для этих богов и богинь поляками были построены святилища и созданы изваяния, назначены жрецы и установлены жертвоприношения, наконец, некоторые рощи были провозглашены священными и в наиболее посещаемых ими местах отправлялись обряды и молитвы; установлены были празднества со служениями, на которые сходились мужчины и женщины с детьми. Здесь они приносили жертвы и разводили в честь своих богов жертвенные костры, на которых сжигали скот, а иногда пленников, захваченных в битвах, веря в то, что этими жертвоприношениями они умолят множество своих племенных богов. В их честь в определенное время года устраивались игры, для участия в которых из сел и деревень в города в обязательном порядке собирали множество людей обоего пола. Игры сопровождались исполнением бесстыдных и сладострастных песенок, движениями, хлопаньем в ладоши и приседаниями, исполнялись и другие песнопения любовного содержания, производились разные действия с одновременным призыванием упомянутых выше богов и богинь. При этом играющие строго придерживались ритуала. Обряд этих игр, или скорее некоторые его пережитки [сохраняются] у поляков до настоящего времени, несмотря на то, что они исповедуют христианство уже 500 лет. Эти ежегодные игры, которые по-польски называются «Stado», что с латыни переводится как grex, повторяются каждый год на «Зеленые святки» и напоминают древние языческие суеверия. На игру собирается множество народа, и, разделившись на группы или «стада», в возбуждении и распалении ума они совершали свои игрища и предавались разврату, праздности и пьянству[1].

Современный польский историк, занимавшийся реконструкцией славянской мифологии с опорой на новые методологии, Александр Гейштор писал о Длугоше:

Первым, кто решился рассказать о языческих божествах в средневековой Польше, был Ян Длугош. В третьей четверти XV века, предвосхищая гуманистические настроения, он обнаружил пробел в исторической памяти, который уже в его времена оказался весьма ощутимым. Этот пробел польский хронист постарался заполнить своим сравнительным и даже, более того, структурным анализом. Так, он попытался найти соответствия переданными церковными

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 178 – 179.

источниками языческим именам с древнеримскими богами: Иеши (Iesza) с Юпитером, Лады (Lyada) с Марсом, Дзилели (Dzydzilelya) с Венерой, Нийи (Nya) с Плутоном, Дзеванны (Dzewana) с Дианой, Мажанны (Marzyana) с Церерой. В то время как Ладо/Лада и Иеша возникают из ритмики народных песен или призывных восклицаний (но не из мифологии), то в других именах содержится зерно мифической правды, как на это указывают параллели между Мареной / Мореной (кукла, которую топят в преддверии весны) или Дудули/ Додоли (божество, по всей видимости, из окружения Перуна)[1].

Позднее существование верховного божества с именем Иеши (Iesza, Yessę, Jeszę) было оспорено, так как других данных о нем найти не удалось. Но у верховного патриархального божества Неба, известного всем индоевропейцам, вполне как правило было много имен, одно из которых могло быть и таким. О происхождении имени Иеши выдвигались разные гипотезы. Одни связывали это слово с индоевропейской основой ***ansu** (nsu-), означающей дух или божественное существо, откуда древнеиндийские асы (ásu-), авестийские ахуры (aŋhu-), германские асы (ansuz) и т. д. Имя осетинского бога Уастырджи, отождествленного со святым Георгием, содержит основу «уас», означающую «бог», «святой» и т. д. Возможно, аланское племя ясы было теофорным и называлось так в честь божества — Уасцо[2]. У кашубов было божество Ястер или Ястржебог, вероятно, восходящее к индоевропейской основе ***awes-** со значением «светить», «сиять», откуда имя зари в индийской мифологии Ушас, славянское «утро», балтийское Аушрине и т. д. Иеши соотносят также с древнерусским восклицанием «Авсень», которое подчас интерпретируют как собственное имя языческого божества, родственного этимологически и функционально литовскому божеству Усиньш.

Иеши, вероятно, выполнял функции, близкие к индоевропейскому «богу ясного Неба» Юпитеру-Дьяусу. В период христианизации его место занял Бог-Троица, а омонимическая близость с именем «Исус» (Jezus) облегчила отождествление, как это происходило со многими индоевропейскими гештальтами.

Ний — бог поляков

Антитеческое Иеши божество, связанное с Преисподней, мраком и смертью — Нийя (Nija, Nyja), которое явно семантически и этимологически соответствует Нави. Нийя — прямой аналог божества подзем-

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 30 – 31.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

ного мира, греческому Плутону. Таким образом, Иеши и Нийя представляют собой симметричную пару светлое божество/темное божество, что мы видим в сходной паре божеств лужицких сербов — Bjely boh (Белый бог) и Corny boh (Черный бог). О Чернобоге полабских славян в хрониках епископа Гельмгольда из Босау говорится следующее:

> Есть у славян удивительное заблуждение. А именно: во время пиров и возлияний они пускают вкруговую жертвенную чашу, произнося при этом, не скажу благословения, а скорее заклинания от имени богов, а именно, доброго бога и злого, считая, что все преуспеяния добрым, а все несчастья злым богом направляются. Поэтому злого бога они на своем языке называют дьяволом, или Чернобогом, то есть черным богом[1].

Если рассматривать индоевропейскую структуру данного гештальта Нийя-Чернобога, то он вполне мог быть аналогом древнеиндийского Варуны, представляя собой апофатический аспект Высшего Божества[2]. Но в контексте земледельческого общества этот образ, вероятно, имевший индоевропейское происхождение, становился зоной проекций гипохтонических гештальтов культуры Великой Матери, превращаясь в манифестацию Нави.

Согласно Гейштору, сведениям Длугоша о Нийе, вполне можно доверять. Он пишет:

> На «Олимпе» Длугоша обращает на себя внимание бог «Ний», «Ния» (в рукописи Nya), имя которого, по мнению А. Брюкнера, происходит от niti — «преть», «гнить» и названия страны мертвых — nija, что представляется мало убедительным. Между тем Якуб Паркошовиц в своем трактате о польской орфографии (1440) без какой-либо связи с Длугошем отметил, что Ний — бог поляков. В свою очередь С. Урбаньчик более точно выводит этимологию этого имени от корня ny — содержащегося в nyć — «исчезать, умирать», в параллелизме naw — известного из древнерусского и болгарского языков как навь, наве, навка; слово, употреблявшееся в значении мертвеца и демона, в которого превратилась душа преждевременно умершего человека. Иными словами, сообщение Длугоша о Ние, такое его объяснение через аналогию с Плутоном, заслуживает доверия[3].

---

[1] *Гельмгольд из Босау.* Славянские хроники // Адам Бременский, Гельмгольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники. М.: СПСЛ; Русская панорама, 2011. С. 213.

[2] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М.: Наука, 1965.

[3] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 180–181.

Согласно русскому филологу О. Трубачеву, слово «навь» могло лежать в основе латинского и греческого названия корабля, navis, ναῦς от индоевропейской основы ***naŭs**. В этом случае этот гештальт связывает воедино символизм воды, смерти и лодки, перевозящей души мертвых с одного света на другой. Ний в этом случае становится фигурой польского психопомпа, «водителя душ».

Краткое указание на то, что «Ний — бог поляков», может нести в себе чрезвычайно глубокий смысл, указывая на культ, распространенный как раз среди большинства польского народа, состоящего из земледельцев. Земледельческая сакральность тесно сопряжена с культом зерна и его смерти в земле. Современный польский философ и исследователь мифов Яцек Добровольский считает, что мистерии, связанные с «духом зерна», с его многократной смертью (в земле, во время жатвы, затем молотьбы и, наконец, в печи) представляют собой *основную силовую линию польской земледельческой сакральности*[1]. Но в этом случае именно бог Смерти и Нави действительно становится «богом поляков», поскольку именно эта область и представляется основой всего жизненного цикла польского общества. *Дух польского крестьянина — это и есть «дух зерна», умирающего и воскресающего.* Так же архаическое сознание понимает и «дзядов», «предков»[2]. Они не исчезают полностью, но возвращаются к новой жизни — и через потомков и в особые праздники, повторяющиеся четыре раза в год. Область Нави и ее центральный гештальт Нийя в перспективе постоянно воспроизводящегося крестьянского круга, данного в этапах хозяйственной деятельности, основанной на фундаментальном ритме смертей и воскресений, становятся основой всей религиозной структуры, где могут найти место и другие образы, но *фундаментом польской герменевтики является именно Ний, «бог поляков»* по преимуществу — по крайней мере в той степени, в какой сами поляки являются *народом Пяста, пахаря-земледельца*, который и есть «дзяд», предок польского народа и одновременно сам дух зерна.

Гештальт Нийя, связанного с Преисподней, смертью, «предками», а также с водой и кораблем, отражается в именах персонажей низшей мифологии — в лужицком водном духе Никусе, который является паредром Водной Девы, в польских эпитетах нечистой силы — Нюк, Нелук, в силезском названии водяного Никела или кашубском Нечка, в женских духах (богинках) Нейки, Ничек, Навек и т.д.[3] Но самое главное, что этот же корень мы встречаем в наименовании «лесного

[1] *Dobrowolski J.* Dziady, czyli nie wszystko. Próba rekonstrukcji polskiego Dionizosa.

[2] *Kolankiewicz L.* Dziady. Teatr święta zmarłych. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 1999.

[3] *Podgórscy B., Podgórscy A.* Encyklopedia demonów: Diabły, diabełki, jędze, skrzaty, boginki i wiele innych. Wrocław: ASTRUM, 2000.

духа Николая», что проливает свет на культ святого Николы у всех славянских народов. Святой Никола связан как раз с покровительством крестьянам и морякам. Мы видели, что в его гештальте почитали патриархальное индоевропейское начало, связанное с зимней половиной года, символически соответствующей земле и подземному миру[1]. Святой Никола был связан с миром мертвых, куда он сопровождал покойников. При этом путь под землю в представлениях славян проходил *через море*. Это наглядно видно в следующих славянских заговорах:

На море-океане золотой трон стоит,
На троне том святой Микола сидит (...)
Есть золотое море, на золотом море золотой корабль,
На золотом корабле ездит святой Микола,
Открывает глубины морские,
распахивает врата железные,
Забирает у раба Божьего хворь,
Бросает ее в бездну адскую.

Na morzu-oceanie stoi złote krzesło,
na złotym krześle siedzi św. Mikołaj (...)
Jest złote morze, na złotym morzu złoty statek,
na złotym statku jedzie święty Mikołaj,
otwiera głębinę morską,
ponosi żelazne wrota i
zabiera od sługi Bożego chorobę,
zwaną uslovi w czelusci piekła[2].

В фундаментальной работе русского филолога и лингвиста Б.А. Успенского «Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)» дается подробный анализ толкования образа святого Николы в славянской народной традиции — прежде всего в русской, но также отчасти и в польской. Успенский пишет:

> Представление, что тот свет находится по ту сторону моря или вообще водного пространства, отмечается у разных народов (...); характерно, что в украинском фольклоре перевозчиком душ служит как Никола (...), так и черт[3].

Таким образом, структура польского Нийя отсылает нас одновременно к нескольким слоям:

---

[1] *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского).

[2] *Uspieński B.A.* Kult św. Mikołaja na Rusi. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1985. S. 120.

[3] *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). С. 56 – 57.

- к древнейшему измерению гипохтонической культуры матриархальной Нави,
- к патриархальному архетипу индоевропейского апофатического божества (Варуна),
- к семантическому полюсу крестьянской сакральности и
- к образу перевозчика в мир мертвых.

При этом часть этих функций переходит в христианский контекст и переносится на образ святого Николы.

Черная Мадонна Маржанна

К области Нави относятся, вероятно, и три женских божества — Дзилеля (Dzydzilelya), Дзеванна (Dzewana) и Маржана (Marzyana).

Маржана/Мажанна, очевидно, соответствует Великой Матери, богине Земли и представляет собой наиболее общий и наиболее значительный архетип. В других источниках она отождествлялась с Гекатой и с Преисподней. Образ Маржаны является общеславянским, и соответствующие ей богини или героини с именами Marzanna, Marzana, Marza, Marysia, Morzeczka Morska Panna, Mořena, Morżena, Mařena, Mařina и т. д. чрезвычайно распространены в сказках и песнях западных славян и, в частности, у ленцзян, наложившись на образ Девы Марии христианского цикла. Индоевропейская основа ***mori, *mōri** означает водное пространство, море, болото и т. д., а ***mā-no-, *mā-ni-** — влагу, жидкость. Еще один индоевропейский корень, который можно опознать в Маржане — ***merk- (*merĝ-, *merək-, *merəĝ-)** со значением «гнить», «увядать» и «замерзать» (откуда славянское morzъ — мороз, замерзать). Маржана и Марена, а также целый ряд созвучных образов, очевидно, является индоевропейским именем для более древней богини — Великой Матери Старой Европы, вошедшей в структуры индоевропейского мировоззрения. В русских сказках отголоски этого образа мы видим в фигуре богатырши Марьи Моревны, заковавшей в цепи Кащея Бессмертного.

Функционально образ Маржаны у лужицких сербов сближается с богиней Смерти — Smertnica, Smerc.

В христианскую эпоху темные стороны этого архетипа были отделены и спроецированы на фигуры «низшей мифологии» и миры Нави, а светлые просвещены христианскими догматами. Однако и в христианском контексте определенные аспекты этого древнейшего архетипа отчасти сохранились. Именно так следует понимать культ Ченстоховской Богоматери в Польше (Matki Boskiej Częstochowskiej), представляющей собой разновидность культа Черных Мадонн, распространенных также и в Западной Европе.

Другие женские божества Дзилеля и Дзеванна можно рассматривать как проекции Великой Матери. Пара Маржана/Дзеванна может быть функциональным аналогом Деметры/Коры, где Дзеванна предстает как юная богиня. У сербов эта пара отражена в образах святой Пятницы и ее дочери святой Недели (Воскресенья).

Аналогом польской Дзеванны является Жива (Siva) или Дзивица (Dźiwica), бывшая верховным женским божеством полабских славян. Этимология лужицкой Дзивицы, возможно, связана со значением «дикость», откуда ее образ как покровительницы диких зверей (классическая черта Артемиды/Дианы и более общего гештальта Великой Матери как Πότνια θηρών).

У Длугоша Живе предстает мужским божеством жизни, но более архаичным и достоверным является именно женское божество с таким именем.

Пара Маржана/Дзеванна могла соответствовать полному архетипу, включающему в себя все — темные и светлые — аспекты Великой Богини (Маржана), а также отдельно ее светлую ипостась, связанную больше с жизнью, чем со смертью, с юностью, а не со старостью. Но в обоих случаях полнота образа может проступать сквозь каждый гештальт: Маржана может быть юной и благостной, а в Дзеванне (Живе), богине лесов и полей, могут обнаруживаться зловещие аспекты.

Этимология имени Дзеванна восходит к индоевропейскому корню ***dei-** (***deiə-**, ***dī-**, ***diā-**), означающему «светить», «сиять», откуда и название «бога ясного Неба» — Дьяуса. Это вполне вписывается в представление о ней как о световой Деве. В Польше распространен образ «Матери трав», перетекающий в фигуру Богородицы-Хлебородицы, почитаемой в день 15 августа, называемый в польском церковном календаре «Днем травной Божией Матери» (Matki Boskiej Zielnej). Дзеванна считалась также покровительницей диких зверей.

Образ богини Дзилели (Лады, Лели) менее развит и представляет собой, так же как и Дзеванна, одну из ипостасей Великой Матери. Критики Длугоша — прежде всего польский филолог Александр Брюкнер (1856 – 1939) — посчитали, что образ древнепольской богини любви является следствием творческой фантазии самого Длугоша, а название он взял из ошибочно понятых припевов народных песен[1]. Однако позднее слависты пришли к выводу, что аналогичный образ славянской богини — Додола, Дудула, Дидиула в Болгарии и Сербии — действительно, был характерен для славян и окружающих их народов — балтов (Дундулис), албанцев (Дудуле), румын (Диндиула) и даже греков (Тунтуле). Согласно А. Гейштору, в некоторых мифах она могла играть роль

[1] *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.

супруги бога Громовержца Перуна (откуда ее другое название Перперуна). Прочтение Дзидзелы как Перперуны определяет ее место в патриархальной модели славянского космоса. Гейштор пишет:

> Перперуна — Додола при Перуне — играет вторичную роль, однако приоткрывает завесу в далекое прошлое, чем демонстрирует еще одну общеиндоевропейскую ментальную схему, которая проявляется в культе Зевса Найоса и богини Дионы, почитаемых в древнегреческом городе Додоне, и в словосочетаниях Iupiter Elicius или Pluvius, т. е. дождевой[1].

Однако у Дзидзелы (Лады, Перперуны) могли быть и еще более древние — матриархальные — корни. Ряд исследователей сближает имея Дзилели с названием кукушки в славянских языках — русское зозуля, польское zazulą (а также родственное литовское — gegužė)[2]. В польских легендах есть сюжет о том, что кукушка является женщиной (королевой), с помощью колдовства превращенной в птицу. С этим связан также обряд «кукушкиных похорон»[3], в котором участвуют только девушки. На Руси «кукушкой» называли куклу, которую вначале «крестили», а затем «хоронили» группы девушек втайне от мужчин. Перед этим куклу, сделанную из сосны «с рожками» (ветвями, скрытыми под подвенечным платком), ставили в красный угол, а затем носили по улицам. Само «крещение» как и христианский обряд представляло собой погружение в воду, но это погружение и было в каком-то смысле «похоронами», так как и в христианском контексте этот обряд означает символическую смерть.

Хотя обряды вращались вокруг брака и жениха, общий настрой был трагический: либо кукушка была вдовой, разлученной с мужем и поэтому также умирающей (отсюда закапывание «кукушки» в землю или бросание в воду), либо жених ее бросал (тема Ариадны и Тесея), либо она умирала как раз из-за того, что предвидела трудности вступления в брак, унижения, заботы и страдания и решалась добровольно покончить с собой. Все эти темы явно свидетельствуют о пережитках гинекократии и связаны со структурами «славянского матриархата». С одной стороны, гештальт Дзилели отсылает к любви и браку, а с другой (как видно в обрядах «похорон кукушки»), указывает на негативную коннотацию, с этим связанную. При этом в песнях, которые поют участницы обряда, на

---

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 95.

[2] *Zubiński T.* Mitologia bałtyjska. Sandomierz: Księgarnia literacka im. Sióstr Chodakowskich, 2009.

[3] Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004.

разные лады описываются темные стороны семейной жизни, вытекающие из системы патриархата. В этом можно увидеть созвучие с образом польской Ванды, которая (по одной версии) предпочла утопиться, лишь бы не стать женой германского принца. За патриотической интерпретацией можно распознать архаический мотив борьбы палеоевропейской гинекократии против индоевропейского патриархата.

В поисках польского Ярилы

Так как о древнепольской религии сохранилось мало достоверной информации, то для общей картины дохристианских верований западных славян исследователи прибегают к компаративистским методам, на основе всего объема материалов о древней религии славянских народов, а также индоевропейской традиции. Так как самостоятельной структуры древнепольской религии достоверно выявить не удается, то эти представления апостериорно реконструируются на основе более широкого горизонта славянского мира и других народов Восточной Европы.

Так обстоит дело с гештальтом Диониса, который в славянской мифологии был, вероятно, представлен божеством Ярилой (у восточных славян) или Яровитом (у полабских славян), но при этом упоминаний о нем в польских памятниках не сохранилось. Однако польские историки справедливо заключают, что такая фигура, чрезвычайно важная для земледельческого народа, несомненно должна была быть, и отталкиваясь от этой структурной необходимости, ищут ее возможные эквиваленты.

О самом Яриле/Яровите у полабов и русских А. Гейштор пишет:

> В двух местах расселения полабских славян — в поморской Вологоще (Волгасте) и в Гавельберге (Хафельберге) — древнем городище славянского племени бережан — особым почитанием пользовался бог Яровит (в немецких источниках Gerovit, Herovifh). Во время миссии бамбергского епископа Оттона в Волгаст в 1128 году один из его монахов спрятался в храме, где он увидел висевший на стене гигантский неприкосновенный деревянный щит, покрытый листами золота, украшенными чеканкой, который язычники выносили во время войны как символ предстоящей победы. Монах набросил этот щит на шею и вышел во двор к собравшейся толпе, которая, упав на колени, приняла его за бога Яровита. Кто-то из агиографов называет его Марсом, кто-то — богом войска; таким образом, вне всяких сомнений, это было божество войны. Трудно сказать, находилось ли в святилище еще и изваяние, поскольку спасавшийся от язычников монах видел только щит. Щит является обрядовым оружием для всех марсовых богов; щиты хранились также и в римской Регии. Так называемый камень Яровита в церкви святого Петра в Волгасте

в действительности представляет собой надгробную плиту уже раннехристианского периода. По легенде, божество явилось одному из своих деревенских почитателей в одежде идола, чтобы предостеречь его, предупредить о христианской миссии, следовательно, какая-то статуя Яровита действительно существовала в Волгасте. В Гавельберге, который Оттон посетил чуть ранее, епископ оказался на посвященном Яровиту празднике, во время которого язычники, собравшись вместе, несли хоругви; дата около 10 мая указывает на то, что это был один из весенних культовых праздников славянского календаря.

Имя этого бога не вызывает сомнений. Образовалось оно от корня *jar-, jaro-*, что означает «силу», «суровость», силу, которая идет от молодости, от корня, встречающегося также в славянском названии *jar* — «весна».

Исходной точкой для двух исследователей является записанный в 1846 году в Белоруссии текст, рассказывающий о Яриле как о босоногом юноше на белом коне, в белой рубахе и с венком из трав на голове. 27 апреля перед первой пахотой девушки устраивали хоровод, а одна из них одевала на себя одежду Ярилы и садилась на белого привязанного к столбу коня. Остальные девушки пели:

Волочился Ярило
По всему свету,
Полю жито родил,
Людям детей плодил,
Ще он ступит,
Там жито стеной,
А куда взглянет,
Там колос зацветет.

В списке культовых названий кроме Яровита и Ярилы упоминается также Ярун — в таком виде он был записан в Суздальском летописце, а также простонародные выражения, используемые для весенних явлений: русский *jarowi* — «весенний», польский *jare* и русские *jarovoje* — прилагательные, означающие высеваемые весной растения, чешский и русский *jar* — «весна» и много других примеров, в том числе у южных славян.

При всех возможных оговорках относительно датировки и качества деталей белорусского источника, из него пробиваются архаичные черты, как белые одежды и белый конь, полевые цветы и колосья пшеницы, как человеческая голова, которую держит триумфатор-всадник, встречающий весну и осматривающий поля, его победоносная походка иногда босоногая, поскольку в этом есть культовое значение непосредственного касания земли[1].

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 120 – 122.

Славянский Ярила несет в себе лишь отдельные черты Диониса — он сопряжен с экстатическими культами и сюжетами снисхождения и умирания, а также воскресения. Это не эллинский олимпийский Дионис, но скорее Дионис прадионисийского контекста (мы называем это «черным дублем Диониса»), связанный с оплодотворением Великой Матери, Кибелы и приносимый ей в жертву. Поэтому он не столько представлен виноградной лозой, сколько выступает как «дух зерна». Однако в индоевропейской земледельческой цивилизации, которой и являлась славянская цивилизация Восточной Европы, именно эта область священной традиции, включая символизм, мифологию, обряды и саму структуру сакрального космоса, представляет собой зону драматического пересечения палеоевропейского аграрного матриархата (что Гаспарини называет «славянским матриархатом») и индоевропейского патриархата с его вертикальными симметриями и доминацией мужского начала. Эта герменевтическая двойственность достигает кульминации как раз в образе Ярилы/Яровита, который может быть прочитан как с матриархальной, так и с патриархальной точки зрения. В первом случае Ярила предстает как сын Великой Матери, призванный оплодотворить ее и исчезнуть (чтобы позднее воскреснуть и снова оплодотворить и снова исчезнуть), а во втором как носитель солярной небесной миссии, спускающийся на землю с Небес, чтобы *привнести измерение вечности в поток становления*. В обоих случаях в центре стоит элемент *ярости*. Здесь можно привести то место из «Федра» Платона, где он описывает структуру души на основе метафоры коней и колесницы:

Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. У богов и кони и возничие все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного происхождения. Во-первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем, и кони-то у него — один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь — его противоположность и предки его —иные. Неизбежно, что править нами — дело тяжкое и докучное[1].

ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ᾽ ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος: χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις.

[1] *Платон.* Федр // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 155.

Далее Платон несколько подробнее описывает двух коней — белого, соответствующего «ярости» (θυμός), и черного, соответствующего «похоти» (ἐπιθυμία).

В начале этой речи мы каждую душу разделили на три вида: две части ее мы уподобили коням по виду, третью — возничему. Пусть и сейчас это будет так. Из коней, говорим мы, один хорош, а другой нет. А чем хорош один и плох другой, мы не говорили, и об этом надо сказать сейчас. Так вот, один из них прекрасных статей, стройный на вид, шея у него высокая, храп с горбинкой, масть белая, он черноокий, любит почет, но при этом рассудителен и совестлив; он друг истинного мнения, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом, а другой — горбатый, тучный, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он курносый, черной масти, а глаза светлые, полнокровный, друг наглости и похвальбы, от косм вокруг ушей он глухой и еле повинуется бичу и стрекалам[1].

τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω. τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μέν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὔ: ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν, νῦν δὲ λεκτέον. ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὢν τό τε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, ἄπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται: ὁ δ' αὖ σκολιός, πολύς, εἰκῇ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρως, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὦτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπείκων.

Белый конь символизирует «яростное» благородное начало души — θυμός. В определенном смысле это — индоевропейское прочтение Ярилы/Яровита, который у полабских славян был богом войны и победы. Эта же «ярость» (θυμός) упорядочивающего небесного начала сохраняется и в крестьянских культах — это *ярость зерна*, семени, движущегося к воскресению. Но в случае перехода от второй к третьей функции нарастает весомость хтонического и гипохтонического измерений, которые трансформируют сущность славянского Ярилы, подменяя *масть* коней — с белого на черный. У Платона содержится в высшей степени тонкое замечание относительно цвета глаз обоих коней души. *У белого коня черные глаза, а у черного — белые.* Это означает, что в мире жизненных сил нет строгой и жесткой аполлонической логики, которая полностью доминирует лишь в гештальт-

[1] *Платон.* Федр. С. 162.

те возничего, представляющего как раз аполлоническое начало души. Кони, будучи различными, несут в себе *одновременно* оба начала — светлое и темное, что и относит их к диалектической *области Диониса*. Поэтому в сфере жизни (кони души) развертывается фундаментальный момент Ноомахии: *герменевтическая битва за «масть коня»*. Это в полной мере определяет семантику гештальта Ярилы — в индоевропейском прочтении это — светлый бог войны и победы (выражение θυμός), что полнее всего соответствует полабскому архетипу Яровита, но в оптике «славянского матриархата», отталкиваясь от цвета глаз коня Ярилы, происходит ресемантизация всего образа в матриархальном ключе. Здесь важно то, что Платон говорит о предках двух коней: предки черного коня — *иные*. Также *иной* является герменевтика образ Ярилы — от посланца небес (благородное происхождение) до оплодотворяющей функции (низменное — хтоническое — происхождение).

Поскольку в польских хрониках фигуры Ярилы/Яровита нет, то славянского Диониса предлагается отыскать с помощью лингвистического и функционального анализа. Именно это и делает Яцек Добровольский, задавшись вопросом:

> Если Ярило/Ярила был у славян на востоке от нас, а Яровит — на западе, мы хотели бы задать вопрос, не было ли аналогичного божества в Польше?[1]

Он пишет далее:

> От праслова *jar* происходит множество названий огня и солнца. По-польски jary это «горячий», «жаркий», отсюда jarząd ek — жар очага, жжение, gorzeć (отсюда и «горечь», и «водка»), на современном молодежном сленге jarać — это «курить сигареты», а podjarany — это «кто-то испытывающий ярость». Jary на древнепольском это «сверкающий», «белый», «чистый», «яркий», «прозрачный» (о воде, дне, соли, воске и т. д.). Также jary — это «весенний», «посеянный весной», «молодой», «нынешний». У нас есть весенние (jary) злаки и овощи. Ярчаком (Jarczak) называли молодое дикое животное. Слово jarka употребляли по отношению к овце, курице, пчеле. Jary — это также «сильный», «быстрый»: ярый поток, бушующий, переполненный весной. Близко к нему русское «юркий» — подвижный, энергичный.

[1] *Dobrowolski J.* Dziady, czyli nie wszystko. Próba rekonstrukcji polskiego Dionizosa. Здесь и далее перевод Н.С.

Другие значения связаны с зерном и его произрастанием. Jarkisz — это «молодая пшеница». Jarzec — подхаланское название ячменя. «Яровать» зерно — значит подвергать его низкой температуре и влажности, чтобы сократить вегетативный период. «Яровать» — это также тренировать лошадь для гонок, приспосабливать ее к бегу. Вспомним о связи белорусского Ярилы с белым конем, которым, как правило, управляют солярные божества. Эти значения связаны с силой и жизненной энергией. Древне-хорватско-славянское jar' означало «суровый», «строгий», «сильный», «огненный».

Корень jar в славянских языках родственен с jur — отсюда наши jurny (похотливый), jurzyć się, т. е. «пылать похотью», rozjurzyć — «стимулировать эрекцию», «распаляться», «стервенеть». Близкие к этим значениям слова: jądro (ядро, сердцевина, но также: яичко, семенник), jędrny (ядреный, сочный) и Jędrzej (польское имя Енджей), которые этимологически произошли от имени индийского бога грозы и воинов — знаменитого Индры[1].

В этих этимологических примерах наглядно описана двойственность функции славянского Диониса.

Добровольский реконструирует культ Ярилы в польском контексте через обряды и ритуалы. Отчасти полемизируя с другим современным польским автором — Лешеком Колянкечивем, автором фундаментального исследования польской мифологии и ее связи с духом предков и происхождением театра «Дзяды. Театр мира мертвых»[2], Добровольский пишет:

> Я хочу выдвинуть тезис, что так называемое «вождение козы», до недавнего времени культивировавшееся в Польше от Рождества Христова или от начала века, имело языческую связь с культом «ярого» божества. Козу олицетворял молодой человек, одетый в вывернутый шерстью наружу козий кожух, в деревянной маске с рогами. Две похожие маски XI века (хотя и без рогов) были найдены в Ополе вместе с тремя фигурками козлов. (...) По сути одна и та же роль была у козы, лошади, барана, бизона, тура и другого крупного рогатого скота, которые символизировали плодородие.
>
> Участники «вождения козы» разыгрывали ритуальную драму, изображавшую смерть и воскрешение животного. Вначале «вождения» они ходили и пели песню, похожую на белорусскую песнь в честь Ярилы: «Где коза ходит, там жито родит. Где коза рогом — там жито стогом. Где коза не пройдет, там рожь не взойдет». В ходе драмы человек

[1] *Dobrowolski J.* Dziady, czyli nie wszystko. Próba rekonstrukcji polskiego Dionizosa.
[2] *Kolankiewicz L.* Dziady. Teatr święta zmarłych.

в костюме козы падал на землю, изображая смерть, а после призыва: «Встань — расходись, развеселись. Нашему пану в ноги поклонись», — коза начинала кланяться и танцевать. Казимир Мошинский, классик польской этнографии, описывает этот обычай в своей книге «Народная культура славян», и я не понимаю, почему Лешек Калянкевич не обратился к этому примеру во время обсуждения истоков греческой трагедии, когда он вспоминает вслед за Кереньи принесение в жертву козла во время Великих Дионисий и происхождение дифирамба из «козлиной песни», называемой трагедией. Важно отметить, что одним из названий последних колосьев пшеницы, оставшихся после жатвы в поле, где должен был находиться дух зерна, было именно слово «коза».

В общем мы имеем дело с молодым божеством огненной стихии, огня либидо, солнечной энергии и весенних перунов, сила которого выражается в весеннем солнечном свете, воскрешающем энергию жизни, а также в пробуждении к бою. Архаические ассоциации в санскрите и греческом со «спицей колеса» и «боевой колесницей» сливаются с изображением солнечного божества, управляющего колесницей. Ярила также является духом весенних злаков, посеянных весной, убитых во время жатвы, но воскресающих в следующем году. Кроме того, его также можно связать с упомянутыми самцами домашних и диких животных, особенно с козлом и лошадью[1].

Добровольский связывает гештальт Ярилы с Попелом и историей про его поедание мышами, считая Попела польским эквивалентом Ярилы.

Кроме того, в христианском контексте Добровольский вслед за другими славистами функционально сближает Ярилу/Яровита со святым Георгием.

Русский Святой Георгий главным образом покровительствовал теплу, необходимому для произрастания зерна, равно как и Green George, или святой Джордж в Англии, Австрии и Хорватии. Святой Георгий изображался на иконах как мученик за веру: он был трижды убит, распилен пилой, сварен в котле, четвертован и трижды же воскрешен Святым Архангелом Михаилом. Это напоминает судьбу языческих «майских королей», олицетворявших растительных божеств, а также посвящение шамана-воина, следы которого можно найти в легендах о подвигах и испытаниях рыцарей на Востоке и Западе. Другие важные представления сочетаются с рыцарским культом Егория Храброго (Георгия Победоносца), убийцы драконов, образца добродетели, защитника

[1] *Dobrowolski J.* Dziady, czyli nie wszystko. Próba rekonstrukcji polskiego Dionizosa.

веры и справедливости, который спас принцессу, плененную драконом. Народ считал его «сыном царицы Софии Премудрой, царствующей во граде Иерусалиме на святой Руси». В самых ранних версиях легенды Святой Георгий победил дракона силой заклинания[1].

Однако и столь развитого как у русских и у южных славян культа святого Георгия в Польше также не было. Тогда Добровольский делает вывод:

> В Польше культ духа ярых зерновых культур сокрылся, как это было на Руси, не в культе святого Георгия, но в культе самого Христа, как об этом свидетельствовали на протяжении веков процессии по полям в Дни Прошений, участники которых помещали между колосков пшеницы крестики, сделанные из осыпавшихся ивовых сережек и посвященные Вербному Воскресенью. Сегодня в польской деревне еще верят в то, что когда Христос проходит по полю, там вырастает богатый урожай. Это анализирует доктор Магдалена Зовчак в своей недавно вышедшей работе «Народная Библия»[2]. Интерпретируя тему Библии в народной культуре, она метко выражает самую суть: «Бог, проходящий по земле, является покровителем плодородия». Она также упоминает известный среди поляков в Литве XIX века обычай, заключающийся в катании пьяных крестьян в день святого Георгия по засеянному полю с криком: «Роди, Боже!» и сохранившуюся до сегодняшнего дня белорусскую традицию боронования свежезасеянного поля (которое является частью рождественского колядования)[3].

Таким образом «польский Дионис» обнаруживается Добровольским в самом центре христианской традиции. В таком случае дохристианские мотивы, связанные с этим архетипом, исчезли в Польше не потому, что они оказались слишком не значимыми в христианскую эпоху, но напротив, потому что они вошли в самую сердцевину польского религиозного мировоззрения, сохраняя свое значение вплоть до самого последнего времени.

Полабские боги мужчин

Польские религиозные представления дохристианского периода могут быть реконструированы на основании сопоставления с веро-

[1] *Dobrowolski J.* Dziady, czyli nie wszystko. Próba rekonstrukcji polskiego Dionizosa.

[2] *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław: Wydawnictwo FUNNA, 2000.

[3] *Dobrowolski J.* Dziady, czyli nie wszystko. Próba rekonstrukcji polskiego Dionizosa.

ваниями других славян — прежде всего восточных и южных, которые вместе с самими поляками составляли до определенного времени непрерывное культурное пространство, покрывающее север Восточной Европы. Поэтому важно рассмотреть религию полабских славян, которые представляли собой западный полюс лехитов, но некогда разделяли общее мировоззрение. Кроме того, полабские племена представляли собой еще один отдельный и своеобразный культурный круг, который мог бы стать еще одним типом славянского общества наряду с другими славянами. У полабских славян для этого были все предпосылки — крайняя форма воинственности, свободолюбивый дух, сильная и древняя идентичность, собственные аристократические рода и династии. Если снова обратиться к концепту Балтийской цивилизации, то полабские славяне — лютичи, бодричи и лужичане — могли быть важнейшей ее составляющей. Однако как и сама эта цивилизация окончательно не оформилась, так и полабские славяне не смогли сохраниться и растворились под нарастающим давлением германцев. Эта же судьба постигла не менее свободолюбивый и воинственный народ — балтийские племена пруссов. Однако в определенный промежуток времени север Германии и север Польши представлял собой отдельную полабско-поморскую славянскую культуру, обладающую кроме того политической организацией, религиозной системой верований и особой идентичностью, отличной не только от германских народов, но и от восточных лехитов, прямых предков поляков. Полабские и поморские славяне дольше и последовательнее других славян отстаивали свои древние верования, что впрочем стало причиной их истребления и жесткой ассимиляции германцами и поляками, проходившими под знаменем «христианизации».

В одной из своих работ[1] российские филологи и лингвисты Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров предприняли попытку реконструкции структуры древнеславянского мировоззрения (названного ими «языковая моделирующая семиотическая система») на примере сравнения двух полюсов — восточнославянского (русского) и западнославянского (полабского, балтийского). Религиозные представления поляков должны были представлять собой близкую к обоим и в каком-то смысле *промежуточную систему*, хотя, скорее всего, больше общего было именно с полабскими племенами, как и поляки относящимся к западным славянам (лехитам) — в том числе и лингвистически.

Иванов/Топоров выделяют основные фигуры полабского пантеона, известные прежде всего из сообщений германских миссионеров. Основными богами балтийских славян были

[1] *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период).

- Свентовит, считавшийся высшим божеством, чей культ был распространен среди всех полабских племен (главное святилище находилось на острове Рюген в сакральном центре Аркона[1]), его символическим атрибутом был белый конь и красный (пурпурный) цвет;
- Триглав, вероятно синтез классической индоевропейской триады, олицетворяющей три мира и три функции, его святилища засвидетельствованы в Шецине, Волине и Браниборе, изображения Триглава были из золота и серебра, на глазах и устах он носил золотую повязку;
- Сварожич — Радгост, почитавшийся у одного из племен союза лютичей — ратарей, с храмом в столице ратарей — Ратре и связанный прежде всего с воинскими функциями;
- Яровит, соотносившийся одновременно с воинской функцией и с плодородием, его типичным символом был золотой щит, центром почитания — города Волегощ или Ведегощ (современный Вольгаст), одна из столиц лютичей, и Хоболин (современный Хафельберг), столица племени брежан, входивших в союз бодричей;
- Руевит, также связанный с воинским началом и оружием и почитавшийся в Коренице (на острове Рюген);
- Поревит, функция которого не ясна, а центром почитания, как и в случае Руевита, была Кореница;
- Поренут, также малоизвестное божество, почитаемое в Коренице;
- Чернобог лужичан, описанный в самых общих чертах с неопределенным культом и функциями;
- Прове, связанный с символизмом дуба, считавшийся высшим божеством входящих в племенной союз бодричей славян Вагрии, в столице которых Старгарде находилось его святилище, и связанный с изобилием и плодородием.

Кроме того, к ним можно добавить редко упоминаемые образы — Припегала, Подага и единственное женское божество — Жива.

О Свентовите Иванов/Топоров пишут:

> Свентовит (латинское Zwantewit(h), Suantauit, Szuentevit и др.; ср. также sanctus Vitus), характеризующийся как *первый, или высший*, из богов балтийских славян, как «бог богов» (...); как бог, чьи *ответы на вопросы* при гадании *наиболее действенны и весомы* (...); как бог, связанный с войной и победами (ср. также наличие у Свентовита меча, боевых значков, в частности, изображающих орла, и участие копий

[1] Святилище Свентовита было в Тетерове, главном городе чрезпенян, входящих в состав племенного союза лютичей.

в его культе). С обеими последними функциями Свентовита связано упоминание о его коне в известном описании культа Свентовита у Саксона Грамматика: белый конь Свентовита, с одной стороны, связывался с борьбой против врагов (после ночи конь оказывался покрытым грязью, что объяснялось выездом его на бой с врагами), а с другой стороны, использовался при гадании, когда коня вели к трем рядам копий (спотыкание на левую ногу рассматривалось как дурное предзнаменование, тогда как если конь ступал сначала с правой ноги, то в этом видели счастливую примету). Таким образом, конь Свентовита был, по-видимому, связан с такими кардинальными противопоставлениями, как белый (масть коня, ср. роль цвета для главного знамени Свентовита воинская хоругвь) — черный (грязь, покрывающая коня Свентовита после ночных выездов), дневной — ночной (ночью конь Свентовита выезжает на сражение с врагами), свой, близкий — не свой, чуждый, враждебный, далекий (подчеркивается долгий путь коня ночью навстречу врагам), правый (благоприятный) — левый (неблагоприятный). Все эти противопоставления приобретают особое значение в связи с параллелями в других славянских и индоевропейских традициях, а также типологическими соответствиями у других народов (...).

Антропоморфный облик Свентовита явствует из описания его идола у Саксона Грамматика, который указывает целый ряд деталей внешности с ног до головы, вплоть до короткой стрижки волос и бороды по образцу прически местных жителей. Отличительной приметой идола Свентовита является его многоголовость: четыре головы, расположенные симметрично (справа и слева, спереди и сзади) (...) С четырехголовостью деревянного идола Свентовита можно сопоставить наличие четырех колонн в главном капище этого бога (...), подтверждаемое раскопками К. Шухардта, в свете которых можно предположить соотнесенность четырех колонн с четырьмя странами света. Ср. возможность подобного же соотнесения и для отмеченных выше противопоставлений *дневной — ночной* (ср. выражения типа польского południe «юг» —północ «север») и *правый — левый*. Судя по схеме капища Свентовита в Арконе, реконструированной Шухардтом, можно предполагать, что колонны, соответствующие странам света, располагались по четырем вершинам прямоугольника, для которого осями симметрии являлись линии север — юг, запад — восток и который соответственно может быть истолкован либо в соответствии с первой осью (в таком случае две северные вершины рассматриваются как воплощение члена противопоставления «северный», ср. ночной, черный, левый, враждебный), либо в соответствии со второй осью (в этом случае две западные верши-

ны рассматриваются как воплощение члена противопоставления «западный», ср. также: ночной, черный, левый и, следовательно, враждебный). Такой ряд противопоставлений, помимо указанных конкретных сведений, мог бы получить подтверждение в типологических параллелях, касающихся отображения элементарных социальных структур в пространственной структуре селений и соответственных представлений о мире[1].

Свянтовит или Святовит (польское Świętowit) почитался всеми полабскими славянами, но прежде всего бодричами и входящими в их число руянами. Имя бога происходит от общеславянской основы ***swetlo-, *swet-** — «свет» или «святой» (польское swęty/swięty), вторая часть может быть связана со значением «видеть» или со словом «витязь», которое имеет либо славянско-балтийское, либо германское происхождение и означает «конного воина». Это классическое индоевропейское божество Неба, Света, патриархата, а конь указывает на его царско-воинскую функцию. Даже тех фрагментарных сведений, которые о нем сохранились, достаточно, чтобы распознать гештальт светового андрократического божества.

Вполне вероятно, что Свентовит был синонимом Белобога лужичан, хотя о наличии божества с таким именем ведутся споры. Но вполне логично было бы симметрично противопоставить богу Света его гипохтоническую антитезу, с чем мы сталкивались в случае польского Нийя.

О Триглаве известно еще меньше. Возможно, он выражал триадическую структуру мироздания, общую для всех индоевропейцев — Небо, Средний мир и Преисподнюю. Однако его конь, описываемый как черный, сближает его либо с ночной стороной Свентовита, либо с Чернобогом. Индоевропейские триады могут иметь самые различные интерпретации — в том числе и гипохтонические (можно вспомнить трехголового пса Цербера из греческой мифологии, трех фурий и т. д.).

Сварожич-Радогост, вероятно, был верховным божеством лютичей. Радогост было также названием города Ретры, а Сварожич воплощал в себе исключительно воинские функции, что было логично в случае лютичей, которые считались одним из самых воинственных племен. Имя Сварожич пытались интерпретировать как имеющее индоевропейское происхождение — от индийского svarga, небо, а также от славянского svara, svarь, битва, что вполне соответствовало функции этого божества. Сварожич представляет собой воинственное божество второй функции.

[1] *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). С. 32–34.

У восточных славян Сварожичем (сыном Сварога) назывался бог Солнца (Даждьбог). Существовал ли у славян бог Сварог, что было бы вполне логично с точки зрения индоевропейского происхождения славян, является объектом полемики. В реконструкции современного польского исследователя Артура Ковалика, попытавшегося воспроизвести структуру древнепольского мировоззрения и описать основанную на ней «политическую теологию»[1], Сварог выступает в роли славянского Логоса, воплощая в себе мужской аспект Первоначала. В его реконструкции противолежащим ему апофатическим принципом выступает Мать-Земля или Маржана (то есть Кибела), представленная влагой и островом.

Яровит воплощает в себе также воинские функции, хотя в описаниях связанных с ним обрядов угадываются мотивы земледельческого цикла, встречи весны, плодородия и т. д. Это и позволило отождествить Яровита с Ярилой, и соответственно включить его в границы образа «славянского Диониса». Но в паре Яровит — Ярила следует подчеркнуть, что аграрный символизм гораздо полнее присутствует в Яриле, тогда как полабский Яровит представляет собой преимущественно воинское начало. Эта же двойственность характерна для образа святого Георгия, который сочетает в себе воинско-героические и земледельческие черты. В «поисках польского Диониса» Яцек Добровольский, как мы видели, склоняется к земледельческой и отчасти хтонической интерпретации этого образа.

О Руевите, Поревите и Поренуте, культы которых были зафиксированы на острове Рюген среди руян, остались только описания посвященных им статуй. Эти три божества почитались в городе Кареница, втором после главного святилища острова Рюген Арконы. Руевит имеет все признаки воинственного божества, близкого к Сварожичу, у Поревита было пять голов, а у Поренута — пять лиц (одно из них на груди, а остальные на четырех головах).

Прове почитался в священных рощах, а описаний его статуй не сохранилось (возможно, их не было вообще). Он был главным божеством вагров, которые стояли в центре союза бодричей.

Божество Припегала немецкий миссионер сравнивал с Дионисом, основываясь на наблюдениях за оргиями и кровавыми жертвами, приносимыми в его честь. Никаких других сведений о нем не сохранилось. Подага и Жива просто упомянуты как божества полабских племен без пояснений об их роли и их значении.

При обзоре божеств полабских славян бросается в глаза то, что почти все они воплощают в себе архетипы второй — воинской —

[1] *Kowalik A.* Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian. Kraków: Nomos, 2004.

функции индоевропейского общества и все являются андрократическими. Лишь единственная богиня Жива могла быть интерпретирована в контексте Логоса Кибелы, как практически любое женское божество, но никаких данных, подтверждающих или опровергающих это нет. Лишь указание на ее связь с плодородием и урожаем может служить аргументом в пользу ее связи с хтоническим началом. Но в любом случае полабский пантеон является *жестко андрократическим* и отражающим воинственно-туранскую систему ценностей — мужество, героизм, смелость, волю и чистоту (классический режим диурна). Этому соответствует и наличие у полабских славян многочисленной аристократии и устойчивых княжеских династий. В целом мы имеем дело с религиозной системой, довольно близкой к германцам, с одной стороны, и к сарматам, с другой. Фактически у всех балтийских славян (лехитов) — бодричей, лютичей и лужичан — явно преобладала вторая индоевропейская функция, а земледельческий цикл, являющийся доминантой у большинства других славян — в том числе и западных (чехов, моравов и т. д.), в религиозных представлениях и культах отражен либо слабо, либо вообще отсутствует. Этим объясняется, в частности, особенность балканских сербов, которые являлись выходцами из Лужицкой земли, где и располагалась Белая Сербия, и отличались крайней формой воинственности.

Случай полабских племен является в значительной степени исключением в контексте всего славянства, но вместе с тем именно их андрократическая культура, и в том числе религия, является семантическим ядром тех аспектов славянских обществ, которые *выходят за рамки* устойчивого циклического крестьянского существования. Это — зона *славянской аристократии*, концентрация воинственного волевого начала. Полабские племена ожесточенно сопротивлялись германцам, но когда победа оказалась за их противниками, они легко интегрировались в германскую среду, поскольку воинственный тип германской культуры и сам героический и андрократический германский Логос[1] типологически соответствовали их культурному стилю, их *полабской цивилизации*, которая сохранилась в германизированном виде в Северной Германии и Западной Пруссии, где славяне не просто остались основой крестьянского сословия, но стояли у истоков правящих династий Макленбурга (Никлотичи), Померании (Грейфичи) и т. д. Славянский эпизод в пространстве полабских территорий был страницей германской истории, так как сами славяне расселились там после германцев, а затем были снова германцами охвачены и в них растворены. На всех этапах от вандалов до венедов и от венедов до саксов

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

в полабском культурном круге преобладал вертикальный индоевропейский стиль. При этом, вероятно, в его формировании активную роль сыграли и сарматские племена. С точки зрения социальной типологии, Полабье было полюсом Европейской Сарматии, территории, где воинственный сарматский стиль проявился ярче всего, затрагивая — через сербов и хорватов балканских — славян, но больше всего оказав влияние на восточных соседей — поляков. В польском самосознании, начиная с Яна Длугоша, именно этот стиль общества, в центре которого находятся гордые свободные воины, выше всего ставящие ценности мужества и чести, получил оформление в теории сарматизма, ставшей наиболее яркой доминантой польской идентичности. Сарматизм — это общество, построенное вокруг *архетипа шляхтича*, свободного и независимого даже в тех случаях, если он не имел ни высоких социальных позиций, ни богатств. Польская шляхта представляла собой диспропорционально высокий процент мелкой и средней аристократии, составлявшей столь значительный процент населения, что было немыслимо ни в одном другом обществе — не только славянском (где преобладание крестьян было абсолютным), но и европейском. Это и было выражением *полабского мировоззрения*, а сами шляхтичи — антропологическими аналогами балто-славянских божеств — воинов до мозга костей, при этом буйных, строптивых и непокорных, что и предопределило исчезновение самих полабских племен, а Польше в критические моменты не позволяло сосредоточить все силы на сверхцели — строительстве мощной геополитической державы, для чего требовались централизм, дисциплина и подчинение, а эти свойства не имели ничего общего с идеалом сарматизма, с *полабским идеалом*.

Перун/Велес: славянская титаномахия

Для интерпретации древнепольских верований часто прибегают к реконструкции Вяч. Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым модели древнеславянского дуализма, в основе которого, по мнению этих ученых, лежал фундаментальный сюжет о противостоянии друг другу двух главных божеств славянского пантеона —

- Громовержца *Перуна*, связанного с областью Неба и верха, и
- хтонического «скотьего бога» *Велеса*, его антагониста, воплощающего в себе могущества низа — земли и Преисподней.

Полнее всего эта парадигма описана в книге «Исследования в области славянских древностей»[1], но на ее основании строятся по сути все основные выводы этих авторов об общей структуре мифологии

[1] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.

древних славян. Хотя относительно того, была ли эта парадигма действительно центральной, однозначного мнения нет, но в любом случае эта реконструкция заслуживает доверия, так как она точно соответствует фундаментальному для индоевропейского мировоззрения сюжету титаномахии и гигантомахии. В какой мере именно этот дуализм был универсальным и обобщающим для всех славян, требуется еще выяснить, но что такой сюжет в славянской мифологии был и именно с ним были связаны многие предания, обряды, символы и обычаи, не подлежит сомнению.

Дуализм Перуна и Велеса, выявленный Ивановым/Топоровым, стал во многом парадигмальным методом для многих исследователей славянской традиции, и в частности, лег в основу трудов российского филолога и историка Б.А. Успенского[1]. На основании этого дуализма Успенский выстроил свое основательное исследование образа святого Николы, в котором он опознал основные черты гештальта Велеса[2].

Александр Гейштор подытожил проблему Перуна и распространения его культов среди славян следующим образом:

> Несмотря на гиперкритицизм А. Брюкнера («о культе божка Перуна, кроме Руси, у нас нет ни одного источника»), который также выражается у других более поздних авторов, мифы о Перуне охватывают всех славян, а также балтов, что показали лингвистические открытия, обнаруживающие архаичный пласт этого культа. Им вторит обширный фольклорный материал, собранный в своем большинстве Казимиром Мошиньским и другими славянскими этнографами[3].

Относительно этимологии имени Перун, на основании которой можно найти следы мифов и обрядов, с ним связанных, Гейштор пишет:

> Корень **per-* становится понятным при его сопоставлении с общеславянским *per-* и его производных, например, от польского выражения *prać, piorą*, «ударять», а если увязать еще и с валиком для выколачивания белья, то тогда получалось — «стирать» и «очищать». Архаическое значение выражения «стирать» как «бить» в польском

[1] *Успенский Б.А.* Крестное знамение и сакральное пространство. М.: Языки славянской культуры, 2004; *Он же.* Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996.

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

[3] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 75.

разговорном языке до сих пор еще живо. Перун, таким образом, означает «того, кто ударяет». Отмечалось, что балтские племена почитали похожего божества, называя его по-литовски Перкунасом (*Perkūnas*), по-старопрусски Паркуном (*Parcuns*, в записи 1530 г.), по-латышски Перконсом (*Perkuóns, Perkons*), т. е. балтский корень *perkʷ- отличается от славянского. В дальнейших исследованиях был открыт третий похожий корень: **perg-*, который помог в изысканиях по генеалогии религиозных понятий и лексем, уходящих в глубокую древность индоевропейских народов.(...)

Корень **perkʷ-* дает серию весьма любопытных лексем, среди которых лат. *quercus* — «дуб», кельт. *herkos* — «дубрава», гот. *fairguni* — «возвышенность, покрытая дубравой», что имеет также и кельтский аналог — Hercynia silva. С другой стороны, в народной культуре балтов еще в XVII в. почитали дуб, как дерево бога грома Перкунаса; в Литве и в Латвии были известны дубы Перкунаса и Перконса[1].

Иванов/Топоров таким образом описывают основную семиотическую нагрузку образа Перуна:

1.1. Основная сюжетная схема достаточно хорошо раскрывается в белорусских сказках и литовских текстах такого содержания: бог или другой персонаж, замещающий при этих трансформациях Пяруна-Перкунаса, ссорится со своим противником, в частности, с нечистым. Он грозит ему: «Я тебя убью!» Бог возражает: «Как же ты меня убьешь? Ведь я спрячусь!» — «Куда?» — «Под человека!» — «Я убью человека — и тебя убью». — «А я спрячусь под коня!» — «Тогда я и коня убью — и тебя убью!» — «А я под корову спрячусь!» — «Я и корову убью — и тебя убью!» — «А я под дерево спрячусь: там ты меня не убьешь». — «Я дерево разобью — и тебя убью!» — «А я под камень спрячусь!» — «Я и камень разобью, и тебя убью». — «Ну, тогда спрячусь в воду». — «Там тебе место, там и находись!» Если где-нибудь ударяет молния (*пярун*), то это Бог бьет нечистого (...). На основании многочисленных подобных белорусских, других восточнославянских и балтийских текстов можно реконструировать основную сюжетную схему мифа о Боге Грозы, преследующем Змея, отдельные эпизоды которой подтверждаются и приводимыми ниже данными других индоевропейских традиций (...).

А. Бог Грозы находится наверху, в частности, на горе, на небе (где вместе с ним находятся Солнце и Месяц), у вершины трехчастного мирового дерева, обращенного к четырем сторонам света.

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 76.

B. Змей находится внизу, у корней трехчастного мирового дерева, на черной шерсти.

C. Змей похищает рогатый скот (и прячет его в пещере, за скалой); Бог Грозы, разбивая скалу, освобождает скот (или людей).

D. Змей последовательно прячется под разными видами живых существ или обращается в них (человека, коня, корову и др.); Змей прячется под деревом или под камнем.

E. Бог Грозы на коне или на колеснице своим оружием (молотом — молнией) ударяет по дереву, сжигая его, или по камню, раскалывая его.

F. После победы Бога Грозы над Змеем появляется вода (идет дождь): Змей скрывается в земных водах[1].

В главной версии мифа Перуну противостоит именно Змей.

Древнейшая форма этого сюжета может быть восстановлена на основании ряда сохранившихся белорусских сказок, поверий и примет. Речь идет о борьбе *Перуна со Змеем*, во время которой Перун преследует Змея, а тот прячется от него, причем в конце Перун поражает Змея, спрятавшегося *в дупле дуба*. Оружием Перуна обычно являются *камни*. Лучше всего этот сюжет сохранился в нескольких сказках, записанных на Могилевщине и Гомельщине, где Змей еще отражен как таковой (Змей, цар Змей, вуж), тогда как Перун обычно заменяется мифологическим существом по имени Гром, снабженным иногда «перуном» в качестве атрибута. (...) На месте же его противника могут выступать Змей, Змей-Горыныч, Змиулан-Царь, Дьявол, черт, лихой человек. Часть этих аллоперсонажей (такие, как Бог, Илья-пророк, Дьявол, черт), несомненно, является более поздней, т. к. они заимствованы из христианской традиции; однако последняя под влиянием пережитков язычества преображается таким образом, что и в сюжетах, содержащих эти поздние аллоперсонажи, могут быть найдены следы весьма древних дохристианских представлений[2].

С Перуном Гейштор сближает полабских богов Поренута руян и Прове бодричей Вагры. У поляков такое божество отсутствовало, но если принять гипотезу Иванова/Топорова о его общеславянском распространении, то следы польского Перуна (Громовержца) должны были сохраниться в польской этимологии. Так, Гейштор пишет:

[1] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 5.

[2] Там же. С. 5—6.

Для польских земель результат поисков гораздо скромнее, но и его достаточно, чтобы сделать выводы: водопад Перуна на реке Попрад, отголоски в разговорном польском языке слова «piorun», которое в известном заклятии «pieron» из силезского диалекта имеет легкий магический оттенок, а в более давние времена выражение «do pioruna» было очень сильным проклятием. Его смысл заключается не столько в грозном атмосферном явлении, сколько в демоническом виновнике этого явления. Кашубский отголосок имени некогда грозного славянского бога слышится в восклицании «na peróna», «te peronie» и это тем более важно, что в кашубские эквиваленты разговорного выражения «piorun» — parũn, pórun, pórën вкладывается совсем другой смысл[1].

Иванов/Топоров видят в славянском Велесе персонификацию именно противника Перуна — Змея (в частности, индийского ahi budhnya[2] — Змея глубин). Они утверждают:

Исходя из противопоставленности Бога-Громовержца демону Вала, обладающему скотом, можно было бы предложить сравнение древнеиндийского имени этого демона, в «Ведах» осмысляемого в связи с корнем vṛ~, и славянского *Волоса — Велеса*, который в древнерусском упоминается в качестве «скотьего бога», в клятвах противопоставляемого Перуну: «кляшася оуружемъ своим и Перуном бгом своим и Волосомъ скотемъ бгом и оутвердиша миръ»[3].

При этом Иванов/Топоров признают:

В древнерусских текстах содержатся указания на некоторые отмеченные выше атрибуты Перуна, но нет мотива борьбы с противником. Этот последний может быть только реконструирован в самом гипотетическом виде, во-первых, на основании ряда различительных признаков, позволяющих предположить наличие противоположных

---

[1] *Гейштор А.* Мифология славян. С. 81.

[2] Ведическое слово budhnya- — глубина, дно, соответствует праславянскому budn- — ветки, дрова для священного обрядового костра, откуда «бадник», полено, кустарник. В славянской мифологии «Бадником» или «Старым Бадником» называется древнее божество, выступающее как Отец нового бога — Божича. Бадника сжигают накануне зимнего солнцестояния, что символизирует переход от старого года к новому. Русское слово «будни» происходит из той же основы и, согласно Иванову/Топорову, означает канун праздничного дня. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 37.

[3] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 45.

признаков у врага Перуна, во-вторых, на основании более поздних формул типа проклятий, где выступает предикат (со значением «бить», «поразить») с двумя местами, одно из которых заполнено именем Перуна, а второе образует ту пустую клетку, которую следует заполнить на основании косвенных источников. Эти гипотезы можно подтвердить и позднейшими текстами, которые можно рассматривать как трансформацию реконструируемых мотивов с заменой Перуна Ильей-пророком, который бьет нечистую силу[1].

Таким образом, фундаментальный сюжет о битве Перуна и Велеса, как признают сами авторы, является условной реконструкцией, построенной на основании других индоевропейских традиций. Славянская титаномахия и роль Велеса представляется вполне вероятной, но при этом довольно условной и едва ли центральной.

Развивая идеи Иванова/Топорова, Гейштор соотносит Велеса с Варуной, апофатической стороной индоевропейского божества первой функции, что в определенных случаях может быть истолковано (как и в индийской традиции) как сопряжение этого образа с темнотой, смертью и Преисподней. В польском пантеоне Велесу, по Гейштору, соответствует Ний, а в полабском — с учетом черной масти лошади — Триглав. В таком случае пара Перун/Велес может быть соотнесен с двумя аспектами первой функции индоевропейской структуры — Митра/Варуна, а противостояние между ними — также как и в индийской традиции[2] — актуализируется тогда, когда Митра переходит в гештальт Индры (небесного бога Света), а Варуна, имманентизируясь, превращается во Вритру[3]. С точки зрения общей структуры индоевропейского сакрального космоса, такое отождествление вполне обосновано и позволяет соотнести пару Перун/Велес и с взаимодополняющими аспектами первой функции и с воинственным антагонизмом второй функции, где Перун выступает как бог войны (а не договора и клятвы, как Митра), а Варуна вместо апофатического Единого становится змеем глубин, драконом Вритрой, что предопределяет офитические черты Велеса. Так происходит разделение Вод (над твердью и под твердью в Библии) или двух типов небытия (апофатика Единого — Ἕν — и непроявленность материи — ὕλή — у неоплатоников).

Одновременно соотнесение Ивановым/Топоровым Велеса с третьей функцией — туранских скотоводов — на основании формулы «Велес скотий бог», также может оказаться вполне корректным,

[1] *Иванов Вяч. Вс.*, Топоров *В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 45.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

поскольку переходя к антагонистической вертикальной проекции пары Перун vs Велес, Велес, как бог низа и земли, олицетворяет низшую область космической и социальной иерархии, что и делает его богом «простого народа». То, что он связывается именно со скотом (а не с земледелием), может служить указанием на туранский характер этой пары, где Громовержец Перун соответствует аристократии, а Велес — обычным скотоводам. Но по мере формирования смешанного общества между кочевниками и оседлыми земледельцами, что и является базовой парадигмой славянской этносоциологии, в область третьей функции — скотоводов — добавляется крестьянство, и в этом случае Велес обретает новые — аграрные — черты. Перун же становится богом воинственной аристократии, что подтверждается его главенствующей позицией в пантеоне киевского князя Владимира и отсутствием там же народного — крестьянско-скотоводческого бога Велеса. Это соображение приводят и Иванов/Топоров:

> Поскольку в других названных выше традициях, включая белорусскую, поединок Бога-Громовержца с его противником происходит из-за обладания *скотом*, естественно предположить, что к этой же сфере должен принадлежать и противник Перуна у древних восточных славян. Как это соображение, касающееся семантики, так и внешние этимологические доводы приводят к гипотезе о том, что этим противником первоначально был Велес-Волос, выступающий как скотий бог. Основание для противопоставления Перуна и Велеса содержалось уже в анализе их древних функций, которые отражены в их атрибутах, занимаемом ими месте в последовательности богов и в текстах (...). Есть некоторые основания для того, чтобы различать Перуна как бога княжеской дружины и Велеса-Волоса как бога всей остальной Руси. Это же различие может объяснить идеографическую разницу между сведениями о Перуне, приуроченном к крупным административным центрам, и Волосе, данные о котором практически известны по всему северу восточнославянской территории, причем они сохраняются и в то время, когда сведения о Перуне уже отсутствуют[1].

Если поединок Перуна и Велеса действительно ведется «за обладание скотом», то это имеет отношение к культуре кочевых индоевропейцев Турана, а разделение на культ Перуна (аристократия) и культ Велеса (простонародье) является развитием этого дуализма, когда вместо обладания «скотом» центр тяжести переносится на контроль

[1] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. С. 4.

над землей — в первую очередь над обрабатываемыми полями, приносившими основное богатство в славянском оседлом мире.

С именем Велеса Иванов/Топоров связывают и название древнерусских жрецов — волхвы, а также его производные — «волшба», «волхвование», «волшебство». Если эта гипотеза верна, то собственно волхвы были жрецами хтонического божества, сходного с польским Нийем или лужицким Чернобогом.

Хотя в польской дохристианской традиции пара Перун/Велес напрямую не встречается, сама дуальность верхней половины мироздания (полусфера Перуна) в ее связи с властвующей элитой и нижней половины (полусфера Велеса) предопределяла структуру сакрального космоса лехитов. У полабских славян роль Перуна мог выполнять не только Поренут, Прове, но и Свентовит и отчасти Яровит, а роль Велеса — Чернобог и, возможно, Триглав.

В любом случае гипотетическая титаномахия Перуна и Велеса вполне может быть принята как одна из структурных осей древнеславянских верований, хотя скорее всего в ее истоках содержатся туранские и иранские мотивы, свойственные кочевым обществам (например, сарматам) и принесенные славянам социальными слоями воинственной аристократии Великой Степи.

Польская структура и польский миф

С учетом крайней скудости сведений о дохристианских верованиях древних поляков мы не можем реконструировать общую структуру польской мифологии, как это не удается сделать и для большинства остальных славянских народов. Одна из причин этого заключается не только в том, что христианство вытесняло дохристианские верования и даже прямо с ними боролось, но и в том, что эти верования в некоторых случаях вошли в саму структуру «славянского христианства», что мы отчетливо видим у восточных славян, у южных славян, но также и у западных. При этом существенным является обстоятельство, приняли ли славяне византийскую версию христианства или римско-католическую. У православных славян основной структурой становится византизм, перенесенный на славянские народы — болгар, сербов и русских. На этой же модели основана и румынская идентичность, также поствизантийская, но на сей раз не славянская[1].

Отдельно следует рассматривать различные славянские христианские секты, чаще всего гностического толка, от богомилов до таборитов или русских хлыстов, где утверждение славянской идентично-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

сти противопоставлялось церковной ортодоксии — как католической, так и православной.

У славян, оказавшихся под влиянием католицизма, идентичность проявлялась иначе, не затрагивая сферу богослужебного языка (кроме глаголического обряда хорватов) и политической миссии Третьего Рима, примененной к Велики-Преславу, Велико-Тырново, Рашке или Москве, но и без широкого распространения эсхатологического гностического сектантства. Чехи пытались отстоять свою государственность, что частично удавалось при Пржемысловичах. Полабские славяне, отчаянно сопротивлявшиеся германизации, потерпели в этом славяно-германском поединке поражение и растворились в немцах, а поляки создали самостоятельную могущественную державу, которая взяла на себя миссию быть оплотом европейского католицизма, в чем-то симметрично Франции, желавшей быть «старшей дочерью Церкви». Поляки считали себя «сынами Папского Рима», его воинами. В такой ситуации польское начало в области религии состояло не в том, чтобы придать католицизму наиболее польское выражение (по этому пути следовали православные славяне, а также отчасти чехи — особенно в период гуситских войн и Реформации и хорваты), но в том, чтобы сделать поляков как можно более римско-католическими, папскими и полностью лояльными латинской ортодоксии.

Здесь следует сказать еще несколько слов о славянском христианстве в целом. Прямолинейное противопоставление христианства и дохристианской религии, как и в случае славян, так и у других народов, является определенным упрощением. Задачу полного очищения христианской традиции от мифа, а значит, от язычества и дохристианских (нехристианских) верований поставил перед собой лютеранский теолог Рудольф Бультман[1] (1884 — 1976), выделив в самом христианстве две стороны — керигму и миф. Керигма (κήρυγμα — дословно призыв, проповедь) представляет собой собственно христианские элементы, тогда как все остальное относится к области мифа. Христианская традиция целиком заимствовала «мифологическое измерение» еще из иудаизма, но затем к нему добавились многочисленные элементы эллинистической культуры Средиземноморья, а на следующем этапе и языческие верования европейских народов, в том числе и славян. Очевидно, что, принимая христианство, народы интерпретировали его в соответствии со своими семантическими структурами и символическими рядами. Конкретная христианская традиция каждого народа помимо общей для всех керигмы, выраженной в догматике, заимство-

[1] *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung / H.-W. Bartsch (Hg.): Kerygma und Mythos, Band 1. Hamburg: Reich, 1960.

вала и мифологическое измерение, которое пополнялось, синтезировалось, конфликтовало или вытеснялось собственными верованиями, связанными с местными обычаями, семантическими полями, символами, языком, хозяйственными практиками, этносоциологическими и политическими особенностями. При этом грань между керигмой и мифом, которую пытался четко описать Бультман, вообще нельзя было провести со всей строгостью, так как мифологический пласт выступал не как эксплицитная религия, лежащая на том же уровне, что и христианство и поэтому формально конфликтующая с альтернативной керигмой (как дело обстояло с классическим язычеством и его политеизмом), но как остающаяся за кадром интерпретационная решетка смыслов, grille de lecture. Между этими двумя измерениями пролегала не строгая граница, подобная непроницаемой стене, но полупроницаемая мембрана, с обоих сторон которой возможен был семантический осмос (ὅσμος), то есть вторжение отдельных элементов с задержкой других, а следовательно, избирательная комбинаторика и взаимообмен. При этом общим знаменателем была не дохристианская традиция в чистом виде, существенно поврежденная и трансформированная (хотя и никогда не уничтоженная полностью) христианством, а более общая *структура*, которая могла быть выражена как в христианских, так и в нехристианских (дохристианских) концептах, и более того, сами христианские концепты подлежали такому же толкованию со стороны этой структуры как ранее концепты языческие (политеистические или хенотеистические).

Славянское христианство в целом с учетом всех внутренних различий между культурами отдельных славянских народов было основано на *славянском мифе* или *славянской структуре*, которая и становилась фундаментальной герменевтической инстанцией в ходе христианизации славян — в контексте как православия, так и католицизма. *Христианизация славян сопровождалась отчасти симметричной славянизацией христианства*, что переживалось не как два параллельных процесса, но как нечто само собой разумеющееся и не порождающее конфликта интерпретаций[1].

В случае поляков этот процесс был более мягким и плавным, нежели в случае полабских славян или поморян, а также соседних с ними балтов. Но это не значит, что польское язычество быстрее сдавало свои позиции перед лицом наступающего христианства (в котором поляки довольно быстро стали различать имперское —германское — и чисто религиозное — римское, папское — начала). Это значит, что поляки *активнее включились в перетолковывание христианства в духе сла-*

[1] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002.

вянской структуры, не настаивая чрезмерно на дохристианских формулах и концептах. Поэтому при реконструкции древних верований поляков не столь важно по крупицам собирать остатки дохристианских эпох (хотя само по себе это является важным для восстановления полноты польского историала), сколько внимательнее проанализировать само польское христианство, в котором *польский миф*, польская структура и нашли свое органичное выражение. При этом в отличие от других западных славян — прежде всего чехов — польская идентичность искала своего выражения не в оппозиции папскому Риму (в духе гуситов или дальнейшей Реформации), но, напротив, в подчеркнутой *верности* римокатоличеству — как *польской* традиции, что предполагало *польскую герменевтику католицизма*.

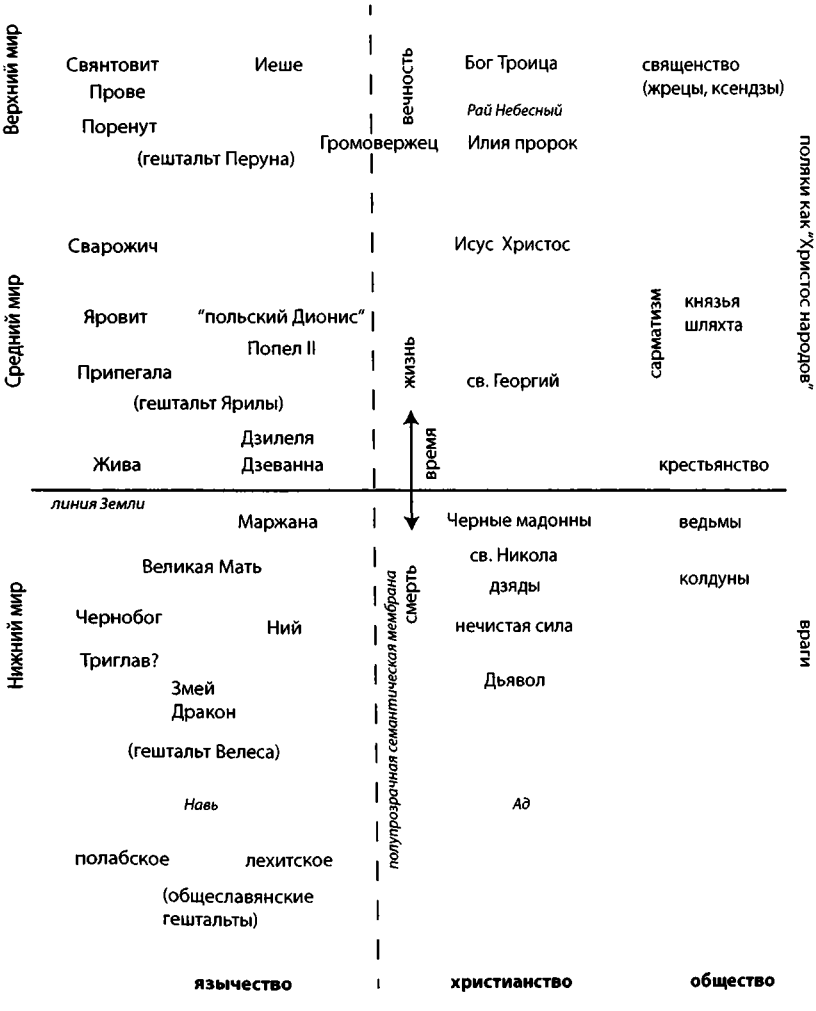
В католическом контексте польская структура раскрывала свой глубинный потенциал. С одной стороны, это было связано с крестьянской сакральностью и земледельческим циклом, что нашло свое выражение в крестьянском прочтении многих евангельских притч и сюжетов, а также в образе самого Христа как хлеба и виноградной лозы, а также закланного агнца. Эти метафоры, связанные с христианскими таинствами, отражали глубинную логику *сакрального мировоззрения польского землепашца*, архетипом которого был основатель династии польских королей — Пяст.

С другой стороны, воинственность и свободолюбие польской шляхты, восходящие к германской и сарматской этике, искали своего выражения в традициях христианского рыцарства, общего для католического мира, но с польской спецификой.

В целом же польский сакральный космос соответствовал индоевропейской модели трех миров, полностью отвечавшей космологии и онтологии христианства:

- небесный мир, которому в обществе соответствовало священство (костел, ксендзы);
- человеческий мир, где преобладали фигуры царей, воинов и политический строй, Польская держава (короли, князья, шляхта);
- подземный мир, связанный с мистерией смерти и воскресения, что отразилось в обычаях и поверьях польских крестьян.

По этой тройственной вертикальной модели и распределялись структуры польской мифологии (в смысле Бультмана) как дохристианской, так и христианской. И эти три составляющие польского общества в целом сохранились до самого последнего времени, на каждом этапе историала реорганизуясь в различные комбинации с преобладанием того или иного слоя. При этом спецификой польского общества был значительный объем шляхты, что соответствовало доминации именно Среднего мира и его ценностной и символической системы.



Структура польского сакрального космоса

Глава 4. Уния, разделы, модернизация, свобода

Ягайло и Кревская уния: заявка на Балтийскую цивилизацию

После смерти Казимира III Великого королем Польши становится венгерский король Лайош Великий (1326 – 1382), который был сыном сестры Казимира I, так как у того наследников не осталось. После смерти Лайоша Великого поляки провозгласили своей королевой дочь Лайоша Ядвигу (1373 – 1399). По настоянию польской аристократии и священства Ядвига вышла замуж за литовского великого князя Ягайло[1] (ок. 1350 – 1434). Это решение Ядвигу, любившую другого, вынудили принять для того, чтобы с помощью династического брака обратить в католичество литовцев, бывших в то время преимущественно язычниками. При этом сам Ягайло, вероятно, в детстве был крещен в православие. После смерти Ядвиги власть всецело перешла в руки Ягайло, который стал основателем новой династии — Ягеллонов.

Сам Ягайло, боровшийся за власть в Литве, склонялся к союзу с Москвой и московским великим князем Дмитрием Донским (1350 – 1389), а также к обращению литовцев в православие (мать Ягайло тверская княжна Иулиания Александровна (ок. 1330 – 1391) была православной). Однако под влиянием политико-религиозных факторов — в частности, под давлением Тевтонского ордена — он выбрал католичество.

Заключив после брака с Ядвигой в 1385 году Кревскую унию между двумя государствами — Польшей и Литвой, Ягайло стал королем обеих народов. Его двоюродный брат и могущественный соперник князь Витовт (ок. 1350 – 1430) провозглашался при этом наместником Литвы. Витовт принял активное участие в гуситских войнах и был избран в какой-то момент «королем гуситов». Витовт также принял католичество, хотя и он ранее склонялся к православию, и совместными усилиями Ягайло и Витовта среди литовцев стало распространяться именно западное христианство вопреки тому, что изначально литовцы, остававшиеся язычниками дольше других окружающих народов, преимущественно переходили в православие.

---

[1] В польском историале Ягайло известен под именем Владислава II.

В 1387 году Литва была официально обращена в католичество.

Возвышение Литвы было основано на тесном союзе язычников-литовцев с западнорусским православным населением. Но этот процесс органичного объединения был прерван историческим решением Ягайло и Витовта, которые сделали выбор в пользу Кревской унии. Это решение во многом предопределило дальнейшее развертывание историала балтийских народов и в значительной мере стало решающим фактором в подъеме, а впоследствии и крахе Балтийской цивилизации. По сути, эта Балтийская цивилизация (о которой говорил Тойнби) представляла собой польско-литовский альянс, основанный на славяно-балтийском католичестве, что противопоставляло эту геополитическую силу немцам на западе и севере (Империи и Ливонскому ордену) и православной Московской Руси на востоке. Кревская уния стала началом создания в балтийско-черноморском регионе «третьей силы», отличной от германской Центральной Европы и от православной Руси, усиливающейся к востоку и постепенно расширявшейся в сторону пространства Турана.

Судьба двух народов и двух государств — поляков и литовцев — на определенный период времени сливается. Появляется новое геополитическое, культурное и историческое образование — Польско-Литовское королевство. Оно наследует балтийской и польской линии одновременно с однозначным выбором католической идентичности, которая уже стала традиционной для Польши, но оставалась чем-то внешним для языческой Литвы. При Ягайле начинаются гонения на православное население, чего не было ранее при вполне веротерпимых языческих правителях Литвы.

В Польско-Литовском государстве формируется особый тип общества, отчасти сходный с соседними государствами Восточной Европы, а отчасти самобытный. С Западной Европой Польско-Литовское королевство сближается за счет феодально-аристократической структуры общества, что было свойственно германским народам, а также Чехии и Венгрии. Во всех этих странах также прочно утвердилось католичество, а институты рыцарства получили широкое распространение. Однако особенностью Польши этого периода было сохранение независимости перед лицом Священной Римской Империи, где преобладали германцы, и одновременно перед лицом другого германского образования — Тевтонского ордена. Польша в этом осознает себя как католическая держава, верная Риму и призванная распространить католичество среди соседних народов (как язычников-балтов, так и православных славян, считавшихся «еретиками», «восточными схизматиками»), но при этом действующая самостоятельно, а не в контексте политики германской Империи. Прямое (а не опосредо-

ванное, через Империю) подчинение Риму было для поляков принципиальной составляющей их миссии и их идентичности. Политика Польско-Литовского королевства династии Ягеллонов определялась прежде всего именно этим соображением.

Соответственно, культурная граница проходила и с Западом (германской Империей), и с восточными соседями, где главной силой постепенно становилось Московское царство, оплот славянского византизма, значение которого с XIV века постепенно все более возрастало[1] — от провозглашения автокефалии Русской церкви в 1441 году вслед за отвержением Флорентийской унии и изгнания митрополита Исидора (1390 – 1463) до открытого признания Москвы Третьим Римом и переноса на русских великих князей миссии катехона, что достигло кульминации в помазании Ивана Грозного (1530 – 1584) на царство в 1547 году и было закреплено в учреждении самостоятельного Московского патриархата в 1589 году. Польско-Литовская идентичность была солидарна с католическим Западом в целом (с оговорками относительно дистанции в отношении Империи) и противопоставлена православной Московии. Но поскольку Литва, восточная половина государства, была населена преимущественно русскими православными людьми, дуальность католицизма и православия становилась не просто внешними полюсами польской геополитики, но и внутренними центрами: польские земли были оплотом костела, а Литва, напротив, была территорией, где православие оставалось сильным и преобладающим, а кроме того сами балты (литовцы) еще довольно долго сохраняли языческое мировоззрение. При этом строгой границы между католической Польшей и православной Литвой провести было невозможно, поскольку литовская знать после Ягайло и Витовта приняла католичество и всячески содействовала его распространению в ущерб православию. Это привело к размыванию конфессиональных границ и формированию значительных территорий, где утвердилась смешанная идентичность.

Польско-Литовское государство отныне развивается по пути Западной Европы, устанавливается феодализм, который превращает к началу XVI века королевство в аристократическую Республику с доминацией шляхетского сословия. Тогда-то и складывается сарматизм как феодальная идеология, согласно которой военная аристократия, шляхта, имеет в государстве все полномочия, а король рассматривается как первый среди равных[2].

---

[1] Ранее «востоком» для Польско-Литовского государства была Золотая Орда.

[2] *Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1936.

Польша и Литва в конце XIV века

На карте видно, что Кревская уния объединила два пространства с различной религиозной доминантой. Хотя литовская знать приняла католицизм, она представляла собой лишь правящий класс причем с устойчивыми языческими традициями, а подавляющее большинство населения Литвы состояло из русских православных христиан, поскольку сама Литва и была преимущественно продолжением западной половины русской — киевской — государственности, собранной после периода раздробленности литовской знатью. Это предопределило *двойственную идентичность* новой государственности, которая стала наиболее выразительным воплощением Балтийской цивилизации: западная половина представляла собой контрастный польский католицизм, который был официальной религией и одновременно идеологией аристократии и Польши, и Литвы (с сохранением православия в случае некоторых западнорусских князей), а население восточной половины состояло в подавляющем большинстве из православных восточных славян. Это население Литвы после Кревской унии оказалось в худшем положении по сравнению не только с польской шляхтой и литовскими дворянами, но и с крестьянским населением католической Польши, которому само государство оказывало поддержку в спорных ситуациях, всякий раз занимая его сторону против православных. Государство также непреклонно стояло на стороне католического священства, расширявшего свое влияние за счет сокращения прав и свобод православной церкви. Таким образом, несмотря на единство польско-литовского государства, цивилизационная граница проходила через его территорию, деля все пространство на две приблизительно равные половины — католическую на западе и севере (с учетом перехода в католичество литовцев) и православную на востоке и юге (если учитывать православных молдаван и влахов, в определенные периоды оказывавшихся под влиянием Польши). Это различие было более существенным, нежели этнические различия, — католики-поляки и католики-литовцы были ближе друг к другу, чем к православным русским или молдаванам, которые, в свою очередь, при этническом различии относились к общему религиозному типу.

Выбор идентичности, выбор геополитической стратегии

Геополитическое положение Польско-Литовского королевства было столь выгодным, а его могущество столь весомым, что польско-литовский синтез смог бы стать зоной полноценной Балтийской цивилизации, имея для этого солидные основания. Однако для этого

надо было решить вопрос с православным населением: оно должно было быть

- либо истреблено и ассимилировано (как были истреблены немцами полабские славяне и балтийские пруссы),
- либо обращено в католичество,
- либо привлечено на полноценных основаниях к совместному строительству единой державы, что потребовало бы коррекции доминирующей идеологии и включения в нее элементов православия.

Собственно литовская политика — до Кревской унии и отчасти после нее — следовала третьему сценарию, стремясь сделать Литву государством и католиков, и православных, подчеркивая при этом особую идентичность именно западной половины восточных славян в отличие от Москвы и великороссов. Литва выступала как наследница Киевской Руси и защитница православия, отсюда стремление литовских князей добиться от Константинополя признания легитимности православной митрополии, находившейся в литовских владениях, и ее номинального главенства над всей Русской Церковью[1].

Политика Польши тяготела больше к первому и второму сценарию, хотя масштаб населения и упорство западнорусского общества в защите своей православной идентичности делали такой сценарий мало вероятным. Тем не менее общая политика Польско-Литовского королевства на протяжении всей его истории начиная с Кревской унии балансировала именно между этими тремя решениями «русского вопроса». На разных этапах эти подходы варьировались или комбинировались, но в целом их семантика оставалась в контексте обозначенных векторов. С учетом этого фактора можно выдвинуть гипотезу относительно того, почему столь основательно представленная с самого начала Балтийская — польско-литовская — цивилизация так до конца и не состоялась: возможно, именно потому, что «русский вопрос» так и не был решен ни в одном из теоретически возможных вариантов. Дуальная идентичность — причем более глубокая, нежели различия между славянами-поляками и балтами-литовцами, — не была преодолена (в любом из трех направлений), что и предопределило в дальнейшем распад державы и дезинтеграцию ее составляющих. Московская Русь, набиравшая силу, настаивала на том, чтобы объединить все православное русское население в православной державе, что поддерживалось в значительной мере западнорусским населением. Германцы (включая скандинавов) давили с запада, стремясь упразднить «особый польский католицизм» как явление, интегриро-

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

вав поляков в собственные политии. В конце концов оба эти внешних полюса и добились своего, разделив Польшу и подорвав геополитические и политические предпосылки всей Балтийской цивилизации как самостоятельного культурного круга и особой независимой политии с самобытной идеологией и собственной геополитикой.

В эпоху своего возвышения Польско-Литовское королевство становится могущественным соперником поднимающегося Московского царства, с которым оно вступает в исторический спор за контроль над обширным пространством, простирающимся от Причерноморских степей до Балтики через все западнорусские земли. Здесь мы имеем дело с цивилизационным спором. К востоку от Польско-Литовского королевства возрастает евразийская цивилизация, наследующая с XV века две имперские традиции одновременно — православный византизм и монгольскую кочевую миссию Чингисхана. К западу от этого королевства находится собственно Западная Европа — в первую очередь Германия, которая также представляет собой нечто отличное от польско-литовской идентичности, но все же гораздо близкое к ней в силу католичества. Но и с русскими у славян-поляков и архаических индоевропейцев-балтов было много общих культурных и психологических черт, а также исторических пересечений. Решение проблемы Востока и Запада и было *геополитическим вызовом* для Польско-Литовского государства, от ответа на который зависело, будет ли оно ядром грядущей цивилизации или нет.

Симметрично трем выборам идентичности геополитических решений было также три:

- полная интеграция в западноевропейский католический мир (через признание легитимности германизации);
- переход на сторону православной России, интеграцию в евразийский континентальный ансамбль на основе славянской общности;
- сохранение и укрепление собственной идентичности перед лицом Востока и Запада.

Третий путь, если бы он оказался удачно исполненным, и был бы фактом утверждения цивилизационной самобытности. Но этого не произошло. Польша не смогла сделать однозначного выбора ни в ту, ни в другую сторону, но ей не удалось и отстоять свою самобытность в полной мере, и начиная с XVIII века она постепенно утрачивает самостоятельность и по частям интегрируется в Россию и Западную Европу. Культурная самобытность поляков и литовцев сохраняется, развивается наука, философия и искусство, но утрата политической независимости дублируется размытой идентичностью: поляки и литовцы осознают себя чужими и в европейском контексте, и в контексте Российской Империи. Самобытная сарматская шляхетская Поль-

ша, горделивая и трагическая, властная и задумчивая, окрашенная балтийским созерцательным индивидуализмом, не смогла воплотить себя в ясную и самостоятельную форму. Поэтому она может рассматриваться как *пограничное явление* между цивилизацией Западной Европы и особой русской евразийской цивилизацией, о которой речь идет в отдельном томе «Ноомахии».

Ягеллоны: державостроительство

Кревская уния просуществовала недолго и к концу XIV столетия была расторгнута, поскольку Витовт стремился к полной самостоятельности и независимости от Ягайло. Но тем не менее религиозный и культурный выбор литовской знатью был сделан, и обращение литовской элиты в католичество продолжалось и тогда, когда Литва фактически восстановила свою независимость. Однако в 1401 году Витовт пошел на то, чтобы восстановить единство государства при условии, что Великое княжество Литовское будет управляться им единолично. Последующие соглашения поляков и литовцев строились на постоянном смещении полномочий литовского правителя и литовской аристократии в пользу польского престола и династии Ягеллонов. Тем не менее единство государства было непрочным, и Великое княжество Литовское сохраняло в целом то сбалансированное отношение к православному населению, которое было свойственно литовским князьям и до унии. Так, в 1415 — 1419 годах в Киеве был провозглашен Киевский митрополит, не утвержденный, однако, в Константинополе.

Литовские великие князья подчас предпринимали попытки изменить политику Литву в ином направлении. Так, ставший великим князем Литвы после смерти Витовта Свидригайло (ок. 1370 — 1452) тяготел к православию и всячески продвигал православных русских аристократов на ведущие позиции в государстве, угрожая Ягайло вообще порвать всякие связи с Польшей. Свидригайло, как Витовт до него, также активно поддерживал православие и, в частности, добился возведения в сан Киевского митрополита смоленского епископа Герасима, которого позднее казнил, заподозрив в предательстве в пользу Сигизмунда Кейстутовича (ок. 1365 — 1440), младшего брата Витовта, с которым Свидригайло враждовал.

В 1431 году между Польшей и Литвой вспыхнула полноценная война, в которой ни одна из сторон не добилась решающего успеха. Позднее Свидригайло был свергнут Сигизмундом Кейстутовичем, ставшим в 1437 году новым великим князем Литвы.

Во время правления сына Ягайло Владислава III Варненчика (1424 — 1444) к нему перешла корона Венгрии, что еще более смести-

ло геополитику Польши к западу, а Литва по сути снова стала совершенно самостоятельным государством. Однако Ягеллоны не оставляли идеи восстановить власть над обоими государствами в своих руках, и сын Владислава III Казимир IV Ягеллончик (1427 — 1492) был коронован великим князем Литвы, а затем — после гибели отца в битве с турками при Варне — и польским королем. Важно, что сам Казимир IV считал себя прежде всего литовским правителем, и он согласился принять польскую корону лишь для того, чтобы на это место не был бы избран кто-то другой. Поэтому в период его правления по факту была восстановлена личная уния двух государств, причем в стиле правления Казимира IV видны многие чисто литовские черты.

В этот период политика Польши сосредотачивается на противостоянии Тевтонскому ордену, поскольку от этого зависит сохранение геополитического могущества государства. Война длится с 1409 по 1411 год и завершается полной победой поляков, отвоевавших у крестоносцев половину их земель (прежде всего Восточное Поморье) и заставивших признать Тевтонский орден себя вассалом польского короля. В это же время поляки завоевали Галицкое княжество и полностью подчинили королю мазовецкие земли, обладавшие ранее значительной долей самостоятельности, укрепив свои восточные пределы.

При Казимире IV поляки укрепили свою власть и над Молдавией.

В отношениях с Московскими царями — Василием II (1415 — 1462) и Иваном III (1440 — 1505) — Казимир IV предпочитал прагматичную политику, обязавшись не вмешиваться во внутренние раздоры и соблюдать баланс сил в существующих зонах влияния.

При этом Казимир IV Ягеллончик продолжал политику литовских великих князей, направленную на относительную поддержку православного населения, но только стремясь сделать это отдельно от Москвы. Для этой цели в Киеве в 1458 году была образована независимая от Москвы православная митрополия, существовавшая там до принятия Брестской унии в 1596 году, восстановленная в 1620 году и окончательно упраздненная в силу присоединения к Московскому патриархату лишь в 1686 году.

Глава Киевской митрополии носил титул «Митрополит Киевский Киевского, Литовского и всей нижней России». Русская православная церковь в тот период как раз заявила о своей автокефалии в силу отвержения Флорентийской унии. Казимир IV Ягеллончик добился поставления в Киевские митрополиты Григория Болгарина (? — 1474), переведя под его власть епархии, ранее находившиеся под властью московского митрополита. Это подтолкнуло Москву придать своей

автокефалии окончательное оформление, и в результате епископ Рязанский и Муромский Иона (ок. 1390 — 1461) был объявлен «Митрополитом Киевским и всея Руси», что и стало началом Московской митрополии.

Государственное устройство Польши того периода представляло собой сочетание монархии (которая считалась выборной) с широкими полномочиями аристократического слоя (шляхты), который был в Польше традиционно весьма многочисленным, и вечевой славянской демократией, представленной сеймиками. Время от времени созывался всеобщий польский сейм. Таким образом, правовым статусом и определенной степенью автономии обладали все главные сословия польского общества — король, шляхта, крестьянские общины и городские вече, а также католические священники (ксендзы), главой которых с 1418 года официально стал Гнезненский архиепископ, получивший титул «примаса Польши» и право короновать польских монархов.

К началу XVI века Польша существенно укрепила свои позиции, и литовская династия Ягеллонов оказалась решающим фактором в укреплении и централизации польского государства. При этом политическая система Польши, как и Литвы, строилась в этот период на сочетании разных уровней власти, где ни король, ни шляхта, ни духовенство не имели резкого преимущества над остальными сословиями, и даже интересы крестьян и мелких ремесленников были отчасти защищены системой сеймиков.

В последующий период королевская власть в Польше несколько ослабевает, и шляхта получает все новые и новые полномочия. В период правления сына Казимира IV Яна I Ольбрахта (1459 — 1501) Ян Длугош, бывший наставником короля, создает первую строго выверенную версию польского историала, охватывающую эпохи от мифологических корней и языческого пантеона до современных ему событий. Длугош формулирует также основы идеологии сарматизма, которая связывает устоявшийся в Польше, равно как и в Литве, обычай наделения широкими правами и полномочиями военной аристократии (шляхты), с древними корнями поляков, уходящими в воинственную культуру Европейской Сарматии. С этого времени среди шляхты сарматский стиль становится все более популярным и формирует следующие поколения польских дворян в соответствии с этим искусно разработанным архетипом. Так в XVII — XVIII веках в Речи Посполитой костюмы и оружие шляхты создавались на основании «восточных», а не европейских образцов, что было призвано подчеркнуть степной сарматский дух и связь с Тураном. В этом же ключе писались портреты польской знати.

Речь Посполитая

В период правления младшего сына Казимира IV Сигизмунда I Старого (1467 – 1548) в Польше из соседних европейских стран начинает распространяться протестантизм. Самые многочисленные и влиятельные кальвинистские общины возникли в городах Люблин и Сандомир. На севере Польше — в Поморье (Гданьск) появляется лютеранство, которое станет преобладающей религией германской Пруссии на территориях Тевтонского ордена.

При этом позиция польского монарха в отношении Реформации с самого начала была чрезвычайно жесткой: идентичность поляков состоит в строгом следовании Римскому престолу и католической вере, поэтому любое отступление от этого должно было рассматриваться не просто как «ересь», но и как вызов «польскому началу». Однако некоторые польские кальвинисты пытались придать протестантским тенденциям «национальный» характер, стремясь создать независимую от Рима польскую церковь.

Во второй половине XVI века из среды кальвинистов выделилась наиболее радикальная ветвь — «Польские братья», названные так по аналогии с «Богемскими братьями». Постепенно в этой среде сложилась радикальная теология, открыто отрицающая Троичность. В ее основу была положена философия итальянского протестанта Фауста Социна (1539 – 1604), давшего название всему течению — «социнианство». Оно называлось также «унитаризмом», поскольку признавало строгий монотеизм ветхозаветного толка и отвергало божественность Христа.

С ростом протестантизма сталкивается и наследник Сигизмунда I Старого Сигизмунд II Август (1520 – 1572), последний представитель династии Ягеллонов на польском троне. Во время его правления проходил Тридентский собор, на котором сторонниками католического консерватизма[1] принимается догматическое отвержение протестантизма. В 1565 году Сигизмунд II и польский сейм признали все решения Тридентского собора католической церкви, начав систематическое преследование протестантов.

В 1569 году Сигизмунд II упорядочивает отношения с Литвой принятием новой — Люблинской — унии. Отныне государство получает название «Государство обоих народов» или Речь Посполитая (Rzeczpospolita — дословно, «Республика» от rzecz — «дело», «вещь», «pospolita» — «общее»). Это предусматривало объединение польского и литовского сеймов, унификацию политики и экономики. На том,

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

чтобы превратить Польшу и Литву в унифицированное государство с доминацией правовой системы над личной властью монарха, настаивали представители шляхты, объединившиеся в движение «экзекуторов».

После смерти Сигизмунда II Августа на короткое время королем Польши стал Генрих III Валуа (1551 – 1589), а после него разные партии шляхты стали предлагать альтернативных кандидатов. Западные русско-литовские шляхтичи предлагали передать трон Московскому царю Ивану IV Грозному (1530 – 1584), чтобы воссоединиться с Русью в новой (на сей раз славяно-евразийской) унии. Другая партия поддерживала Императора Священной Римской Империи Максимилиана II (1527 – 1576). В самой этой постановке вопроса наглядно видна проблема выбора идентичности и геополитической ориентации: московский царь символизирует восточную славянско-православную (евразийскую) ориентацию, Максимилиан II — католический Запад. Однако в конце концов шляхта остановилась на кандидате, предложенном турками — венгерском воеводе из Трансильвании Стефане Батории[1] (1533 – 1586).

Баторий был ориентирован жестко против Руси, что составляло константу его правления. Исходя из необходимости противостояния Москве, он всячески укреплял Литву и даже собирался перенести столицу Польши в Гродно. Он активно поддерживал иезуитов и всячески поощрял распространение католицизма. Фактически благодаря успешной стратегии Батория Иван IV проиграл Ливонскую войну, а отряды Батория захватили Смоленские и Черниговские земли. Баторий реформировал систему управления запорожскими казаками, упорядочив их войсковые округа и придав выборному гетману политический и правовой статус.

Следующим королем Польши стал швед Сигизмунд III (1566 – 1632) из династии Ваза, попытавшийся создать еще одну унию — между Речью Посполитой и Швецией, объединив ненадолго в 1592 году под личной унией оба государства. При нем в 1596 году была провозглашена и церковная уния, Брестская, расколовшая православных Литвы на два лагеря. Часть православных согласилась признать верховенство Папы Римского при сохранении православных обрядов, а другая жестко отвергла это, оставшись в подчинении Константинопольского патриархата. Брестская уния между частью православных и католиками была заключена для того, чтобы ослабить влияние Москвы и создать отдельное направление среди православных Западной Руси, которое было бы лояльно польскому монарху и католичеству.

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

При этом те православные, которые отвергли унию, а это было подавляющее большинство, оказывались в положении гонимых. Такой ход был совершенно не традиционным даже для польской стратегии расширения влияния католиков в Литве, поскольку в той или иной степени православная идентичность в польско-литовском государстве признавалась как важная составляющая всего общества. В результате Брестской унии православию по сути объявлялась война, что создавало для широких слоев населения невыносимые условия. Сразу после Брестской унии православная метрополия была вообще упразднена и восстановлена лишь в 1620 году.

Несколько улучшилась ситуация в 1630 году, когда Киевским митрополитом стал молдаванин Петр Могила (1596 — 1647), сын господаря Валахии, сумевший отстоять право православного большинства на собственную иерархию. Но в целом положение православных было плачевным, что вызвало реакцию Московской Руси, начавшей в XVII веке интенсивную экспансию на западном направлении, обоснованную в том числе и необходимостью защиты православных, претерпевавших гонения от костела и униатов.

Поскольку Сигизмунд III потерял шведский престол, уступив его своему дяде Карлу IX (1550 — 1611), опиравшемуся на протестантов, то он сделал своей политической целью борьбу со Швецией, желая вернуть шведскую корону и восстановить в Швеции католицизм. Таким образом, он заложил два основных вектора польской геополитики: борьба с православной Русью на востоке и борьба с протестантской Швецией на севере. При этом геополитика и конфессиональный фактор были связаны между собой напрямую, что вызвало гонения на православие и протестантизм в самой Речи Посполитой.

Сигизмунд III, пользуясь Смутой в Московском царстве, стал активно вмешиваться во внутренние дела Русского государства. Так вначале он поддержал Лжедмитрия I (? — 1606). Показательно, что женой Лжедмитрия I незадолго до его смерти стала польская аристократка Марина Мнишек (ок. 1588 — 1615), дочь сандомирского воеводы. После смерти Лжедмитрия I она была признана его сторонниками «русской царицей», став первой женщиной на русском престоле. Марина Мнишек принимала активное участие в событиях Смутного времени, выступая как агент влияния Польши. Так, после появления Лжедмитрия II (? — 1610), известного как Тушинский вор, выдававшего себя за спасшегося «чудесным образом» Лжедмитрия I, Марина Мнишек после долгих колебаний признала в нем своего «царственного супруга».

Роль поляков в русской Смуте была решающей. И хотя Василий Шуйский (1552 — 1612) опирался на шведов, которых он пригласил

для противовеса полякам, именно польские войска определяли баланс сил в гражданской войне.

Так, войска Сигизмунда III вторглись в пределы Руси, осадив в 1609 году Смоленск, а в 1610 году вступив в Москву. Сигизмунд III принудил часть русских бояр присягнуть своему сыну, будущему королю Речи Посполитой Владиславу IV (1595 — 1648), но после успехов ополчения в 1612 году польские войска вынуждены были покинуть русскую столицу, хотя Смоленск, Чернигов и Северские земли остались под властью Сигизмунда III. После конца Смуты и избрания рода Романовых на царство на Земском соборе 1613 года Московское царство стало постепенно укрепляться, становясь все более и более грозным соперником Польши.

После смерти Сигизмунда III наследовавший ему Владислав IV был поставлен в сложную ситуацию, поскольку в Европе разразилась Тридцатилетняя война между католиками и протестантами, а также в силу необходимости продолжать конфликт одновременно со Швецией и Русью. Если в Тридцатилетней войне Польше, несмотря на свою подчеркнуто католическую идентичность[1], удалось сохранить нейтралитет (это было отчасти обусловлено личной веротерпимостью Владислава IV), то противостояние со Швецией и Россией, а также с Османской Империей существенных плодов не принесло.

Гетманщина: рождение Украины

Эпоха правления Владислава IV была последней, когда Речь Посполитая сохраняла статус великой державы Восточной Европы и представляла собой особый тип Балтийской цивилизации, отличной как от германской на западе, так и от русской на востоке — со своим специфическим польско-литовским Dasein'ом, идентичностью и особым польско-литовским Логосом. После этого польская государственность начинает стремительно клониться к закату, превращаясь из субъекта в объект взаимного противостояния более могущественных сил, которые с двух сторон — с запада и востока — стали теснить Польшу не только политически и территориально, но и цивилизационно, постепенно превращая в пограничную зону между Европой и Евразией то, что ранее вполне могло сложиться в полноценную и самобытную цивилизацию. Балтийская цивилизация именно при Ягеллонах достигла своего максимального политического и геополитического расцвета, став на время самой главной силой Восточной Европы и представляя собой яркий полюс запад-

[1] Хотя часть польской шляхты исповедовала протестантизм.

нославянского Dasein'а, отличного от чешского и балканского, с одной стороны, и от русского, с другой. Речь Посполитая была авангардом Восточной Европы как самостоятельного «большого пространства», наследуя на новом этапе миссию, которую ранее несли другие славянские народы — болгары, сербы, чехи. И хотя поляки дают о себе знать в Восточной Европе с самого начала славянского расселения на ее пространстве, при Пястах Польша формирует свою самобытную политико-религиозную идентичность, а при Ягеллонах воплощает ее в огромном и могущественном королевстве, которое одновременно было уникальной славяно-балтийской шляхетской республикой.

В самом конце правления Владислава IV на юго-западе Речи Посполитой вспыхнуло казацкое восстание под руководством Богдана Хмельницкого (1595 – 1657). Хотя предлог для восстания был бытовой, в нем нашла свое отражение принципиальная проблема польской идентичности — отношение к западнорусскому православному населению, составлявшему значительный процент граждан всего государства в целом. Постепенно это население разделилось на две половины — белорусов и украинцев с особым типом казаков, представляющих собой особое этносоциологическое явление — чрезвычайно воинственное население, по стилю жизни во многом близкое к традиционным степным кочевникам. Белорусы жили на северо-востоке Речи Посполитой вплотную к литовцам, а украинцы на юго-востоке, на территории Западной Украины и Центрального Поднепровья. Казаки занимали самые южные области, но их поселения были распространены и на территории Центральной Украины. В Беларуси казачества не было, а на Украине оно было представлено широко — прежде всего на крайнем юге и юго-востоке Украины; в Центральной Украине оно перемежалось с оседлым крестьянским населением. В Западной Украине оно отсутствовало, так же как и в Беларуси. Таким образом, западнорусское православное население Речи Посполитой можно разделить на четыре составляющие:

- население Западной Украины (Волыни и Галичины), где Брестская уния добилась наибольших результатов[1] (за исключением народа русинов, всегда сохранявших верность именно православию);

[1] Впрочем, и в Западной Украине сопротивление католицизму и униатству было весьма сильно, о чем свидетельствуют такие фундаментальные антикатолические и антиуниатские деятели, как Захария Копыстянский (? — 1627), автор знаменитых работ «Палинодия» и «Книга о вере», где распространение униатства и католицизма в Западной Руси рассматривалось как знамение скорого прихода Антихриста. См.: *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: В 2 т. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016.

- население Центральной Украины, в основном остававшееся верным православию, отвергавшее унию и сопротивлявшееся полонизации;
- население Беларуси, также православное, но в отличие от украинцев имевшее более тесные контакты с литовцами;
- казачество (прежде всего Запорожская Сечь), также православное, но отличающееся от центрально-украинского населения, к которому оно было ближе всего, военизированным образом жизни, ставшим неотъемлемой частью казацкой культуры.

Казачество в определенном смысле представляло собой *русский православный сарматизм*, отличавшийся от польско-литовского шляхетства преобладающей религией, этнической связью с восточным славянством и периферийным положением в польском государстве.

Восстание Хмельницкого, начавшееся с бурной реакции на обычную для того времени несправедливость, захватило вначале казацкую среду, увидевшую в Хмельницком вождя, бросившего вызов всей структуре польской доминации и выступившего против притеснений, которые в той или иной мере испытывали все казаки. Однако казачий бунт был воспринят всем православным населением Речи Посполитой как сигнал к выступлению против «католического гнета», что превратило ищущего справедливости казака в символ борьбы носителей отдельной — православно-славянской — идентичности за свою свободу и независимость. Таким образом, Богдан Хмельницкий положил начало особому культурно-историческому и политическому явлению — Украине, под которой постепенно стали понимать все русское православное население юго-востока Речи Посполитой, территориально соответствовавшее границам Киевской Руси. Не найдя себе достойного места в Речи Посполитой, тяготясь Брестской унией и давлением со стороны католиков и польской шляхты, украинцы вместе с Богданом Хмельницким заявили о себе как об *особом народе* с отдельным Dasein'ом и своей собственной — западнорусской (украинской) судьбой.

Казаки нанесли польским войскам ряд чувствительных поражений и постепенно захватили значительные территории Украины, дойдя на западе до Львова, который осадили, но брать не стали.

Богдан Хмельницкий, видимо, сам не ожидал таких успехов своего восстания, так как украинское население встречало его как героя-освободителя в самых разных областях — вплоть до Киева, где в 1649 году его провели в город через Золотые Ворота под колокольный звон, пушечную канонаду и приветственные возгласы многотысячной толпы. В глазах киевлян Хмельницкий воспринимался как украинский *политический мессия*, призванный освободить православный народ

от чуждой ему польской власти. Его лично встретили и благословили на героические подвиги православный митрополит Сильвестр Косов (? — 1657), жесткий противник Брестской унии, а также находившийся в то время в Киеве иерусалимский патриарх Паисий (? — 1660).

Однако Богдан Хмельницкий прекрасно понимал, что фактически созданное казаками новое западнорусское православное государство (Гетманщина), готовое отделиться от Речи Посполитой, не может отстоять свою независимость в одиночку. Поэтому Хмельницкий обратился за помощью одновременно к нескольким державам: он попытался урегулировать отношения с новым королем Польши Яном II Казимиром (1609 – 1672), сыном Владислава IV и последним представителем шведской династии Ваза на польском троне, с требованием широкой автономии, но параллельно обратился к османскому султану с просьбой оказать поддержку со стороны крымских татар, бывших вассалами турок, а также к шведскому королю и московскому царю. Этот выбор хорошо и точно характеризует украинскую геополитику: запад представлен Польшей, север — Швецией, восток — Москвой, а юг — Османской Империей. Лавируя между этими силами, он продолжал успешно воевать с польской шляхтой, которая постепенно осознала серьезность угрозы восставших казаков и пробудившегося православного населения и приступила к организации карательного похода против восставших схизматиков (к этому шляхту подталкивали прежде всего католические ксендзы). Но и сам польский король Ян II Казимир делал ряд дипломатических шагов в отношении Москвы, предложив в обмен на помощь в усмирении казаков передать после своей смерти польскую корону московскому царю. Казаки обратились к русскому царю с просьбой перейти под его власть, и в 1653 году Земский собор в Москве принял это предложение, а в следующем 1654 году на Переяславской раде после речи гетмана Богдана Хмельницкого народ проголосовал за присоединение к Московскому царству, которое в глазах украинцев было не только оплотом православия, но и братским русским (восточнославянским) народом с общими историческими корнями.

В состав Гетманщины входили отныне земли Запорожской Сечи, Левобережье Днепра, а также Киев.

Вслед за этим вдохновленный успехом русский царь Алексей Михайлович (1629 – 1676) начал наступление на Литву, стремясь продолжить дело освобождения православных от «католического гнета», не дожидаясь добровольной передачи польской короны, что привело к Русско-польской войне 1654 – 1667 годов. Русское войско отвоевало у Польши несколько стратегически важных городов — Смоленск, Гомель, Могилёв и т. д.

Хотя преемник Хмельницкого Иван Выговский (? — 1664) отказался от решения Переяславской рады и попытался вернуть Украину Речи Посполитой (под именем «Русского княжества» в составе Киевской, Черниговской и Брацлавской областей), это не нашло поддержки у населения, и на территории Гетманщины воцарился политический и управленческий хаос. Против Выговского и его пропольской ориентации выступил другой казацкий предводитель Иван Богун (ок. 1618 — 1664), который попытался проводить политику полной автономии Гетманщины и защищать ее независимость как от поляков, так и от Москвы. Таким образом, первые правители Украины — Хмельницкий, Выговский и Богун — наметили три классических вектора украинской (западнорусской) политики:

1) промосковский (сам Хмельницкий),
2) пропольский, шире, прозападный (Выговский) и
3) «самостийный» (Богун).

Тем временем Россия продолжала наступление на Польшу, и в результате заключенного в 1686 году «Вечного мира» Речь Посполитая была вынуждена признать права Москвы на всю Левобережную Украину, Смоленщину и Киев.

Польский закат

Во время правления успешного полководца Яна III Собеского (1629 — 1696), избранного монархом благодаря протекции французского двора и военным победам, одержанным над турками, Речь Посполитая последний раз в истории демонстрирует свой масштаб, сыграв ключевую роль в победе над Османской Империей под Веной в 1683 году. Так как в созданной после этого для защиты от турок Священной лиге, основанной австрийцами, венецианцами и Папским престолом, принимали участие и Польша, и Россия, это остановило угрозу с востока.

Собеского на польском троне сменил Август II Сильный (1670 — 1733), правление которого стало для Речи Посполитой настоящей катастрофой. Он неудачно балансировал между Россией и Швецией, формально тяготея к России. После победы Петра I над шведами Карла XII (1682 — 1718) в Полтавской битве Август II попытался опереться на Россию, но и это больших результатов не принесло, так как русские, почувствовав свое могущество, предпочитали не иметь союзников, а прямо управлять теми территориями, над которыми им удавалось установить прямой контроль.

Шведы пытались неоднократно утвердить королем своего ставленника — Станислава I Лещинского (1677 — 1766), который был ко-

ролем Польши недолгий срок при жизни Августа II, а после его смерти стал королем вторично — на сей раз при поддержке Франции. Однако после поражения французов, пытавшихся оказать Лещинскому помощь в Гданьске для защиты от русских войск, он вынужден был бежать и отречься от престола. Королем Польши стал поддержанный Россией Август III Саксонец (1696 — 1763). Его правление было отмечено окончательным упадком польской государственности. Окружающие страны — прежде всего Пруссия и Россия — более вообще не считались с Польшей, воспринимая ее как нейтральную территорию. Никакой внешней политики у государства просто больше не было.

Последним польским королем был ставленник русской Императрицы Екатерины II Великой (1729 — 1796) Станислав II Август Понятовский (1732 — 1798), поддержанный влиятельной польской партией князей Чарторыжских. Пророссийская политика Станислава II Августа вызвала неприязнь у той части польской шляхты, которая стремилась отстоять польскую идентичность и вернуть утраченное могущество. Однако созданная ими Барская конфедерация только усугубила положение Польши, спровоцировала гражданскую войну и вторжение русских, прусских и австрийских войск, что привело к первому разделу Польши между Россией, Пруссией и Австрией в 1772 году. Через несколько лет при сходных обстоятельствах — попытка польских патриотов вернуть суверенитет государства — в Польшу снова вторглись прусская и русская армии, что привело в 1793 году ко второму разделу Польши между Пруссией и Россией. К России отошли территории, ранее бывшие литовскими по линии Динабург — Пинск — Збруч, восточная часть Полесья, а также Подолье и Волынь. Пруссия захватила области, традиционно населенные поляками — Гданьск, Торн, земли Великой Польши, Куявию и часть Мазовии.

Уязвленная новыми потерями часть польского народа снова подняла восстание — на сей раз под предводительством польского националиста Тадеуша Костюшко (1746 — 1817), ранее принявшего участие в Войне за независимость США. Вдохновленный либеральными идеями Костюшко поднял восстание, которое было подавлено, но Россия и Пруссия воспользовались этим как предлогом для третьего раздела Польши, который привел к ее полному упразднению. Станислав II Август Понятовский был вынужден отречься от престола. Территории Польши, отошедшие к России, были поделены на Курляндскую, Виленскую и Гродненскую губернии. При этом Россия сохранила существовавшую на этих территориях польскую правовую систему (Литовский статут), в том числе сеймики. Пруссия создала из польских земель новые области — Западную Пруссию, Южную Пруссию и Новую Восточную Пруссию.

Во время наполеоновского нашествия было на короткий срок создано Варшавское герцогство, которое вновь было разделено между Австрией, Пруссией и Россией после краха наполеоновской Франции. В 1815 году к России отошло Царство Польское, куда входили территории современной Центральной Польши — Варшава, Лодзь, Калиш, Ченстохово, Люблин, Сувалки и т. д. Царство Польское оставалось в составе Российской Империи до ее падения. В 1918 году на основании этой части Империи была создана Польская Республика.

Польские восстания против России

Сразу после того, как Польша оказалась в составе Российской Империи, польские националисты стали создавать организации, целью которых было восстановление польской независимости. В отличие от многочисленных националистических движений XIX века поляки не просто хотели создать свое государство, но стремились *восстановить* суверенитет могущественной державы, которая не просто смогла отстоять свою самобытность и свободу в течение многих веков, но в какие-то моменты истории выступала как государство, превосходящее Россию и Пруссию и даже на определенное время установившее над ними *польскую власть*. Поэтому польский национализм строился отчасти на либеральных идеях, воспринятых в европейских обществах Модерна (чаще всего представленных масонскими ложами), а отчасти на кодексе шляхетской аристократии, сарматизме, консервативном католичестве и стремлении возродить польское величие. Польское освободительное движение представляло собой археомодернистское сочетание, с одной стороны, либерализма, торгового олигархата, сложившегося в ходе модернизации Польши и в духе остальных европейских держав (модернистский компонент), а с другой, глубоко консервативной славяно-католической рыцарско-шляхетской идентичности (архаический компонент).

В этот период в польском обществе развертываются горячие споры о том, какой должна была быть нормативная польская идентичность — европейской, современной, христианской или консервативной. И хотя значительная часть поляков была убеждена, что решение возможно только после освобождения Польши от внешнего управления (со стороны Российской Империи), некоторые мыслители видели в России как раз защиту от секулярного и антихристианского европейского Модерна и предлагали культивировать польский дух вместе с другими славянскими христианскими народами.

Сторонники польской независимости — прежде всего молодежь — были объединены в студенческие кружки, среди которых активную

роль играли филоматы (1817 — 1823) и филареты (1820 — 1823), созданные в Вильнюсе. Валерианом Лукасиньским (1786 — 1868) было создано Национальное масонское общество, позднее после запрета масонства в Российской Империи преобразованное в Патриотическое общество, действовавшее нелегально. Целью этой и аналогичных ей организаций стало восстание против России с возможным цареубийством и провозглашение независимой Польши в границах 1772 года. В 1830 году началось Ноябрьское восстание, поднятое польским офицером Петром Высоцким (1797 — 1875). Одним из военных лидеров восстания был соратник Костюшко польский военный Иосиф Хлопицкий (1771 — 1854), масон и сторонник англо-французской политики в духе Просвещения и секуляризма.

Археомодернистский характер польского национализма выразился в том, что его участники, солидарные в вопросе необходимости восстановления независимости Польши от России, диаметрально по-разному видели ее будущее. Для либералов и масонов (таких как Лукасиньский и Высокий) новая Польша мыслилась как оплот европейской демократии, которая должна продолжить дело революционной Франции и начать войну против трех европейских монархий — Прусской, Австрийской и Российской. Это соответствовало политическим представлениям англо-французского масонства, которое тесно сотрудничало с польскими либералами и оказывало им всяческую поддержку. Однако восстание поддержали и консервативные круги, представленные, в частности, князем Адамом Чарторыжским (1770 — 1861), которые, напротив, были заинтересованы в сохранении консервативно-христианского уклада и видели в России не только противника, но и союзника, пытаясь добиться признания легитимности польского стремления к независимости. Против умеренных консерваторов выступили масонские лидеры, и генерал Хлопицкий объявил себя диктатором.

Восстание охватило как Царство Польское, так и те территории, которые были присоединены к России раньше — прежде всего области бывшего Великого княжества Литовского. Поляки довольно быстро создали собственную армию и политическое руководство, поскольку по результатам Берлинского конгресса за Польшей были сохранены признаки государства — сейм, воеводства и т. д. Фактически восстание превратилось в регулярные военные действия между русскими и польскими войсками. Сила русских намного превосходила поляков, и восстание кончилось взятием русскими войсками отчаянно сопротивлявшейся Варшавы.

После того как Ноябрьское восстание было подавлено, Россия отменила прежний полусамостоятельный статус Царства Польского,

присоединив польские территории к своим землям, упразднив воеводства и заменив их губерниями.

Однако поляки не смирились с поражением и в 1863 году подняли новое восстание с теми же самыми целями — восстановление независимой Польши в границах 1772 года. Одним из вождей и идеологов восстания стал Ярослав Домбровский (1836 – 1871), относившийся к крайним республиканцам, называемым в Польше «красными». В программу восставших входило освобождение крестьян и глубинная демократизация польского общества. Идеология «красных», как и в случае левого крыла Ноябрьского восстания, была заимствована в кругах либеральной масонерии, только еще более революционной и близкой к ранним социал-демократическим организациям. Однако и в этом случае среди восставших была и вторая — консервативная — половина, «белых», которые видели будущее Польши как независимого государства с католической идентичностью.

Новое восстание было труднее организовать, так как на тот момент в Польше не было никаких самостоятельных структур, на которые можно было бы опереться — сейма, армии, политических институтов и т. д., поэтому вооруженные организации поляков были чисто повстанческими. Они были сформированы из русских офицеров польского происхождения и простых патриотов, поднявшихся за дело независимости. Диктатором восставших провозгласил себя генерал Ромуальд Траугутт (1826 – 1864).

Это восстание также было подавлено русским войсками, а его вожди казнены. В польском обществе их образы были связаны с войной за свободу Родины и поэтому неоднократно выдвигались предложения по беатификации некоторых из них — по крайней мере «белых» (так было с Ромуальдом Траугуттом, повешенным в 1864 году вместе с другими членами польского подпольного правительства).

После окончания восстания Россия пошла на ряд социальных реформ на территории Польши и еще больше ужесточила политику, направленную против всего, что могло способствовать польскому национализму.

Позднее поляки принимали активное участие в революционном движении, складывавшемся в России, видя в российских демократах и народниках силу, которая могла бы содействовать в будущем освобождению Польши.

Во время Первой мировой войны в 1915 году вся территория Царства Польского оказалась под контролем Германии, однако в 1916 году русские отвоевали некоторые польские области. При содействии

Германии и Австрии на подконтрольной им территории было провозглашено создание независимого (от России) польского монархического государства.

После падения монархии в России Временное правительство признало независимость Польши, поставив одно условие — учесть при определении границы этнический (точнее, этноконфессиональный) фактор.

Польская свобода

В ноябре 1918 года польский политик и военный деятель генерал Юзеф Пилсудский (1867 – 1935) захватил власть в Польше, упразднил монархию, провозгласил Польшу независимым государством, а себя военным диктатором. Пилсудский оставался правителем Польши вплоть до своей смерти в 1935 году, кроме небольшого перерыва, когда его на время оттеснили от власти политические противники. Одним из наиболее последовательных оппонентов Пилсудского был польский правый националист Роман Дмовский (1864 – 1939), который возглавил еще в 1917 году Польский национальный комитет в Париже, ставший прообразом польского правительства.

Пилсудский фактически был создателем нового Польского государства, которое по результатам Первой мировой войны в силу распада Российской Империи и проигрыша Германии и Австрии смогло обрести долгожданную свободу.

Пилсудский ясно понимал структуру польской идентичности и основные силовые вектора польской геополитики. Его целью было построение могущественного польского национального государства, которое в условиях XX века могло бы выполнять ту же роль, что и Речь Посполитая и ранее Польско-Литовское королевство. По сути Пилсудский попытался воссоздать ни больше ни меньше как Балтийскую цивилизацию, пользуясь хаосом в России и поражением Германии, двух традиционных противников поляков на востоке и западе. В этом Пилсудский опирался на страны Антанты, предлагая Польшу в качестве «санитарного кордона» между Балтикой и Черным морем, призванного не допустить сближения двух континентальных держав — России и Германии. Проект получил название «Междуморье». Именно так видел роль новой Польши и британский геополитик Хэлфорд Макиндер[1] (1861 – 1947), фактически создавший

[1] *Макиндер Х.* Географическая ось истории //Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000.

геополитику или, по меньшей мере, заложивший ее теоретические основы[1].

Пилсудский строил свою политику на противостоянии СССР и Германии, при этом он был убежден, что необходимо всячески содействовать националистическим тенденциям народов СССР, так как это могло ослабить опасного восточного конкурента Польши. Эту доктрину он назвал «прометеизмом»[2]. Отделения организации «Прометей» были созданы из азербайджанцев, казаков, грузин, татар, карелов, украинцев, народов Средней Азии и Северного Кавказа. Показательно, что во второй половине XX века аналогичную стратегию[3] активно продвигал американский геополитик польского происхождения Збигнев Бжезинский (1928 – 2017), который развивал геополитику в классической версии Макиндера, став одним из самых влиятельных теоретиков атлантизма XX века.

Пилсудский был выдающимся военным деятелем. Он смог в короткие сроки создать польскую армию, которая успешно отбила вторжение красногвардейцев в 1919 году. Вследствие поражения советской армии Польша присоединила к своим территориям часть белорусских и украинских земель.

На время отошедший от власти в 1926 году Пилсудский совершил военный переворот и снова встал во главе государства. Отныне он правил в чисто авторитарном стиле, запретив в стране левые и левоцентристские партии и установив доминанту националистической идеологии. Во время своего правления ему удалось построить сильное национальное государство, отчасти восстановившее прежние позиции Польши. Но судьба новой Польши зависела во многом от силы двух соседних континентальных держав — России и Германии. Показательно, что новая Польша появилась в XX веке в тот момент, когда эти державы оказались в состоянии крайнего упадка (распад Российской Империи, проигрыш Германией Первой мировой войны). Когда же они стали набирать силу, фактически повторился раздел Польши: Германия Гитлера начала предъявлять Польше ультиматум, а СССР, также окрепнув, предъявлял свои права на влияние в отдельных польских областях. Все это стало важнейшим вопросом дипломатии в германо-советских отношениях, где до вторжения Гитлера в СССР обе стороны рассчитывали реорганизовать пространство Восточной Европы в обоюдных интересах. Поль-

[1] *Дугин А.Г.* Геополитика.

[2] *Charaszkiewicz E.* Przebudowa wschodu Europy. L.: Niepodległość, 1955.

[3] *Бжезинский З.* Великая шахматная доска (Господство Америки и его геостратегические императивы). М.: Международные отношения, 1998.

ша — как ранее в эпоху Пруссии Российской Империи — подлежала новому разделу.

Однако Польша старалась в определенных моментах действовать заодно с сильными соседями: так, в октябре 1938 года она совместно с нацистской Германией ввела войска, оккупировав Тешинскую область Чехословакии, присоединив ее к своим территориям. Но в целом режим Гитлера, основанный на идеологии расового превосходства немцев, едва ли мог стать союзником славянской Польши. Столь же мало буржуазная Польша могла рассчитывать на коммуниста Сталина.

В такой ситуации главной опорой Польши оказывались буржуазно-демократические режимы Западной Европы — прежде всего Франция и Англия, традиционные покровители антигерманской и антироссийской одновременно польской стратегии, способствовавшие самому появлению Польши в XX веке как столь необходимого «санитарного кордона». Однако эти страны не спешили вмешиваться в ход событий и не смогли (или не захотели) прийти Польше на помощь, когда в 1939 году немецкие войска вторглись на ее территорию. Президент Польши Игнаций Мосцицкий (1867 — 1946) бежал, немецкие войска оккупировали страну. СССР синхронно ввел войска в восточную часть Польши.

Во время Второй мировой войны население Польши подверглось массовым репрессиям, дискриминации и насилию со стороны оккупационных немецких войск и временной администрации.

Для сопротивления немцам поляки создали Союз вооруженной борьбы (позднее, с 1942 года, Армию Крайову), который боролся с нацистами, находясь на подпольном положении. Так как на территории Польши находилось значительное еврейское население, подвергавшееся особо жестоким гонениям при нацистском режиме, именно в Польше евреи пострадали больше всего, став жертвой политики целенаправленного истребления. Особо трагичной была судьба варшавского гетто.

По результатам Второй мировой войны территория Польши оказалась в зоне ответственности СССР. Это предопределило будущее польской государственности в последующие десятилетия. В Польше утвердился советский режим, а само государство вошло в социалистический лагерь. Именно в Варшаве был заключен пакт, объединявший армии социалистических стран под началом СССР. Страна была переименована в Польскую Народную Республику, первым президентом которой стал коммунист Болеслав Берут (1892 — 1956). Польша стала строиться по советскому образцу — с главенствующей коммунистической идеологией, материалистической наукой, атеистическим

воспитанием. Все это имело мало общего с традиционной польской католическо-шляхетской идентичностью. Кроме того, Советский Союз воспринимался как продолжение исторической России, а его контроль над польской политикой, экономикой и идеологией выглядел как возвращение Польши в состав Российской Империи.

Позднее Польшу возглавил следующий коммунистический лидер Владислав Гомулка (1905 — 1982). Гомулка сочетал в своей политике верность СССР и коммунистическим идеям с определенным польским национализмом, что отчасти напоминало политику Тито в Югославии или Чаушеску в Румынии. С точки зрения Гомулки, у каждого народа есть свой путь к социализму, в чем проявляется его самобытная идентичность. В такой ситуации само собой разумеющимся становился «польский путь». После ухода Гомулки со своего поста во главе польской Компартии встал невыразительный политик бюрократического типа Эдвард Герек (1913 — 2001).

Для польского самосознания важным событием стало избрание Папой Римской польского кардинала Кароля Войтылы, получившего папское имя Иоанн Павел II (1920 — 2005). Иоанн Павел II был первым поляком и первым славянином в истории папства, что не просто укрепляло польскую гордость, но и придавало понтификату эсхатологическое значение, символизируя возврат поляков к христианству и внушая надежду на скорое национальное возрождение и освобождение.

После отставки Герека в 1980 году в Польше вспыхнули волнения, которые были инициированы профсоюзным движением «Солидарность». Основными требованиями «Солидарности» были требования улучшения условий труда, остановка роста цен и разрешение продовольственного кризиса, но в основе этой организации стояла идея возрождения польской идентичности со значительной националистической и католической составляющими, которым в советской идеологии не отводилось никакого места, и более того, которые подвергались запретам и гонениям. Основателем «Солидарности» был польский общественный деятель Лех Валенса.

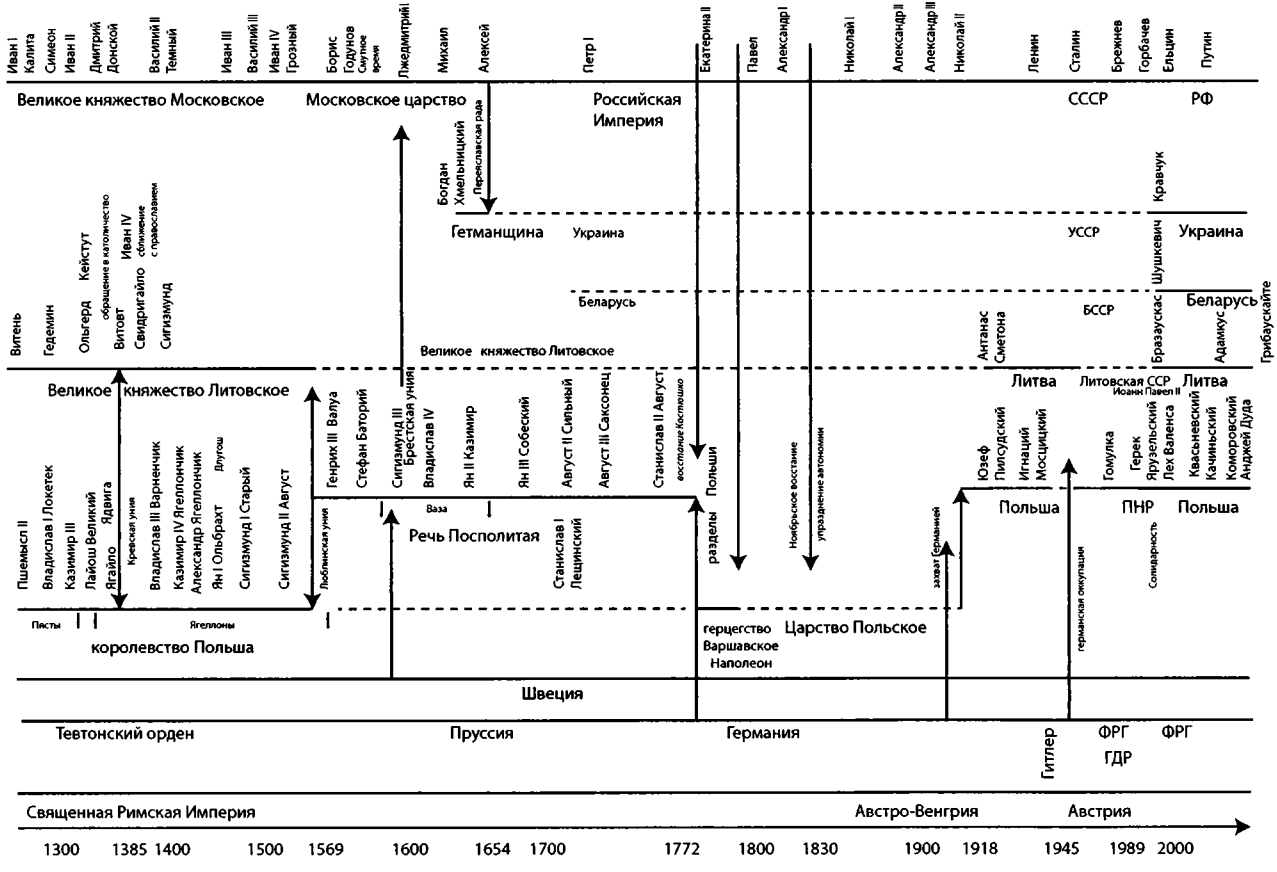
В ответ на выступления «Солидарности» новый глава польских коммунистов генерал Войцех Ярузельский (1923 — 2014) ввел в стране военное положение, запретил «Солидарность» и силой подавил протесты. Лидеры «Солидарности» были арестованы. После того как через некоторое время Леха Валенсу освободили, он воссоздал «Солидарность», которая стала главной силой в свержении коммунистического режима в 1989 году. Снова, как в период краха монархии в России, Польша воспользовалась ослаблением восточного соседа, чтобы добиться независимости — как политической, так и идеологи-

ческой. В 1990 году Лех Валенса победил на выборах, став первым некоммунистическим президентом Польши за послевоенный период. В мирной передаче власти от коммуниста Ярузельского к антикоммунисту Леху Валенсе определенную роль сыграл Иоанна Павел II, который пользовался уважением всех поляков — в том числе и Ярузельского.

При Валенсе в Польше возродились достаточно традиционная русофобия и национализм. Но в стиле польского археомодерна либерально-демократическая идеология и ориентация на страны Западной Европы, что было константой польской политики и геополитики, включая идею воссоздания «санитарного кордона» между Европой и Россией, сочеталась со столь же традиционным католицизмом и стремлением укрепить польскую славянскую идентичность. Это определило логику становления посткоммунистической Польши: стремление Польши к интеграции в НАТО и Евросоюз (это произошло, соответственно, в 1997 и в 2004 году при следующем президенте Польши Александре Квасьневском) и антироссийская политика (в частности, поддержка тех постсоветских режимов, которые были наиболее антироссийски ориентированы — страны Балтии, Грузия и т. д.) сочетались с ярко выраженным польским национализмом и возрождением религиозного католического самосознания, что никак не соответствовало нормативам образцовой политкорректности, принятой в странах либерального Запада.

В 2005 году левого Квасьневского сменил правый либерал Лех Качиньский (1949 – 2010), погибший при неясных обстоятельствах в авиакатастрофе в России в 2010 году. Эта внезапная смерть Президента вместе со всем польским правительством вызвала новую волну русофобии в Польше, тем более что Качиньский летел в Смоленск для того, чтобы отметить печальную годовщину — 70-летие катынского расстрела, в котором в 1940 году от рук большевиков погибли польские военнопленные офицеры. После гибели Качиньского президентом Польши стал Бронислав Коморовский, а позднее, в 2015 году, его сменил Анджей Дуда.

В целом новая Польша балансирует между консервативной и либерально-прогрессистской составляющей, которые сочетаются в польском обществе в различных пропорциях и комбинациях. Традиционно опираясь на Западную Европу и США и выполняя роль «санитарного кордона», чтобы блокировать Россию и отчасти Германию, в духе классической стратегии атлантизма, Польша одновременно достаточно прохладно относится к гендерной политике, постмодернизму и ультралиберализму Запада, так как это вступает в глубинное противоречие с консервативной стороной польского Логоса. Это, с одной



Польский историал. Вторая фаза

стороны, порождает «конфликт интерпретаций» в самом польском обществе, а с другой, открывает горизонты для нового польского самосознания, которое имеет глубокие консервативные корни и опирается на совершенно особенный польский Dasein, сочетающий в себе как общеевропейские, так и чисто славянские стороны.

Но вместе с тем польский археомодерн препятствует органичному процессу польского возрождения, так как основополагающая ценностная система польской культуры не имеет почти ничего общего с нигилистическим настроем Постмодерна.

Глава 5. Польская гордость и польский Логос: «Христос Европы»

Николай Коперник: провозвестник Логоса Кибелы

Польская философия в Средневековье развивалась в контексте общекатолического культурного пространства. В эпоху спора об универсалиях в Польше многие разделяли номиналистские позиции[1] —например, Ян из Кент (1390 — 1473), краковский ученик известного номиналиста Жака Лефевра д'Этапля (ок. 1455 — 1536) Гжегош Ставишенский (1481 — 1540) и т. д., но все же преобладали томистские настроения — Ян из Глогова (ок. 1445 — 1507), Якуб из Гостинина (ок. 1454 — 1506), Михаил Фалькенер (ок. 1450 — 1534) и т. д. В этот период один из крупнейших схоластов Средневековья Альберт Великий (1200 — 1280) преподавал в Краковском университете, оставив там школу, сочетающую аристотелизм с некоторыми платоническими сюжетами.

В эпоху Возрождения неоплатонические тенденции из Флоренции дошли до Польши в лице платоника Адама из Ловича (? — 1514), бывшего последователем Марсилио Фичино (1433 — 1499) и критиковавшего клерикализм, призывая выйти за рамки схоластической антропологии. Адам из Ловича утверждал, что человечество бессмертно, трактуя понятие человек в платоновском смысле — как выражение Мировой Души. Адам из Ловича занимался алхимией и по указанию польского короля Яна I Ольбрехта исследовал минеральные ископаемые Польши[2].

В эпоху Просвещения польские мыслители следовали за французской и, в меньшей степени, английской интеллектуальной модой, и хотя общество в целом было весьма консервативным, польские философы и ученые стремились соответствовать западноевропейским стандартам. Это привело к распространению в Польше номинализма, механицизма и позднее прогрессизма, материализма, атеизма, либерализма и демократии.

---

[1] *Tatarkiewicz W.* Zarys dziejów filozofii w Polsce. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1948.

[2] *Rec A.* Academic Alchemy: The Fundamentum scienciae nobilissimae secretorum naturae of Adam of Bochyń// Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural. Vol. 5. № 1. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2016.

Следует обратить внимание, что в формировании атеистической и материалистической научной картины мира поляки сыграли важную роль. Так, именно польский астроном Николай Коперник (1473 — 1543) первым в Европе того времени выдвинул гелиоцентрическую гипотезу, которая позднее стала догмой космологии Нового времени[1]. Коперник предложил математические и астрономические расчеты, основанные на представлении о мире, резко расходящемся с преобладающими воззрениями Средневековья. Революционным в учении Коперника было отвержение аристотелевского взгляда на структуру Вселенной, что фактически было нормативными представлениями европейского католицизма (а также и православия). Прежде всего Коперник отрицал теорию «естественных мест», предполагающую наличие у мира абсолютного центра. Этим центром, по Аристотелю, был Бог, «недвижимый двигатель», единственный, кто действительно занимал свое «естественное место»[2]. Все остальные вещи лишь стремятся к своим «естественным местам», но не достигают их. Это и есть причина движения. В подлунном мире вещи сталкиваются друг с другом, что мешает им достичь цели, а в надлунном — вращаются вокруг своих «естественных мест», также не достигая их, но не удаляясь и не приближаясь. Так как христианство основано на догмате Воплощения Бога, Второго Лица Троицы, то место Воплощения — земля и особенно Палестина — мыслилось как «центр мира», «естественное место» по преимуществу.

Коперник в своей системе подверг сомнению именно это фундаментальное для всей структуры традиционной средневековой и христианской космологии положение об «абсолютном центре» космоса, что косвенно подрывало представление о логической структуре Творения и христоцентризм. Коперник утверждал[3]:

- не существует единого центра, вокруг которого вращаются небесные тела;
- Земля не находится в центре Вселенной, но является центром подлунной сферы;
- все планеты вращаются вокруг солнца, поэтому солнце есть центр мира;
- движения на небе связаны не только с самим небом, но и с движением Земли (релятивизм);

---

[1] *Repcheck J.* Copernicus' Secret: How the Scientific Revolution Began. N.Y.: Simon & Schuster, 2007.

[2] То, как учение Аристотеля соотносится с Логосом Диониса, см.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

[3] *Koyré A.* The Astronomical Revolution: Copernicus — Kepler — Borelli. Ithaca; N.Y.: Cornell University Press, 1973.

• вращение Земли объясняет большинство движений, наблюдаемых в небесной сфере.

Идеи и вычисления Коперника разрушали анизотропию пространства, имеющего «абсолютный центр», на чем основывался символизм сторон света и традиционная астрономия и космология. Мир становился механической системой, в которой преобладали силы, не имеющие строгой упорядоченности. Земля вместо центра и полюса бытия превращалась в одну из периферийных областей, увлеченную материальными структурами движения.

Таким образом, именно Коперник заложил основы всей последующей научной картины мира, которую за ним подхватил Галилео Галилей[1] (1564 — 1642), Исаак Ньютон[2] (1642 — 1727) и т. д. Коперником была создана система, которая разрушала представление о христианской картине мира, вобравшей в себя, в свою очередь, классическую космологию индоевропейской Античности. И хотя сам Коперник не сделал из своей гипотезы философских и онтологических выводов, он открыл для этого двери, заложив фундамент нового постхристианского и постевропейского мировоззрения (если понимать под «европейским» аполлоно-дионисийский Логос классической греко-римской по своим корням Европы). Тем самым Коперник стал проводником титанического начала в европейской культуре, выступив как один из первых «пророков» Логоса Кибелы.

Новое время в Европе, как мы показали в серии томов «Ноомахии», посвященных европейским народам и обществам[3], было падением аполлонической вертикали и реваншем глубинных матриархальных тенденций, которые представляли собой *тень* европейской идентичности, тень Европы или анти-Европу. Структура парадигмы Модерна складывалась постепенно — через аверроизм, номинализм, вырождение схоластики и Реформацию, постепенно готовя почву для постхристианской материалистической и атеистической цивилизации. Показательно, что важнейшим моментом в переход от Европы Традиции к Европе Антритрадиции, от Логоса Аполлона и Диониса к Логосу Кибелы стал именно польский мыслитель и математик.

Показательно при этом, что трудами Коперника заинтересовались немецкие протестанты, и его последователем, напечатавшим впервые

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест; *Он же.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический; *Он же.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; *Он же.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект; *Он же.* Ноомахия. Цивилизации Нового Света.

книги Коперника, был протестантский математик и астроном Георг Иоахим фон Лаухен (1514 — 1574), известный как «Ретик», протеже одного из вождей Реформации — Филиппа Меланхтона (1497 — 1560). В свою систему космической магии включил теорию Коперника и итальянский философ Джордано Бруно[1] (1548 — 1600).

Таким образом, находясь под определяющим влиянием западноевропейской философии, поляки (за некоторым исключением — таким, например, как платоник Адам из Ловича) восприняли и ту тенденцию, которая в структуре Ноомахии соответствовала титанизму, богоборчеству и смене Логоса Аполлона и Диониса, союз которых предопределял фундаментальную ноологическую структуру индоевропейской классической греко-римской и христианской Европы, на Логос Кибелы. Более того, именно польский мыслитель Николай Коперник выступил в авангарде этого момента битвы Логосов на стороне поднимающих голову ментальных армий Великой Матери.

В самой Польше идеи Коперника остались почти незамеченными, а после того как Папы обрушились с критикой на гелиоцентричную картину мира и поместили труды Коперника в список «запрещенной литературы», интерес к нему здесь пропал окончательно. В этом вопросе польская идентичность в целом оставалась консервативной. Модернизация польского общества носила не глубокий характер, и польская культура следовала за логикой общеевропейской истории с определенным опозданием, будучи частью консервативно-католического мира в большей степени, нежели революционного Модерна Западной и Северной Европы, ориентированной на протестантизм, секуляризм и буржуазный рационализм.

Поляки мыслили себя неотъемлемой частью Европы в целом, и разделяли ее историческую судьбу и идентичность. Показательно, что в отличие от немецкой культуры[2] Модерн поляками не рассматривался как историческая катастрофа. Более того, он виделся им подчас как «прогресс» и открытие новых исторических возможностей. Поэтому черный Логос Модерна проникал в польское общество относительно легко и беспрепятственно, хотя и с существенным опозданием. Характерная для польской культуры славяно-балтийская депрессивность имела качественно иные причины и формы, нежели тезис консервативных мыслителей Западной Европы о «сумерках богов». Мы поймем это лучше, если обратим внимание на то философское и культурное направление, которое является по-настоящему оригинальным и стремится отчетливо и концентрированно выразить

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. См. также: *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

особенность исторической судьбы поляков и их Dasein. Речь идет о «польском мессианизме».

Сарматизм: «польская вольность» на страже Европы

В XVI веке в Польше окончательно складывается течение сарматизма, о котором мы уже неоднократно упоминали, утверждающее сарматское происхождение польской и литовской знати. Впервые о сарматизме начал писать польский историк Ян Длугош. Идеи Длугоша позднее развил и оформил в своих трудах Матвей Меховский (1457 – 1523) — ренессансный историк, географ и алхимик[1]. Их распространению способствовал также Юстус Децьюш[2] (1485 – 1545).

Сарматизм проявился в политической консолидации феодальной элиты, стремившейся ограничить монархическую власть короля в культуре и даже в одежде, так как типичная одежда польского аристократа — жупан, контуш и т. д. были стилизованы под «восточную» моду. Позднее в живописи сложилось целое направление — сарматский портрет. Сарматизм, кроме того, обосновывал близость польского и литовского дворянства, возводя их к общим сарматским предкам.

В этом течении содержались семена будущей национальной идеологии, основанной на том, что у поляков и литовцев есть особая историческая *миссия*, отличающая их от соседних народов.

В 1633 году об исторической миссии поляков заговорил францисканский монах Войцех Деболецкий (ок. 1575 – 1645), предсказавший победу над турками и мировое господство славян, объединенных под началом поляков. Таким образом, сарматизм был еще одной версией панславизма — наряду с хорватской, чешской, сербской, болгарской и русской, но здесь в центре стояли именно поляки, выступавшие как исторический и духовный полюс всего славянского мира, как ядро Великой Славянии. Близость Великой Славянии и Европейской Сарматии лежала в основании сарматизма как такового: восстановление славянского единства, по Деболецкому, означало бы триумфальный момент славянской эсхатологии — возвращение к истокам, когда славянские народы владели огромными территориями Восточной Европы и были не периферией или фронтиром цивилизаций, но самостоятельным культурным цивилизационным и геополитическим полюсом. В этом на новом уровне отразилась идея Балтийской цивилизации.

[1] *Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. М.; Л.: Академия наук СССР, 1936.

[2] *Decjusz J.L.* Contenta: De Vetustatibus Polonorum Liber I. De Iagellonum Familia Liber II. De Sigismundi Regis Temporibus Liber III. Cracoviae: Hieronim Wietor, 1521.

Миссия поляков мыслилась одновременно в католико-европейском ключе как сохранение католической Европы перед лицом

- османских сарацин (особенно после того, как в 1683 году в крупномасштабном сражении польско-австрийско-германские войска под командованием Яна III Собеского победили турок, освободив Вену),
- прусско-скандинавских протестантов (эта тема была особенно актуальна в период захвата Польши шведами) и
- православных московитов (здесь традиции вражды уходят в далекий период возникновения конкурирующих друг с другом полюсов притяжения в восточном славянстве, где Речь Посполитая претендовала на объединение русских на основе западных областей, а Москва вокруг Великороссии).

Польша была призвана защитить и сохранить Европу от угрозы с востока. И это было главной составляющей польской идеи на всех исторических этапах. При этом как иранцы, бывшие прямыми потомками кочевников Турана, перейдя к оседлости на территории Персии противопоставили себя кочевым индоевропейским племенам, оставшимся в Великой Степи, так и поляки-сарматисты, отождествив Европейскую Сарматию с историалом самой Польши, противопоставили себя Азиатской Сарматии.

Здесь всплывали глубокие исторические и цивилизационные противоречия между двумя Европами — западной и византийской, две европейские идентичности. Польша однозначно помещала себя на сторону Европы Западной, выступая как ее самый восточный рубеж. Традиционная неприязнь католиков к Византии умножилась на ужас перед кочевыми народами Степи, что порождало образ двойного зла в лице Московского царства и тех государств, которые выступали геополитическими преемниками Турана (Османская Империя). В Средневековье это формулировалось как «католический Запад против восточных схизматиков» — на религиозном уровне, а на политическом — как «свободная феодальная республика против жестокой и непросвещенной тирании» — в этом ключе построена полемическая переписка Московского царя Ивана IV с князем Курбским (1528 – 1583), сбежавшим в Литву, где Курбский противопоставляет польский, шляхетский, сарматский идеал московскому.

Однако при этом идеология сарматизма подчеркивала, что миссия Польши состоит в том, чтобы не только защитить Европу от Азии, но и чтобы стать авангардом Европы, объединив под своим началом всех славян (в том числе и русских — как минимум западнорусских, но при возможности и великороссов — что едва не стало действительностью при Владиславе IV, царствовавшем как раз во время жизни

Войцеха Деболецкого) и показав миру пример нового рыцарского мужественного и глубоко искреннего христианства.

Идеология сарматизма делала упор на идентичности шляхтича — галантного рыцаря, харизматического вождя и отчаянного воина, наделенного высоким чувством собственного достоинства. Сарматизм требовал ограничения власти монарха (деспотии и тирании), но также был чужд крестьянской идеологии, связанной с сакральностью аграрных циклов и метафизикой зерна. При этом независимость аристократа должна была сочетаться с абсолютной преданностью Польше и католицизму, но как *внутренним мотивациям*, а не навязанным извне ограничениям. Это делало сарматский патриотизм особенным — личностным, не массовым и глубоко добровольным, являясь этическим идеалом свободы и чести, а не обязанностью или необходимостью.

Отдельные элементы сарматизма встречаются у первого польского поэта Яна Кохановского (1530 — 1584), который считается создателем классического стиля польского языка[1].

Подчеркнутая в сарматизме свобода выбора допускала существование в Польше представителей разных христианских течений — в том числе протестантских сект. Так, одним из первых представителей поэзии сарматизма был Иероним Морштын[2] (1581 — 1623), выходец из семьи представителей отрицающей Троицу крайне протестантской унитаристской секты ариан. Другой поэт, представитель польского барокко и маннеризма, переводчик на польский поэм Торквато Тассо (1544 — 1595), Джамбатисто Марино (1569 — 1625) и Пьера Корнейля (1606 — 1684), Ян Анджей Морштын (1621 — 1693) был выходцем из кальвинистской семьи, равно как и еще один поэт и переводчик этого направления — Даниил Наборовский[3] (1573 — 1640). Унитаристом был видный теоретик сарматизма в XVII веке член секты «Польских братьев» поэт и военный деятель Вацлав Потоцкий (1621 — 1696), автор знаменитой поэмы «Хосимская война»[4]. При этом резкое отличие взглядов Вацлава Потоцкого от католицизма не мешало ему быть радикальным польским патриотом и националистом.

Сарматский стиль живо запечатлен в дневниках другого польского поэта и воина Яна Пасека (ок. 1636 — 1705), воспевшего героизм Яна Собеского и его победы над турками в духе классической идеологии

---

[1] *Кохановский Я.* Избранные произведения. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1960.

[2] *Morsztyn H.* Antipasty małżeńskie: trzema vciesznymi historiami, iako wdziecznego smaku cukrem, prawdziwey a szczerey milosci malzenskiey zaprawione. Kraków: Francisek Cezary, 1650.

[3] *Naborowski D.* Poezje. Warszawa: Państwowy Instytut, 1961

[4] *Potocki W.* Wojna chocimska: poemat bohatyrski. Lwow: H. Lubomirskiego, 1850.

и этики сарматизма. Его произведения считаются классикой сарматского эпоса[1].

Еще один польский поэт сарматского стиля — Веспасиан Коховский (1633 – 1700) — был ортодоксальным католиком. В его творчестве прославление подвигов польских шляхтичей перемежалось с проникновенными католическими гимнами. Так, он составил знаменитую в Польше книгу «Польская псалмодия», представлявшую собой парафраз Псалтыри[2]. В некоторых его псалмах поляки предстают как новый избранный народ, призванный спасти мир. Во главе поляков в картинах Коховского стоит победитель турок и татар Ян Собеский, который защитил христианство от апокалиптической угрозы (ислама) и сохранил «золотую вольность». Поляки, сыгравшие решающую роль в битве под Веной, предстают как «Предстение христианства» (antemurale christianitatis на латыни, przedmurze chrześcijaństwa — по-польски).

Идеи сарматизма оказали решающее влияние и на поколения более поздних польских поэтов и писателей романтического направления — прежде всего на триаду великих польских бардов — Адама Мицкевича (1798 – 1855), Юлиуша Словацкого (1809 – 1849), Зыгмунта Красинского (1812 – 1859), а также на Генрика Сенкевича (1846 – 1916), автора классической истории, посвященной важнейшим моментам польского историала — «Огнем и мечом», «Потоп» и «Пан Володыевский»[3], и даже на писателя-авангардиста XX века — Витольда Гомбровича (1904 – 1969).

В эпоху Модерна антагонизм Польши и России, который во многом предопределял структуру идеологии сарматизма, несколько изменил формулировку: Польша — форпост прогресса и демократии, просвещенного современного общества против реакции, темного прошлого и авторитаризма, воплощением чего является Россия.

Анджей Товянский: Круг Божьего Дела

После драматических разделов в XVIII веке Польша утратила независимость, а ее народ оказался примерно в том же положении, что и православное население Западной Руси после Кревской унии, когда литовская знать позволила католическим властям и польскому

---

[1] *Pasek J.* The memoirs of Jan Chryzostom z Gosławic Pasek. N.Y.: Kosciuszko Foundation, 1978.

[2] *Kochowski W.* Psalmodia polska, Trybut należyty wdzięczności wszystkiego dobrego Dawcy, Panu i Bogu albo Psalmodia polska za dobrodziejstwa Boskie dziękująca. Kraków: Wydawnictwo Biblioteki Polskiej, 1859.

[3] *Сенкевич Г.* Собрание сочинений: В 9 т. М.: Терра-Книжный клуб, 1998.

дворянству свободно угнетать «восточных схизматиков» в вопросах исповедания и в остальных сферах жизни (экономике, политике, судах и т. д.). Роли поменялись, и те, кто мыслили себя «защитниками Европы», оказались в подчинении у тех, от кого они были призваны эту Европу защищать. Это нанесло колоссальный удар по польскому национальному самолюбию и стало причиной глубокой культурной депрессии, о которой мы упоминали. Польское общество стало осмыслять *причину* того, почему в эпоху подъема Модерна в Европе оно оказалось под властью консервативных и совершенно не «европейских» московитов. Это потребовало переосмысления всей польской миссии. Из этого переосмысления родилось новое польское мессианство, на сей раз отягощенное трагическими чертами. В этой новой версии *страдания, боль, отчаяние и поражение стали важнейшими мотивами национальной идентичности.* Польша отныне сравнивалась с «Христом», распятым между циничными европейскими державами и империалистическими «восточными схизматиками» — униженная, захваченная, покоренная и преданная, но святая в своей сути богоизбранная страна. Так возникает идея Польши как «Христа народов» или «Христа Европы», которая становится новой польской идеей.

Одним из первых провозгласил теорию польского мессианизма философ-мистик Анджей Товянский (1799 — 1878), считавший себя пророком и ясновидцем. Товянский утверждал, что к нему в 1839 году явились сам «Святой Дух» и «Богородица» и призвали его стать «свидетелем Апокалипсиса». Через год он прибыл в Париж, где основал мистическую секту «Круг Божьего Дела» (Koło Sprawy Bożej).

Товянский учил, что у всех народов есть свои миссии, передаваемые ангелами по мистическим «колоннам» и осуществляемые через избранных личностей. По теории Товянского, Польша — есть страна-Мессия, и польский народ есть «коллективный Христос», посланный в мир, чтобы своими страданиями «искупить грехи рода человеческого». За это Польша и распята. Поляки оказались в рассеянии, как и ветхозаветные евреи, но им предстоит собраться в Польше снова и, пройдя все муки ада, возродить народ и осуществить свою миссию. Настанет час, когда Польша воскреснет, и это станет концом мира.

Самого себя Товянский причислял к пророкам польского возрождения и полагал, что в исполнении предназначения Польше должны помочь французы. В частности, Наполеона Бонапарта он считал также «посланцем небес».

Согласно учению Товянского, есть три избранных народа — поляки, французы и евреи. Им предстоит в будущем править миром.

Отчасти сходные идеи мы видим и у Веспасиана Коховского, но в XVII веке польская богоизбранность воспринималась в доволь-

но оптимистическом ключе, особенно после победы Яна Собеского над турками под Веной. Товянский осмысляет уже следующий период польского историала, где «золотой век» польской державности остался позади, и страна оказалась в подавленном положении, утратив те «золотые вольности», которые составляли важнейшую сторону ее идентичности. При этом московский монархизм, который воспринимался поляками исторически как *антитеза* их собственной этике и ценностной системе, оказался в главенствующем положении. В такой ситуации поляки оказываются избранниками в страдании и муках, став из горделивых победоносных воинов печальными жертвами трагического темного периода страшных испытаний и мук.

Хене-Вронский: Абсолют и польская судьба

По всей видимости, совершенно самостоятельно, но следуя той же логике, аналогичную теорию развил другой польский философ, ученый, математик и мистик Йозеф Мария Хене-Вронский (1776—1853), назвав ее «мессианизмом» или «параклитизмом» — от греческого слова παράκλητος, «Утешитель», как в христианской традиции принято именовать Святого Духа. Вронский явно продолжает иоакимитскую теорию трех царств или «Третьего Завета», в которой будущий социальный порядок описывается как «царство Святого Духа», то есть «Параклита»[1]. Вронский утверждал, что в 1805 году ему открылся «Абсолют», который изменил его сознание, и отныне он мог постичь любые тайны — истории, философии, культуры, математики и иных позитивных наук. Вронский старался облечь свои откровения в математические формулы, что создавало сложности при их интерпретации. Он также посылал многочисленные письма французским и русским государям с объяснением того, как им следует строить оптимальным образом свою политическую систему. Рекомендации иллюстрировались сложнейшими математическими формулами и мистическими предсказаниями[2].

Вронский положил в основание своей философии учение об Абсолюте, который, однако, не является полностью отвлеченным началом, никак не соприкасающимся с миром и человеком, но действует в мире *сквозь человека*. Эта *вечность, данная нам в становлении*, и есть творческое содержание человеческого бытия. Человек есть

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

[2] *Hoene-Wronski J.M.* Le Destin De La France, De L'Allemagne, Et De La Russie, Comme Prolegomenes Du Messianisme. P.: Firmin Didot frères, 1842.

выражение Абсолюта, форма его развертывания[1]. И поэтому творчество и знание человека не принадлежат ему самому, но являются синергетическим сотворчеством с Богом. По сути между Богом и человеком нет антагонизма: Бог хочет, чтобы человек постигал и творил так, как, постигая и творя, творит сам Абсолют. Вронский полагал, что можно и до́лжно открыть «абсолютный генетический метод» или «Закон Творения», основанный на «непосредственном усмотрении» внутренней сущности Абсолюта.

Вронский в своей философской работе «Мессианизм: финальное соединение философии и религии в абсолютной философии»[2] описывает структурный дуализм двух «партий», которые, с его точки зрения, существовали с древнейших эпох человечества и которые он называет соответственно «либеральной партией» и «иллиберальной партией». Описание Вронским отличий этих двух «партий» и их метафизических структур, лежащих в основе философии, религии, политики и культуры, в целом напоминает два противоположных Логоса Ноомахии — Логос Аполлона и Логос Кибелы. Топика «иллиберальной партии» основана на строгой вертикали и выводится из Откровения сверху вниз, от Бога к миру и человеку. Также устроена и политическая система «иллибералов» — она логически тяготеет к монархии, универсализму и, соответственно, к Империи. «Либеральная партия» прямо противоположна во всем «иллиберальной». Она строится на индивидуализме, материализме и горизонтальной топике, исключающей трансцендентное измерение и утверждающее материализм и позитивизм (как древний атомизм, так и науку Нового времени). Либералы тяготеют к атеизму и республике, иллибералы — к теизму и монархии. Первые полностью доверяют человеческому разуму и методам индукции, вторые — лишь божественному Откровению и дедукции. При этом Вронский утверждает, что между ними идет непримиримая война, которая, с его точки зрения, в последние века лишь обостряется и грозит завершиться гибелью всего человечества — все более и более раскалываемого этим фундаментальным конфликтом парадигм.

Сам Вронский не спешит занимать ни одну сторону — ни «либералов», ни «иллибералов». Он пытается увидеть и в тех и в других лишь часть истины, которую следует извлечь не из противостояния, но из синтеза. Так он приходит к теме «внутреннего Откровения». От Откровения формальной религии («иллибералов») оно отличается

[1] *Hoene-Wronski J.M.* Philosophie critique, decouverte par Kant et fondee definitivement sur le principe absolu du savoir. Marseille: É. Martin, 1803.

[2] *Hoene-Wronski J.M.* Messianisme: union finale de la philosophie et de la religion, constituant la philosophie absolue. P.: G. Doyen, 1831.

тем, что основывается на внутреннем опыте человеческой души, а не на полученных извне догматах. А от рационализма и атеизма «либералов» — тем, что это не индивидуальное состояние, но обнаружение *внутренней трансцендентности*. «Внутреннее Откровение» — это конкретный Абсолют, не обещанный, но опытно данный.

В такой модели можно увидеть Логос Диониса, а также мотивы «активного интеллекта», центральные для Рейнской мистики[1] и метафизики раннего протестантизма (прежде всего, Уиклифа[2]). Отчасти это также созвучно тематике Радикального Субъекта как фигуры, обнаруживаемой в тот момент, когда вся внешняя структура сакрального, присущая традиционному обществу, полностью рушится (триумф «либералов»), но из глубины человеческого существа появляется не упраздняемое никакими внешними процедурами — и поэтому абсолютное! — ядро вечности[3].

Мессионизм Вронского носит не просто польский, но славянский характер. Вронский считает, что романский рационализм и германская философия исчерпали себя, и что западноевропейская культура и наука завязли в исторически накопленных противоречиях и ложных оппозициях. Только славянский гений, по мнению Вронского, может и должен вывести человечество на новый виток, когда Абсолютное может быть эмпирически воспринято и осмыслено. При этом положение Польши в составе Российской Империи он понимал не как трагическое поражение, но как *возможность нового исторического синтеза* — объединения католической религии и русской монархии. Будучи польским патриотом и ревностным католиком, Вронский, служивший некоторое время в русской армии под началом Суворова, любил Россию и не мыслил судьбы поляков вне ее.

Славянофильство Вронского в контексте его философии приобретает дионисийский и одновременно эсхатологический характер, довольно созвучный хорватским, сербским, чешским и русским славянофилам: позднее вступление славянских народов в философию и политическую историю мирового масштаба расшифровывается здесь как исполнение тайной эсхатологической миссии, специально отложенной и скрытой для наступления «последних времен».

Таким образом, польский мессианизм в версии Вронского существенно отличается от концепций Товянского, которого, кстати, Вронский обвинял в плагиате.

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

[3] *Дугин А.Г.* Радикальный Субъект и его дубль.

Возможно, характер мессианского славянофильства Вронского отчасти обусловлен его происхождением: его отец архитектор Антоний Хене был чехом, а среди чехов русофильские настроения были намного более сильны, чем среди чистокровных поляков.

Вместе с тем Вронский в целом позитивно оценивает и некоторые аспекты «либерализма», что является признаком его ангажированности в польскую идентичность, следом сарматистских влияний и индивидуализма шляхты. Только здесь польский индивидуализм не противопоставляется русскому универсализму, но возводится к общей точке, в которой и «либералы» (поляки, европейцы, республиканцы), и «иллибералы» (русские, православные, традиционалисты) призваны преодолеть самих себя, поднявшись над ограничениями, свойственными их позициям, отражающим лишь *половину* человеческих возможностей.

В целом идеи Вронского весьма созвучны взглядам Шеллинга (1775—1854) и Гегеля (1770—1831), а также их продолжателям в славянском мире.

Адам Мицкевич: польский пилигримаж к свободе

Высшего расцвета польский мессионизм (скорее в версии Товянского, нежели Вронского) достигает в величайшем польском поэте Адаме Мицкевиче[1] (1798—1855). Так как Мицкевич родился на территории Литвы, то литовцы считают его своим национальным поэтом, а поскольку теперь эта территория входит в состав Белоруссии, то белорусы также считают его своим — белорусским — гением. Матерью Мицкевича была крещеная еврейка (Барбара Майевска) из семьи последователей еврейского псевдомессии Якоба Лейба Франка (1726—1791), который, по стопам другого псевдомессии Саббатаи Цви (1626—1676), провозгласил необходимость «священного предательства», то есть оставление иудеями своей религии и перехода в католичество (как сам Саббатаи Цви перешел в ислам)[2]. Жена Мицкевича, Целина Шимановска, также принадлежала к франкистскому роду (Воловские, до крещения их предок носил фамилию Шор). Она регулярно имела видения и саму себя считала избранным «Духом». Психическое расстройство привело ее в Париже в дом для умалишенных, где на пациентах испытывали очень жестокие методы лечения, откуда ее спас Анджей Товянский, сам периодически одержимый галлюцинациями аналогичного рода.

[1] *Мицкевич А.* Сочинения А. Мицкевича. СПб.: Типография М.О. Вольфа, 1882.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; *Он же.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

Эта подробность имеет значение, поскольку движение франкистов было мессианским по своей природе, рассматривало современность как эсхатологическую эпоху и проецировало традиционную еврейскую веру в Машиаха на современные европейские условия. Кроме того, в центре еретической секты франкистов стоял культ *женщины*, а посвященные практиковали оргиастические ритуалы. В ходу было почитание «*женского мессии*», в роли которого одно время сторонники культа признавали дочь Якоба Франка, основателя секты, Еву Франк (1754–1816). Последователи Франка активно переходили в католичество, и это автоматически гарантировало им по польским законам дворянство. Так, в польское шляхетство XVIII–XIX веков проникло значительное количество евреев, как правило, менявших свои имена на польские, способствовавших распространению идей польского мессианизма. Пример Мицкевича — самый яркий[1].

Мицкевич разделял идеи Товянского, и в своих стихах и пьесах он описывает идеалистические образцы польского и литовского быта («Пан Тадеуш»[2]), величие и глубину национального характера, древние обычаи, героизм польско-литовского сопротивления «москалям» и ужасы подневольного существования.

Знаменитое стихотворение «Польской матери» заканчивается трагическим предложением польским матерям приучать своих детей с малолетства к цепям, которые им предстоит носить в течение всей жизни. В своих теоретических публикациях (например, «Книга народа польского и пилигримажа», «Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa»[3]) он развивает эти же темы в историко-философских терминах.

Мицкевичу принадлежит ряд «пророчеств». Так, он полагает, что в середине XIX столетия Польша и Литва получат независимость, а в дальнейшем Европа объединится вокруг Франции и Польши на базе идей Просвещения, что станет началом «новой эры», когда поляки выполнят свою миссию.

Показательно, что смерть настигает Мицкевича в Стамбуле, куда он приехал с целью содействия созданию еврейского батальона, который должен был принять участие в том, что он считал «финальной битвой» — Крымской войне против России, в ходе которой, как он полагал, его пророчествам об освобождении Польши суждено было сбыться. Участие евреев в войне с Россией обладало для Мицкевича символическим значением, так как, с точки зрения польского мессиа-

[1] *Novak Ch.* Jakob Frank le faux messie. P.: l'Harmattan, 2012.

[2] *Мицкевич А.* Пан Тадеуш // Мицкевич А. Стихотворения. Поэмы. М.: Художественная литература, 1968.

[3] *Mickiewicz A.* Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego. Wrocław: Ossolineum; De Agostini, 2004.

низма Товянского, избранные народы — это поляки, французы и евреи, и поэтому все они должны быть едины в борьбе с «оплотом зла и притеснения» (царской Россией). В этом также, скорее всего, сказались франкистские корни Мицкевича, так как в Османской Империи существовала самая большая группа саббатаистов, в среде которой и сформировался основатель европейской версии еврейского гетеродоксального мессианства Якоб Франк[1]. В реализации этого плана Мицкевича остановила лишь смерть.

Идеи весьма сходные с идеями Мицкевича разделяли многие польские философы и поэты — например, философ Бронислав Трентовский (1808 – 1869), поэты Сигизмунд Красинский (1812 – 1859), Юлиуш Словацкий (1809 – 1849) и другие. Польский мессианизм в политике вдохновлял уже в XX веке гетмана Пилсудского и позднее «Солидарность».

Дзяды: возвращение Нави

Следует отдельно остановиться на поэме Адама Мицкевича «Дзяды»[2], которая считается вершиной творчества поэта. Значение этого произведения фундаментально для глубиннейшего пласта всего славянского горизонта, так как здесь поэт обращается к теме предков, духов или покойников, относящихся к *области Нави*. Мы видели, что структура Нави у славян соотносится со следами древнейших матриархальных и доиндоевропейских культур Великой Матери, и тема предков и взаимоотношения с ними через поминальные обряды и практики некромантии связаны с самыми архаическими слоями славянской души. Современный польский философ и театровед Лешек Калянкевич[3] считает это произведение Мицкевича главным во всей польской литературе, поскольку оно восстанавливает сакральное измерение древней польской идентичности, которое оставалось в тени христианской культуры в течение долгих столетий и вышло на поверхность благодаря бесстрашному гению Мицкевича. Здесь можно вспомнить то, что мы говорили о боге Нийе как о фундаментальном польском гештальте. «Дзяды» представляют собой эвокацию предков — не только в описании, но и в самой струк-

[1] Сам Якоб Франк предлагал австрийскому Императору в XVIII столетии аналогичный проект по созданию еврейских вооруженных отрядов — но в его случае для борьбы с Османской Империей. См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[2] *Мицкевич А.* Дзяды // Мицкевич А. Стихотворения. Поэмы. М.: Художественная литература, 1968.

[3] *Kolankiewicz L.* Dziady. Teatr święta zmarłych. Gdańsk: Słowo; Obraz Terytoria. 1999.

туре повествования. Не случайно главными героями поэмы являются заложные покойники, а начинается произведение фрагментом «Упырь». С точки зрения архетипов Нави, именно упырь представляется центральным гештальтом того измерения славянского Dasein'a, которое уходит корнями в дославянский балканский матриархат. Поэтому в «Дзядах» мы имеем дело с *кибелическим срезом польского горизонта*, что в целом соответствует и традициям антиномистской эсхатологически-феминистской каббалы, явно не чуждой Мицкевичу.

Сам Мицкевич в начале поэмы описывает ее главную идею:

Дзяды. Это название торжественного обряда, доныне справляемого простым народом во многих местностях Литвы, Пруссии и Курляндии в память «дзядов», то есть умерших предков. Обряд этот ведет начало свое от времен языческих и некогда назывался «праздником козла», на котором распорядителем был кудесник — косьляж, гусьляж или усляр, одновременно и жрец, и поэт (gęślarz). В наше время, поскольку просвещенное духовенство и власти стремятся искоренить этот обычай, связанный с выполнением суеверных обрядов, часто принимающих формы, достойные порицания, — народ справляет дзяды тайно, в часовнях или пустующих домах близ кладбища. Там обычно ставят угощение — разную еду, напитки, плоды — и призывают души умерших. У нас в Литве дзяды имеют ту особенность, что к обрядности языческой здесь примешиваются представления христианской религии, а главное — этот языческий праздник по времени почти совпадает с днем поминовения усопших. Простой народ верит,

Dziady. Jest to nazwisko uroczystości, obchodzonej dotąd między pospólstwem w wielu powiatach Litwy, Prus i Kurlandyi, na pamiątkę dziadów, czyli w ogólności zmarłych przodków. Uroczystość ta początkiem swoim zasięga czasów pogańskich i zwała się niegdyś ucztą kozła, na której przewodniczył Koźlarz, Huślar, Guślarz, razem kapłan i poeta (gęślarz). W teraźniejszych czasach pospólstwo święci Dziady tajemnie, w kaplicach lub pustych domach, niedaleko cmentarza. Zastawia się tam pospolicie uczta z rozmaitego jadła, trunków, owoców, i wywołują się dusze nieboszczyków. Godna uwagi, iż zwyczaj częstowania umarłych zdaje się być wspólny wszystkim ludom pogańskim; w dawnej Grecyi, za czasów homerycznych, w Skandynawii, na Wschodzie i dotąd po wyspach nowego świata. Dziady nasze mają to szczególnie, iż obrzędy pogańskie pomieszane są z wyobrażeniami religii chrześciańskiej; zwłaszcza iż dzień zaduszny przypada około czasu tej uroczystości. Pospólstwo rozumie, iż potrawami, napojem i śpiewami przynosi ulgę duszom czyscowym. Cel tak poważny

что угощением и песнями приносит облегчение душам, томящимся в чистилище. Возвышенная цель обряда, пустынная местность, ночное время, фантастичность обстановки некогда сильно волновала мое воображение; я вслушивался в сказки, рассказы и песни о мертвецах, возвращающихся с просьбами или предостережениями; и во всех этих чудовищных вымыслах можно было уловить определенные моральные стремления и определенную идею, образно выраженную простым деревенским людом. Настоящая поэма написана именно в таком духе, обрядовые же песни и заклинания в большинстве переданы верно, а иногда и дословно взяты из народной поэзии[1].

święta, miejsca samotne, czas nocny, obrzędy fantastyczne, przemawiały niegdyś silnie do mojej imaginacyi; słuchałem bajek, powieści i pieśni o nieboszczykach, powracających z prośbami lub przestrogami; a we wszystkich zmyśleniach poczwarnych można było dostrzedz pewne dążenie moralne i pewne nauki, gminnym sposobem zmysłowie przedstawiane. Poema niniejsze przedstawi obrazy w podobnym duchu; śpiewy zaś obrzędowe, gusła i inkantacye, są po większej części wiernie, a niekiedy dosłownie z gminnej poezyi wzięte.

Здесь очевидно (и на это справедливо указывает Лешек Калянкевич), что Мицкевич связывает поминальные обряды с мистериями Диониса, лежащими в истоках древнегреческого театра — «трагедия» (τραγωδία) изначально означала «песнь козла»; в славянских ритуалах переодетый в маску «козы» актер был центральной фигурой скоморошьих представлений[2]. Сам Мицкевич в духе народной этимологии связывает слово «козел» со словом «гусляр», а его, в свою очередь, трактует как древнеславянское название колдуна, посредника между миром живых и мертвых. Этимологически слово «гусли» восходит к праславянскому gǫdsli, от глагола «гудеть», что, вероятно, указывает на использование музыкальных инструментов — как струнных (гусли), так и духовых (свирели) — в магических и погребальных обрядах. В польском слово «гусляр», guślarz используется как синоним слова «колдун», «кудесник», «волшебник», «волхв» и означает жреца дохристианской древнеславянской традиции.

В христианском обряде поминовения мертвых (на Руси — родительские субботы и особые поминальные службы, литии) можно действительно увидеть следы древнейших дохристианских традиций. Однако в данном случае речь идет не столько о гештальте Диониса, сколько о его «черном двойнике», поскольку фигура посредника

[1] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 217.

[2] *Фаминцын А.С.* Скоморохи на Руси. СПб.: Алетейя, 1995.

между миром живых и миром мертвых в хтоническом контексте Нави связана с титаническими могуществами или гештальтом Адониса[1].

С первых строк поэмы описывается ее центр и полюс — польский упырь, мертвец, оживший труп, «заложный покойник»[2].

Стиснуты зубы, опущены веки,	Serce ustało, pierś już lodowata,
Сердце не бьется — оледенело,	Ścięły się usta i oczy zawarły;
Здесь он еще и не здесь уж навеки!	Na świecie jeszcze, lecz już nie dla świata!
Кто он? — он мертвое тело![3]	Cóż to za człowiek? — Umarły!

«Na świecie jeszcze, lecz już nie dla świata» дословно переводится как «еще в мире, но уже не для мира». В этом характер базовой сакральной фигуры, в которой осуществляется переход между миром дня и Навью. Если обычный мертвый переходит на ту сторону безвозвратно, упырь сохраняет связь *с обеими половинами* действительности. Именно поэтому он становится путеводителем в миры предков, описателем и свидетелем акта воссоединения людей и мертвецов. Но именно это соединение и есть момент актуализации глубинной идентичности народа, крестьянская мистерия возвращения духа зерна — умершего в земле (могиле) и воскресшего в колосе (потомки). В циклической картине земледельца нет линейного времени. Поэтому предки принадлежат не только прошлому, но и будущему — ведь в лице потомков они возвращаются (об этом говорится во второй строке поэмы — «Umarły wraca na młodości kraje», дословно «мертвые возвращаются в страну молодости»). А упырь, «неумерший мертвец», становится свидетелем этого круговращения, поскольку добавляет к нему измерение настоящего: он одновременно и предок и потомок, в нем соединяется само время, поэтому он и выступает главным героем поэмы — «дзядом» по преимуществу.

В третьей строфе Мицкевич описывает момент оживления мертвеца.

Затрепетали и губы и веки,	Pierś znowu tchnęła, lecz pierś lodowata,
И появился в глазах жизни призрак,	Usta i oczy stanęły otworem;
Снова он здесь, хоть и не здесь он навеки.	Na świecie znowu, ale nie dla świata!
Что он такое? — Он призрак![4]	Czemże ten człowiek? — Upiorem!

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

[2] Показательно, что вампир является и главным героем эпопеи села Кукулино македонского писателя С. Яневского.

[3] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 213.

[4] Там же.

В польском оригинале повторяется формула «он снова в мире, но не для мира», а на вопрос о том, кто он? дается жесткий и однозначный ответ: «он — упырь!»

Упырь становится главным героем и другой — IV — части поэмы. При этом сами разделы поэмы располагаются не в числовом порядке: вначале идет II часть, посвященная обобщенному описанию обряда вызова дзядов колдуном-гусляром, затем IV, и только потом III, сопряженная с событиями Ноябрьского восстания, а первая так и осталась незаконченной.

В IV части покончивший с собой из-за любви «заложный покойник», Густав, приходит на место своей молодости и встречается с ксендзом, с которым ведет сложный диалог о структуре онтологии. Он возражает против упрощенно моралистической картины мира, указывая на то, что под тонкой пеленой механической версии креационизма бьется иная насыщенная упругая и одновременно зловещая жизнь — *жизнь Нави*. И главный аргумент его состоит в том, что католики не уделяют достаточного внимания дзядам — предкам и покойникам.

Густав

Да? Мир бездушен? Ты такого мненья?
(С иронией)
Мир, значит, как скелет? Но кто же привел в движенье
Все эти тайные соединенья?
Кто этот врач? Иль вправду в этом мире,
Как будто бы в часах все движут только гири?
(с улыбкой)
Вам разум показал пружины и колеса,
А вот руки с ключом — узреть не довелося!
Когда бы сорвал ты с глаз земное покрывало,
То не одна бы жизнь перед тобою встала!
Нет, этих жизней целая громада
Стремится хлынуть мертвой массой света[1].

Gustaw

Więc żadnych nie ma duchów?
z ironią
Świat ten jest bez duszy?
Żyje, lecz żyje tylko jak kościotrup nagi,
Który lekarz tajemną sprężyną rozruszy;
Albo jest to coś na kształt wielkiego zegaru,
Który obiega popędem ciężaru?
z uśmiechem
Tylko nie wiecie, kto zawiesił wagi!
O kołach, o sprężynach rozum was naucza;
Lecz nie widzicie ręki i klucza!
Gdyby z twych oczu ziemskie odpadło nakrycie,
Obaczyłbyś niejedno wkoło siebie życie,
Umarłą bryłę świata pędzące do ruchu.

[1] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 281 – 282.

Здесь Мицкевич бросает вызов одновременно и креационизму католической доктрины, и механицизму науки Нового времени, противопоставляя им своего рода «некромантический витализм», особую насыщенную присутствием сил смерти *физику Нави*, где мир бодрствования и его законов рассматривается как частный случай намного более сложной и многомерной Вселенной, в которой действуют духи, ангелы, бесы, покойники — Вселенной дзядов, предков, основанной на *неразделимом родстве жизни и смерти*.

Но главной темой диалога Густава с ксендзом является фатальное могущество любви и опрессивный гештальт женщины, выбравшей другого жениха, что стало причиной не только самоубийства героя, но и истоком его не прекращающихся мучений после смерти. *Женское начало есть источник бесконечной пытки*. Оно вообще не имеет решения: любое решение — благополучный брак, измена, несчастная любовь и даже его или ее смерть ни к чему не ведут. Проблематичность пола и неснимаемость зловещего и непреодолимо притягательного одновременно женского архетипа является, как мы видим в других томах «Ноомахии»[1], ярким признаком «хрупкого патриархата», что в данном случае можно соотнести со следами «славянского матриархата» в польской культуре. В случае отношения к женщине упыря Густава, ревенанта и дзяда, снова и снова совершающего самоубийство даже после смерти, испытывая не прекращающиеся и за гробом муки любви, мы видим наглядно и пронзительно стихию Великой Матери, поражающую сознание и волю мужского героя, погружающую его в замкнутый цикл болезненного возвращения, выйти из которого невозможно. Сама стихия любви — польской любви — становится у Мицкевича проклятием, темными чарами Нави, чем она и является — как минимум в парадигме Логоса Кибелы или в структуре «черного Диониса» (Адониса).

Импровизация Конрада: парадоксы национал-сатанизма

В части III поэмы мир Нави — проклятия, смерти, любви и возвращения духов — переносится на область польской истории XIX века, геополитики и эсхатологических пророчеств, касающихся будущего

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; *Он же.* Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери; *Он же.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; *Он же.* Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2018; *Он же.* Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018; *Он же.* Ноомахия. Океания. Вызов Воды. М.: Академический проект, 2018.

освобождения и возрождения покоренной в то время Польши. В центре этой части действует другой герой — Конрад, брошенный в тюрьму русскими за участие в освободительном восстании поляков. Сам Мицкевич участвовал в националистических кружках филоматов и филалетов в Вильнюсе, и также некоторое время провел в вильнюсской тюрьме. Описание польских шляхтичей, восставших против России, также носит личностные черты. Конрад воплощает в себе собирательный образ польского патриота, потерпевшего поражение от русских и оказавшегося в унизительном положении в русской тюрьме. В прозаическом предисловии к части III Мицкевич дает исторический комментарий.

Польша вот уже полвека являет собой зрелище, с одной стороны, такой постоянной, неиссякаемой и неумолимой жестокости тиранов, с другой же — такого безграничного самоотвержения народа и такой упорной стойкости, каких история не знает со времен гонений на первых христиан. Видимо, государи, как некогда Ирод, предчувствуют появление в мире нового светоча и свое близкое падение, а народ все горячее верит в свое возрождение к новой жизни.

История страданий Польши — это история многих поколений и неисчислимого множества жертв. Кровавые дела творятся над поляками на всем пространстве нашей родины и в чужих краях. В моей поэме я показал некоторые мелкие детали этой огромной картины, несколько эпизодов из времен гонений, которым подвергались мои соотечественники при императоре Александре I.

Около 1822 года начала определяться, укрепляться и принимать четкое направление политика Александра I, политика удушения

Polska od pół wieku przedstawia widok z jednej strony tak ciągłego, niezmordowanego i niezbłaganego okrucieństwa tyranów, z drugiej tak nieograniczonego poświęcenia się ludu i tak uporczywej wytrwałości, jakich nie było przykładu od czasu prześladowania chrześcijaństwa. Zdaje się, że królowie mają przeczucie Herodowe o zjawieniu się nowego światła na ziemi i o bliskim swoim upadku, a lud coraz mocniej wierzy w swoje odrodzenie się i zmartwychwstanie.

Dzieje męczeńskiej Polski obejmują wiele pokoleń i niezliczone mnóstwo ofiar; krwawe sceny toczą się po wszystkich stronach ziemi naszej i po obcych krajach. — Poema, które dziś ogłaszamy, zawiera kilka drobnych rysów tego ogromnego obrazu, kilka wypadków z czasu prześladowania podniesionego przez Imperatora Aleksandra.

Naród, Więzienie, WładzaOkoło roku 1822 polityka Imperatora Aleksandra, przeciwna wszelkiej wolności, zaczęła się wyjaśniać, gruntować i pewny brać kierunek. W ten czas podniesiono na cały ród polski prze

всякой свободы. В это-то время и начались повсюду в Польше притеснения народа польского, которые становились все более жестокими и кровавыми[1].

śladowanie powszechne, które coraz stawało się gwałtowniejsze i krwawsze.

Россия здесь выступает как Вавилон, а поляки — как избранный народ нового века, оказавшийся в трагическом положении пленения. Бескрайность просторов Российской Империи, отсутствие границ, стремление к тотальности становится у Мицкевича символом *победившего ада*.

Герой Мицкевича Конрад оказывается в трагической ситуации, напоминающей ту, в которой оказался Густав в другой части поэмы. Густав был поражен несчастной (а другой — по крайней мере в «хрупком патриархате» — не бывает) любовью, а Конрад — исторической несправедливостью и тем положением, в котором оказался польский народ, пожертвовавший собой во имя Европы (одновременно и католической, и просвещенческой), спасая ее от консервативной и деспотической, «азиатской» России, но раздавленный и разбитый, потерявший и свободу, и державу. Сам Конрад, в свою очередь, становится здесь дзядом, «предком», так как в нем, в его душе, его сознании, его воле — в его крови — живут сам польский народ, сарматский дух и глубинная ляшская идентичность. И так же как Густав, Конрад выглядит безумным и провозглашает метафизический дискурс, вдохновленный фундаментальными онтологическими силами и архетипами. Но на сей раз сквозь героя Мицкевича говорит дьявол. Играя на бесконечной любви поляка к Польше, он подталкивает его к тому, чтобы бросить вызов Богу, который оказался настолько «несправедлив», что обрек борцов за Христа и европейскую свободу на поражение от рук деспотической и грубо-невежественной Империи «русских схизматиков». При этом за душу Конрада бьются польские демоны и польские ангелы, которые также участвуют в действии, что полностью соответствует идее Мицкевича о наполненности мира потусторонними влияниями.

То, что Конрад — новое воплощение *польского упыря*, Мицкевич дает ясно понять в его одержимой песне, наполненной нечеловеческой русофобией.

В гробу моя песнь обрела уже мир,
Но кровь услыхала, воспрянула снова

Pieśń ma była już w grobie, już chłodna, —
Krew poczuła — spod ziemi wygląda —

[1] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 287.

и встала, как жаждущий крови вампир,
И кровью, и кровью упиться готова.
И песня к великому мщенью зовет,
Так с богом, иль пусть против бога — вперед!
И песнь продолжает: ваш мир я нарушу!
Сперва я зажечь моих братьев должна.
Кому запущу я клыки свои в душу,
Тем участь вампиров, как мне, суждена.
И песня к великому мщенью зовет,
Так с богом, иль пусть против бога — вперед!
Мы кровь его выпьем. Зубами, ногтями
Вопьемся, разрубим врага топором,
Мы к доскам его приколотим гвоздями,
Чтоб он из могилы не встал упырем.
В геенну низвергнем — там ждут его черти, —
И грызть его будем, как в жизни земной.
Душить его будем, покуда бессмертье
Не выдавим прочь из душонки драной.
И песня к великому мщенью зовет,
Так с богом, иль пусть против бога — вперед![1]

I jak upiór powstaje krwi głodna:
I krwi żąda, krwi żąda, krwi żąda.
Tak! zemsta, zemsta, zemsta na wroga,
Z Bogiem i choćby mimo Boga!
I Pieśń mówi: ja pójdę wieczorem,
Naprzód braci rodaków gryźć muszę,
Komu tylko zapuszczę kły w duszę,
Ten jak ja musi zostać upiorem.
Tak! zemsta, zemsta, etc. etc.
Potem pójdziem, krew wroga wypijem,
Ciało jego rozrąbiem toporem:
Ręce, nogi goździami przybijem,
By nie powstał i nie był upiorem.
Z duszą jego do piekła iść musim,
Wszyscy razem na duszy usiędziem,
Póki z niej nieśmiertelność wydusim,
Póki ona czuć będzie, gryźć będziem.
Tak! zemsta, zemsta, etc. etc.

[1] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 312–313.

Здесь мы видим еще одно описание восставшего покойника, только на сей раз он вышел из могилы, движимый не фатальной любовью, но бешеной ненавистью и стремлением отомстить врагу — Российской Империи.

Далее Мицкевич описывает опыт восхождения духа Конрада в небеса. Но это возвышение есть дьявольский штурм обители Бога, вызов Богу от гордого шляхтича, не признавшего справедливости поражения своей Родины и своего народа и пошедшего на Бога войной. В экстатическом взлете Конраду открываются судьбы народов мира.

Я возношусь на гребень горной кручи
Превыше всех племен земных.
Здесь царствует пророков род могучий,
Кругом клубятся будущего тучи,
И, как блестящий меч, мой взор пронзает их. Как вихрями, я мглу руками раздираю,
В прорывы облаков народы озираю.
Я книг сивиллиных читаю письмена.
Сквозь бездну ночи
Я будущие вижу времена[1].

Wznoszę się! lecę! tam, na szczyt opoki —
Już nad plemieniem człowieczem,
Między proroki.
Stąd ja przyszłości brudne obłoki
Rozcinam moją źrenicą jak mieczem;
Rękami jak wichrami mgły jej rozdzieram —
Już widno — jasno — z góry na ludy spozieram —
Tam księga sybilińska przyszłych losów świata —
Tam, na dole!

На небесах дух Конрада, принимающий себя за Громовержца, то есть за высшее божество, сталкивается со своим противником, образом которого является черный ворон.

Но что за птица там, светило затмевая,
Как тень огромная, бросает вызов мне?
Ее крыла черны, как туча грозовая,
Длинны, как радуга в лазурной вышине —
То ворон, то громадный ворон.
Откуда он летит? Куда крыла простер он?

Cóż to? jaki ptak powstał i roztacza pióra,
Zasłania wszystkich, okiem mię wyzywa;
Skrzydła ma czarne jak burzliwa chmura,
A szerokie i długie na kształt tęczy łuku.
I niebo całe zakrywa —
To kruk olbrzymi — ktoś ty? — ktoś ty, kruku?

[1] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 313—314.

О, кто ты? Я — орел! Как смотрит... Я сбиваюсь...
Я громовержец, кто же ты?
Он смотрит на меня — глаза мне дым застлал...
Он мысль мою запутал, — я сбиваюсь[1].

Ktoś ty? — jam orzeł! — patrzy kruk — myśl moję plącze!
Ktoś ty? — jam gromowłady! —
Spojrzał na mnie — w oczy mię jak dymem uderzył,
Myśli moje miesza — plącze —

В песнях и монологах Конрада мистический польский патриотизм, насыщенный эротическими тонами[2], постепенно перерастает в богоборчество. При этом сам Конрад, которым овладел глубинный архетип, видит себя не просто защитником народа, но его прямым воплощением, его духом и даже его творцом.

Душой в отчизне воплощенный,
Я душу поглотил ее.
Одно с моей страной дано мне бытие.
Мне имя — Миллион. За миллионы
Несу страдание свое.
Как сын глядит безумными глазами,
Когда отца ведут на эшафот,
Так я гляжу на мой народ,
Ношу его в себе, как носит мать свой плод[3].

Teraz duszą jam w moję ojczyznę wcielony;
Ciałem połknąłem jej duszę,
Ja i ojczyzna to jedno.
Nazywam się Milijon — bo za milijony
Kocham i cierpię katusze.
Patrzę na ojczyznę biedną,
Jak syn na ojca wplecionego w koło;
MatkaCzuję całego cierpienia narodu,
Jak matka czuje w łonie bole swego płodu.

Постепенно экстатический польский патриотизм перерастает у Конрада в масштаб человечества, и вот он уже выступает как персонифицированный человеческий вид, архетип, Антропос, бросающий Богу вызов уже не от лица одних поляков, столкнувшихся с вопиющей несправедливостью, но от всех страждущих, обманутых, преданных, растоптанных, ставших жертвами произвола и насилия. Здесь в полной мере проявляется *титанизм*, тесно сопряженный с гештальтом упыря. Вся структура метафизики Просвещения и гуманистического богоборчества Нового времени предельно точно и выразительно сформулирована в импровизации Конрада. Вначале он подчеркивает глубинный онтологический контраст Творца и твари, бесконечного и конечного.

[1] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 315.
[2] «Люблю народ как муж, любовник, друг, отец» (Ja kocham cały naród! Jak przyjaciel, kochanek, małżonek, jak ojciec). *Мицкевич А.* Дзяды. С. 318.
[3] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 321.

Что есть чувство мое?
Искра, беглый свет!
Что есть жизнь, бытие?
Миг во мраке лет!
Гром, что завтра грянет, нынче — что такое?
Искра, беглый свет.
Что в анналах мира бытие людское?
Миг во мраке лет.
Что собой являл ты в бездне довременной?
Искру, беглый свет.
Если мир поглотишь, чем он станет, бренный?
Мигом в мраке лет[1].

Czym jest me czucie?
Ach, iskrą tylko!
Czym jest me życie?
Ach, jedną chwilką!
Lecz te, co jutro rykną, czym są dzisiaj gromy?
Iskrą tylko.
Czym jest wieków ciąg cały, mnie z dziejów wiadomy?
Jedną chwilką.
Z czego wychodzi cały człowiek, mały światek?
Z iskry tylko.
Czym jest śmierć, co rozprószy myśli mych dostatek?
Jedną chwilką.
Czym był On, póki światy trzymał w swoim łonie?
Iskrą tylko.
Czym będzie wieczność świata, gdy On go pochłonie?
Jedną chwilką.

А далее следует переворачивающий онтологические пропорции вызов временного вечному, малого — великому, относительного — Абсолютному.

Но искра, миг продлясь, внезапно зажигает,
Взнесет — и низвергает.
Смелей, смелей! Мгновение продлим!
Смелей, смелей, ту искру распалим!
Так — хорошо! Тебя еще раз вызываю,
Тебе я дружески всю душу открываю.
Но ты молчишь! Прими же вызов мой!
Не ты ли в оны дни боролся с сатаной?

Chwila i iskra, gdy się przedłuża, rozpala —
Stwarza i zwala.
Śmiało, śmiało! tę chwilę rozdłużmy, rozdalmy,
Śmiało, śmiało! tę iskrę rozniećmy, rozpalmy —
Teraz — dobrze — tak. Jeszcze raz Ciebie wyzywam,
Jeszcze po przyjacielsku duszę Ci odkrywam.
Milczysz, — wszakżeś z Szatanem walczył osobiście?
Wyzywam Cię uroczyście.

[1] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 320.

Я не один под братским небосводом,
Я братством на земле с великим слит народом,
Есть войско у меня, чтобы вести войну,
И если богохульствовать начну,
Страшней, чем сатана, противником я стану:
Он дрался на умах, я буду — на сердцах.
Ведь я любил, страдал, я ведал боль и страх.
Не ты ли в сердце мне нанес когда-то рану[1].

Nie gardź mną, ja nie jeden, choć sam tu wzniesiony.
Jestem na ziemi sercem z wielkim ludem zbratan,
Mam ja za sobą wojska, i mocy, i trony;
Jeśli ja będę bluźnierca,
Ja wydam Tobie krwawszą bitwę niźli Szatan:
On walczył na rozumy, ja wyzwę na serca.
Jam cierpiał, kochał, w mękach i miłości wzrosłem;
Kiedyś mnie wydarł osobiste szczęście.

Молчащее Божество вызывает у Конрада приступ предельной ярости. И вот он в своем богоборчестве готов стрелять в Бога и его проклясть.

Ответь, иль в естество твое стрелять я буду.
Не обращу его в бесформенную груду —
Так сотрясу твой мир и сброшу твой алтарь.
Мой голос полетит во все концы творенья,
И голос тот, гремя, пройдет сквозь поколенья.
Я крикну: не отец вселенной ты, а...[2]

Odezwij się, — bo strzelę przeciw Twej naturze;
Jeśli jej w gruzy nie zburzę,
To wstrząsnę całym państw Twoich obszarem;
Bo wystrzelę głos w całe obręby stworzenia:
Ten głos, który z pokoleń pójdzie w pokolenia:
Krzyknę, żeś Ty nie ojcem świata, ale...

Но на пике восстания Мицкевич внезапно останавливается и не дает произнести своему герою последнего проклятия. Богоборчество остается незавершенным, и бесы, подталкивающие Конрада к финальному заключению, вынуждены покинуть сцену. Национальный и гуманистический сатанизм и титанизм останавливаются вплотную к последнему и завершающему логическому аккорду, и на сцене снова появляется католический ксендз, воплощающей в себе другую — «ангелическую», «консервативную» — сторону польской идентичности. Здесь структура восстания против Божества опроки-

[1] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 321.
[2] Там же. С. 322.

дывается, и начинает доминировать тема эсхатологических пророчеств, связанных с обещанием финального освобождения Польши. Конрад, при всей оправданности своей польской боли, несколько поспешил. Страдания даны полякам — как «Христу народов» — как испытание, которое надо выстоять до конца. И только если мужественно перенести все это — не абстрактный и холодный удаленный Абсолют обнаружится на месте Бога, а любящий Отец, испытующий с любовью и верой своего первенца.

Конрада подвергает экзорцизму ксендз Петр, изгоняя из него польского дьявола, чтобы дать место польскому Богу. Отныне именно ксендз Петр становится носителем польской идентичности в ее историале и прозрении в структуру будущего.

В видениях ксендза Петра открывается Промысел о судьбах Польши: страдания расчлененного польского государства — это страсти Христовы. Поляки преданы Европой, как иудейским народом был предан Христос. Но все это имеет эсхатологическое и сотериологическое измерение: в будущем придет польский Мессия, о котором Мицкевич говорит в видении ксендза Петра.

И с неба, точно гром, его несется глас,
Он воззовет — и мир немеет:
Наместник вольности, он зрим для смертных глаз!
Он подчинит мирские троны
Своей великой церкви.
Народов и царей превыше вознесенный,
На три короны стал, но сам он без короны.
Народ народов — так его зовут,
И жизнь его — великий труд.
От витязей, гремевших в древнем мире,
И чужеземки — род его ведут,
А имя — сорок и четыре[1].

I słyszę z nieba głosy jak gromy:
WolnośćTo namiestnik wolności na ziemi widomy!
On to na sławie zbuduje ogromy
Swego kościoła!
Nad ludy i nad króle podniesiony;
Na trzech stoi koronach, a sam bez korony:
A życie jego — trud trudów,
A tytuł jego — lud ludów;
Z matki obcej, krew jego dawne bohatery,
A imię jego czterdzieści i cztery.

«Сорок четыре» становится кодом польского Мессии, что является прямым аналогом гибеллинского пророчества Данте о грядущем Императоре — 515[2], но только применительно к апокалиптической расшифровке польского историала.

[1] *Мицкевич А.* Дзяды. С. 342.
[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

«Дзяды» представляют собой уникальное произведение в польской культуре, где отражены фундаментальные стороны польского Логоса, восходящие от мира Нави, титанически поднимающиеся в богоборческом восстании, где индивидуализм, гуманизм, либерализм, национализм и отчасти социализм неразрывно связаны между собой (польский Модерн), и разрешающиеся в особой польской эсхатологии, сочетающей католические мотивы с тематикой национальной избранности поляков как «Христа народов».

Следует обратить внимание, что колебания между польским национал-сатанизмом Конрада и польским католическим мессианством ксендза Петра в высшей степени созвучны симметричной проблематике еврейского франкизма, который сложился в Польше и к которому Мицкевич имел самое прямое отношение (по матери и по жене). Там также в центре внимания стояла проблема восстания иудеев против Бога, обрекшего избранный народ на страдание. В целом именно эта антиномистская идея, уходящая корнями к Саббатаи Цеви и Якобу Франку, легла в основу сионистской идеологии XIX—XX веков[1]. Если Бог не выполнил своих обещаний перед евреями, то евреи сами должны взять на себя миссию своего освобождения, провозгласить самих себя Богом и коллективным Мессией, вернуться в Палестину, не дожидаясь Машиаха, и тем самым приблизив (даже отчасти спровоцировав) его приход. Строго тот же сценарий Мицкевич прилагает к Польше и польскому народу. Показательно, что саббатаисты Франка перешли именно в католичество и приняли новую польско-католическую идентичность. Конрад, таким образом, представляет собой «польского Франка», готового бросить вызов Богу во имя народа, во имя «дзядов», пробуждая в самом себе древний архетип «тотального колдуна», славянского и дославянского упыря. Но как и в случае с европейским франкизмом евреев, национал-мессианское восстание, в конце концов, находит общую платформу с иудейской ортодоксией, которая — подобно ксендзу Петру в «Дзядах» — подвергает антиномистских саббатаистов экзорцизму, а сионизм приобретает более ортодоксальный характер. Поэтому в гениальной поэме Мицкевича мы видим отражение глубинного историала не только польского народа, но и полностью параллельную метафизическую и эсхатологическую проблематику восточноевропейских евреев[2].

---

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; *Он же.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

Глава 6. Польский ужас

Болеслав Лесьмян: метафизика отсутствия

Поэзия Мицкевича предвосхищает направление «черного романтизма», свойственного следующим поколениям польских авторов — поэтов и писателей. Польский «черный романтизм» представляет собой особое явление, так как здесь историческая депрессия выходит за рамки рациональных границ и разрывает связи с надеждой на будущее возрождение и освобождение Польши и Литвы. В польско-литовском «черном романтизме» поэты делают решительный шаг от того, чтобы сопрягать аномальное положение дел в мире с историческими обстоятельствами и обобщают трагическое переживание бытия до абсолютных пропорций.

Тщета и ужас в структуре польского экзистирования оказываются не просто следствием исторической несправедливости, но обнаруживаются как проникновение в темную тайну мироздания. Польский мессианизм переходит здесь в эсхатологический гностицизм, причем подчас начисто лишенный спасительного измерения. Гештальт упыря — Густава или Конрада — здесь полностью вытесняет эсхатологические надежды ксендза Петра.

Одним из самых выразительных и проникновенных представителей этого направления в польской литературе является поэт Болеслав Лесьмян (1877 – 1937)[1]. Показательно, что один из самых польских поэтов был этнически евреем, как евреем по матери был и величайший польский поэт Адам Мицкевич. В этом можно увидеть глубинную связь польской и еврейской судьбы и структурную близость историалов обоих народов.

Лесьмян является одним из самых авангардных поэтов, создавшим трагический, экзистенциально насыщенный мир, в котором мягко свирепствует тотальное отчаяние. Приведем одно из самых выразительных его стихотворений «Девушка», которое можно считать его творческой и философской программой.

---

[1] *Лесьмян Б.* Безлюдная баллада, или Слова для песни без слов. М.: РИПОЛ-классик; Вахазар, 2006.

Девушка	Dziewczyna
Двенадцать братьев, веривших в сны, исследовали стены со стороны сновидений, А за стеной плакал голос, Девичий голос жалкий и пропадающий.	Dwunastu braci wierząc w sny, zbadało mur od marzeń strony, A poza murem płakał głos, dziewczęcy głos zaprzepaszczony.
И они полюбили этот голос, в своих тщетных мыслях о девушке, И они гадали о форме ее губ, из которых исходит умирающее пение печали...	I pokochali głosu dźwięk i chętny domysł o dziewczynie, I zgadywali kształty ust po tym, jak śpiew od żalu ginie...
И они сказали о ней: «Она плачет, поэтому она существует!», И они не сказали ничего больше, И они перекрестили весь мир — И в тот момент мир задумался...	Mówili o niej: «Łka więc jest!» — i nic innego nie mówili, I przeżegnali cały świat — i świat zadumał się w tej chwili...
Они схватили молоты в крепкие ладони и стали бить в стену острыми ударами! И слепая ночь не ведала, кто человек, а кто молот?	Porwali młoty w twardą dłoń i jęli w mury tłuc z łoskotem! I nie wiedziała ślepa noc, kto jest człowiekiem, a kto młotem?
О, дай же сокрушить нам холодный камень, прежде чем смерть покроет Девушку своей ржавчиной! — Так, стуча в стену, сказал двенадцатый брат остальным одиннадцати.	«O, prędzej skruszmy zimny głaz, nim śmierć Dziewczynę rdzą powlecze» — Tak, waląc w mur, dwunasty brat do jedenastu innych rzecze.
Но напрасен был их труд, напрасны напряжение плеч и усилия! Они отдали свои тела тому сну, который их искусил! Грудь разломилась, кость треснула, руки сгнили, лица побледнели...	Ale daremny był ich trud, daremny ramion sprzęg i usił! Oddali ciała swe na strwon owemu snowi, co ich kusił! Łamią się piersi, trzeszczy kość, próchnieją dłonie, twarze bledną...
И все они умерли в один и тот же день, и ночь была на всех одна.	I wszyscy w jednym zmarli dniu i noc wieczystą mieli jedną!

Но тени мертвых — Боже мой! —
Не выпустили молотов из ладоней!
И только иначе потекло время
И иначе раздавался звук молотов...
И этот звук все еще звенит вперед! И он звенит назад! И ввысь гремит при каждом громовом повороте!

Lecz cienie zmarłych — Boże mój! — nie wypuściły młotów z dłoni!
I tylko inny płynie czas i tylko młot inaczej dzwoni...
I dzwoni w przód! I dzwon i wspak! I wzwyż za każdym grzmi nawrotem!

И не ведала слепая ночь, кто здесь тень, а кто молот?

I nie wiedziała ślepa noc, kto tu jest cieniem, a kto młotem?

«О, дай же сокрушить нам холодный камень, прежде чем смерть покроет Девушку своей ржавчиной!» —
Так, стуча в стену, сказала
двенадцатая тень остальным одиннадцати.
Но тени внезапно потеряли свою силу, ведь тень не может противиться темноте!
И они снова умерли, так как никогда нельзя умереть достаточно.

«O, prędzej skruszmy zimny głaz, nim śmierć Dziewczynę rdzą powlecze!» —
Tak, waląc w mur, dwunasty cień do jedenastu innych rzecze .
Lecz cieniom zbrakło nagle sił, a cień się mrokom nie opiera!
I powymarły jeszcze raz, bo nigdy dość się nie umiera...

Никогда не достаточно и никогда так, как умирающий хотел бы умереть!..
И исчезла вещь, и исчез след,
И повествование о них закончено!

I nigdy dość, i nigdy tak, jak tego pragnie ów co kona!..
I znikła treść — i zginął ślad — i powieść o nich już skończona!

Лишь храбрые молоты — о, Боже мой! — не поддались на нежную жалобу!
И сами по себе стали стучать в стену, били сами своей медью!

Lecz dzielne młoty — Boże mój — mdłej nie poddały się żałobie!
I same przez się biły w mur, huczały spiżem same w sobie!

Они били в мрак, они били в свет,
И истекали человеческим потом!
И не ведала слепая ночь, чем был молот, когда он не был молотом?

Huczały w mrok, huczały w blask i ociekały ludzkim potem!
I nie wiedziała ślepa noc, czym bywa młot, gdy nie jest młotem?

«О, дай же сокрушить нам холодный камень, прежде чем смерть покроет Девушку своей ржавчиной!» —
Так, стуча в стену, сказал
Двенадцатый молот остальным одиннадцати.

И рухнула стена, и эхо тысячами голосов потрясло горы и долины!
Но за стеной — ничто и ничто!
Ни живой души, ни Девушки!

Нет ничьих глаз, ничьих губ!
И ничьей судьбы в цветах!
То ведь был голос и только — голос и ничего не было, кроме голоса!

Не было ничего, только плач, и печаль, и мрак,
И неведение, и утрата!
Таков мир! Недобрый мир!
Почему же нет иного мира?

Для откровенно обманчивых снов
Для увядающих в ничто чудес,
Могучие молоты легли в ряд
В знак прекрасно выполненной работы.

И был ужас внезапного молчания!
И была пустота в целом небе!
А почему же ты издеваешься над той пустотой,
Когда эта пустота над тобой не издевается?[1]

«O, prędzej skruszmy zimny głaz, nim śmierć dziewczynę rdzą powlecze!» —
Ta, waląc w mur, dwunasty młot do jedenastu innych rzecze.

I runął mur, tysiącem ech wstrząsając wzgórza i doliny!
Lecz poza murem — nic i nic!
Ni żywej duszy ni Dziewczyny!

Niczyich oczu, ani ust! I niczyjego w kwiatach losu!
Bo to był głos i tylko — głos, i nic nie było, oprócz głosu!

Nic — tylko płacz i żal i mrok. i niewiadomość i zatrata!
Takiż to świat! Niedobry świat!
Czemuż innego nie ma świata?

Wobec kłamliwych jawnie snów, wobec zmarniałych w nicość cudów,
Potężne młoty legły w rząd na znak spełnionych godnie trudów.

I była zgroza nagłych cisz! I była próżnia w całym niebie!
A ty z tej próżni czemu drwisz, kiedy ta próżnia nie drwi z ciebie?[2]

[1] Перевод с польского А.Д.
[2] *Leśmian B.* Napój cienisty. Warszawa: J. Mortkowicz, 1936. S. 37 – 40.

В этом стихотворении содержатся в сжатом виде основные линии «черного романтизма» Болеслава Лесьмяна:

- плавный переход *от живых* существ *к неживым* предметам и теням, как указание не столько на жизнь объектов, сколько на бессмысленность человеческой жизни (в данном случае это молоты, в балладе «Пила»[1] — это пила, становящаяся возлюбленной главного героя и т. д.);
- трагическое ощущение того, что мир как таковой есть *чистое ничто*, но никакой альтернативы ему тоже не существует (Nic — tylko płacz i żal i mrok, i niewiadomość i zatrata! Takiż to świat! Niedobry świat! Czemuż innego nie ma świata?);
- тонкий лиризм *смерти и разложения* (Łamią się piersi, trzeszczy kość, próchnieją dłonie, twarze bledną... I wszyscy w jednym zmarli dniu i noc wieczystą mieli jedną!);
- *обреченность* высокого стремления перед лицом спокойного движения бездны (в стихотворении «Бездна»[2] она названа «скулящей и мечущейся»);
- триумф вещи или существа, обнаруживаемый в моменте ее абсолютного *отсутствия*.

В другом стихотворении «Песни Василисы Премудрой»[3], написанном Лесьмяном по-русски, а русским он замечательно владел, он обобщает это в философско-поэтических констатациях высшего напряжения:

Я та, которой нет, — но есть мои мечтанья,
И слышен шепот мой повсюду — на цветах,
Не чужд и мне живой огонь существованья,
И Богу я могу присниться в небесах!
Я знаю суетность разгаданных заклятий
И дивно не хочу быть видимей Любви,
И, как она, живу — вне жизни, вне объятий!
Я — только сон во сне! Я — бред в твоей крови!(...)
И дружбою своей до гроба и загробной
Дарят меня давно богатыри всех стран!
Люби меня за то, что я жизнеподобна, —
За то, что нет меня, царевич мой Иван![4]

---

[1] *Leśmian B.* Łąka. Warszawa: J. Mortkowicz, 1920. S. 60–62.
[2] Ibid. S. 177.
[3] *Лесьмян Б.* Безлюдная баллада, или Слова для песни без слов. С. 39–41.
[4] Там же. С. 41.

Поэтическая философия Лесьмяна состоит в *метафизике отсутствия*. Для него ничто видится как позитивная онтологическая категория: если кого-то или чего-то нет, значит, то, чего нет, лишено темной материальной составляющей, расковано, свободно, предоставлено самому себе и движению творческого духа. *Ничто созидательно само по себе*; не человек творит из ничто и не Бог — ничто самочинно раскрывается как бездна, чтобы тут же вернуться к своему легкому и светлому отсутствию.

Отсюда рождается дуализм поэтической вселенной Болеслава Лесьмяна: трагическому и тонкому движению отсутствия, развертывающего и свертывающего дрожащие миры (с точки зрения Лесьмяна, природа выдумана, самой по себе ее не существует), противостоит насмешливая горилла, описанная в стихотворении «Горилла»[1].

Горилла, сидя в ветвях без дела,
Смешливым глазом на мир глядела.
Орла дразнила: стрелой изранен,
Хромым калекой полз утром раненым.
Над львом смеялась, что он в берлогу
С звериным рыком вломился к Богу.
Сходила Вечность в юдоль земную —
Ей тоже рожи кроила всуе.
Когда же Смерть вдруг пред ней предстала —
То побледнела: не ожидала.
Передразнить бы — да онемела,
Понять бы гостью — да не сумела.
Ей в ноги пала, зачем, не зная,
Зашлась скулящим собачьим лаем.
А Смерть, беззвучна, как тишь могилы,

Z po za drzew gęstwy goryl kosmaty
Śmieszliwem ślepiem wyzierał w światy.
Małpował orła, gdy ranny strzałą
Wlecze po ziemi nic warte ciało.
I lwa małpował, kiedy w barłogu
Kłem spłoszonemu zagraża Bogu.
I, drwiąc, przedrzeźniał wieczności minę,
Kiedy z błękitu schodzi w dolinę.
Aż śmierć, wtulona w szary przyodziew,
Stanęła przed nim, że zbladł nad spodziew!
Chciał ją zmałpować, ale nie umiał, —
Chciał coś zrozumieć — i nie zrozumiał.
I padł jej do nóg, nie wiedząc czemu,
I — niewiedzący — skomlał po psiemu.
A ona cicho, niby mogiła,

[1] *Leśmian B.* Napój cienisty. S. 99.

Ногой внезапно ей грудь сдави-ла,	Pierś mu przydeptać stopą raczyła.
Неповторима, неподдразнима,	Niezmałpowana, nieprzedrzeźniona
На хрип глядела невозмутимо[1].	Patrzyła w niego, jak rzężąc, kona[2].

Горилле непонятно волнение существ — орла, медведя — перед лицом ничто; ничто гориллу не волнует. И лишь когда к горилле приходит ее смерть, она начинает догадываться о том, что она что-то упустила. Но смерть ее жалобные ужимки не трогают — как не трогали гориллу мучения великих зверей, рвущихся к невозможному. И смерть холодно наступает горилле ногой на грудь. *Ничто не имеет никакого значения, но именно оно (ничто) придает значение всему.* Его спокойно можно игнорировать вплоть до одного-единственного момента: момента смерти, когда каждый с ним в полной мере познакомится. Поэтому поэту и философу следует поторопиться со смертью, чтобы прожить свою жизнь по-настоящему. Это позволит ничто работать сквозь поэта легко и свободно, без отсылок к темным материальным массам, ограничивающим его движение. Если мы свободны только в смерти, то пусть смерть живет сквозь нас *уже сейчас*, и тогда мы будем свободны всегда, считает Лесьмян. Метафизика отсутствия порождает пространство *магического нигилизма*, где несуществование становится формой наиболее тонко и интимно *проживаемого бытия*. Когда Лесьмян говорит, что нет Бога и богов, нет Любви и сада, нет Девушки и нет тех, кто ее любит и стремится освободить, он не просто вычеркивает все это, но наделяет особой пронзительной экзистенцией, радикально освобожденной от предрассудков, темных сомнений, вожделений, утилитарных калькуляций или столкновений. Если современность настаивает на то том, что ничего из того, во что верит и чем живет поэт, мистик, гностик, визионер, не существует, в конце концов, черный романтик с этим соглашается. Хорошо, пусть не существует. Но в таком случае, это несуществование, это ничто и есть *самое ценное*. Не стоит ломать копий, если все настаивают, что этого нет, поэт сдается — да, хорошо, пусть нет. Есть только горилла. Ладно. Пусть так. Но в этом случае поэт переходит на сторону небытия, и аргументом в этой смене лагеря является *смерть*. Пока жизнь длится, права горилла. Но в миг последнего вздоха к ней придет вместе со смертью поэт, стоя в стороне, спокойно наблюдая изменение ее лица. Поэт — тихий друг великого ничто.

Такая позиция Болеслава Лесьмяна едва ли может быть однозначно квалифицирована в рамках классической онтологии. У нее есть много общего с Хайдеггером, так как Dasein определяется отношени-

[1] Перевод Л. Рогожева.

[2] *Leśmian B.* Napój cienisty. S. 99.

ем к смерти, и ничто стоит в центре внимания Хайдеггера. Поэтому с определенной степенью приближенности можно отнести ее к особому виду визионерской феноменологии. Есть также определенное сходство с буддистской философией, утверждающей, что в центре вещей расположена пустота.

Но в целом в контексте польской культуры Болеслав Лесьмян может быть рассмотрен как выразитель польской депрессии в ее чистом экзистенциальном виде. На сей раз эта депрессия оторвана от краха мессианского замысла и выступает *сама по себе*. Но вместе с тем она глубинно связана с внутренними пластами польской души. Можно предположить, что в поэзии Лесьмяна наиболее концентрировано и эмпирически точно выступает польский Dasein.

В поэзии Лесьмяна достигают кульминации и темные стороны «славянского матриархата». Женский гештальт у него либо, присутствуя, отсутствует как Девушка в поэме о молотах или Василиса Премудрая, либо представляет собой тотальный ужас. В этом отношении показательно стихотворение «Пила»:

Лесом идет этот кошмар: женщина-пила дышит
могильной свежестью, зубами парней манит.
Приглядела себе парня на краю леса и долины:
«Хочу тебя, сон мой единственный, ой люли.
Поцелуй меня, парень, отведай острой стали, прижмись
к выблескам да проблескам зубов моих.
Очаруйся невиданностью,

коснись чужими снами.

Положи голову на васильки да колокольчики,
полюби меня в полевом зное и в лесной тьме».
«Буду любить тебя силой чудной, целовать как никто.
Плевать мне на деревенских девок,

Idzie lasem owa zmora, co ma kibić piły,
A zębami chłopców nęci i zna czar mogiły.
Upatrzyła parobczyna na schyłku doliny:
«Ciebie pragnę, śnie jedyny — dyny moje, dyny!
Pocałunki dla cię, chłopcze, w ostrą stał uzbroję,
Błysk — niedobłysk na wybłysku — oto zęby moje!
Oczaruj się tym widokiem, coś go nie widywał,
Ośnijże się tymi snami, coś ich nie wyśniwał!
Połóż głowę na tym chabrze i połóż na maku,
Pokochaj mnie w polnym znoju i w śródleśnym ćmaku!»
«Będę ciebie kochał mocą, z którą się mocuję,
Będę ciebie tak całował, jak nikt nie całuje!

каждая из них рыдает от любви.

Любовь для них — горькая доля.

Я хочу примериться телом к новой ласке.

Хочу окровавить губы сумасшедшим желанием,

хочу для твоей потехи так разыграться,

чтобы страстные губы врезались в зубы твои».

Заскрежетала она от восторга, наточила зубы:

«Иду в любовь, как хаживала на лесные вырубки!»

Зашумела над ними ива зловещим золотом,

И познал парень какова сталь, когда полюбит!

«Ой люли, не одну душеньку из тебя зубами вырву, в тот мир отправлю,

полетят они роем растревоженных пчел!»

И распилила его в сумятицу частей:

«Ох вы, забавы мои, пусть вам в смерти посчастливится!»

Распилила тело, разбросала на разные стороны:

«Пусть вас бог пособерет, лохмотья человеческие!»

Но лохмотья хотели сшиться прежней формой, да разыскать друг друга не могли.

Замигали веки в пыльном облаке, неизвестно кто и мигал, только не человек.

Голова покатилась по лугу в поисках шеи, ну прямо как дыня из ладони на ярмарке.

Będę gardził dziewczętami, com je miał w swej woli,

Bo z nich każda od miłości łka, jak od niedoli.

Chcę się ciałem przymiarkować do nowej pieszczoty,

Chcę się wargą wypurpurzyć dla krwawej ochoty!

Chcę dla twojej, dla zabawy tak się przeinaczyć,

Abym mógł się na twych zębach dreszczami poznaczyć!»

Zazgrzytała od rozkoszy, naostrzyła zęby:

«Idę w miłość, jak chadzałam na leśne wyręby!»

Zaszumiała ponad nimi ta wierzba złotocha —

Poznał chłopiec, czym w uścisku jest stal, gdy pokocha!

Całowała go zębami na dwoje, na troje:

«Hej, niejedną z ciebie duszę w zaświaty wyroję!»

Poszarpała go pieszczotą na równe części:

«Niech wam, moje wy drobiażczki, w śmierci się poszczęści!»

Rozrzuciła go podzielnie we sprzeczne krainy:

«Niechaj Bóg was pouzbiera, ludzkie omieciny!»

Same chciały się uciułać w kształt wielce bywały,

Jeno znaleźć siebie w świecie wzajem nie umiał.

Zaczęło się od mrugania ległych w kurzu powiek —

Яр, грабитель, задышал украденной грудью.

Ива зацепила ухо, человечьим ухом заслушала.

Глаза, раскиданные, тлеют кто где: один жужжит в паутине, второй заснул в муравейнике.

Одна нога пляшет на опушке леса, вторая волочится коленом по хлебному полю.

А та рука, что взнеслась в пустоту над дорогой, перекрестила неизвестно кого[1].

Nie wiadomo, kto w nich mrugał, ale już nie człowiek!

Głowa, dudniąc, mknie po grobli, szukająca karku,

Jak ta dynia, gdy się dłoniom umknie na jarmarku.

Piersią, sobie przywłaszczoną, jar grabieżczo dyszy,

Uchem, wbiegłym na wierzchołek, wierzba coś tam słyszy!

Oczy, wzajem rozłączne, tleją bez połysku,

Jedno brzęczy w pajęczynie, drugie śpi w mrowisku.

A ta ręka, co się wzniosła w próżnię ponad drogą,

Znakiem krzyża przeżegnała nie wiadomo kogo![2]

В образе Женщины-Пилы проступает двойной архаический гештальт Великой Матери, несущей бессмысленную жестокую смерть одновременно с необоримой притягательностью и пронзительной нежностью, а также «тотального упыря», расчленяющего жертву на куски. Важно обратить внимание, что в описаниях «тотального упыря» присутствуют несколько ртов — на локтях, коленях на всем теле[3] (как у Адофониса С. Яневского), что и дает совокупно образ Пилы, где все существо становится челюстями, острым расчленяющим предметом.

Так, польская авангардная поэзия XX века оказывается зеркалом древнейших славянских — и даже дославянских — архетипов.

Ненасыщенность Станислава Виткевича

Другим поэтом, писателем, философом, драматургом и художником, относящимся к той же плеяде «проклятых поэтов», был Станислав

[1] Перевод Е.В. Головина.

[2] *Leśmian B.* Łąka. S. 60 – 62.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца.

Игнаций Виткевич (1885—1939). Он считается одним из основателей польского авангарда.

Виткевич, как практически все основные польские художники и мыслители, испытал на себе влияние польского мессианизма, но осмыслил его в гротескных и пессимистически-профетических тонах. Его главным произведением считается роман «Ненасытимость»[1], где он излагает свои философские, геополитические и эстетические взгляды в систематизированной форме на фоне драматических событий, олицетворяющих в галлюцинативно-онейрическом контексте судьбу Польши.

Главный герой романа барон Генезип Капен проходит через разные среды современной ему Польши, описанной в некотором вневременном срезе, сочетающем настоящее, будущее и вечное, и пытается выстроить на основании абсурдных и сбивающих с толку ситуаций личный взгляд на жизнь и самого себя. Но общество, в котором он оказывается, фундаментально и неизлечимо больно. В нем самом концы с концами совершенно не сходятся: социальные отношения перепутаны, аристократия развалена, грубые пролетарские и крестьянские низы бессмысленны и хаотичны; отношения между полами первертны, и на пределе эротического старческого остывания лишь извращения способны слегка разогнать усталость и индифферентность — молодость здесь ничего не меняет, молодые столь же мертвы и холодны, как и выжившие из ума старики-извращенцы; религиозная идентичность, католичество, рушится под ударами нигилизма и материализма, оставляя после себя зияющую пустоту; экстравагантные увлечения западноевропейской (рационализм, нигилизм, прагматизм, декаданс) и восточной (спиритуализм, наркотические медитации, секты) культурами еще более сбивают с толку; все различия между героизмом и верностью, низостью и предательством стерты. Это — портрет Польши в последней фазе ее исторического бытия, *конец польского пути*.

Геополитический контекст воображаемой романом «Ненасытимость» ситуации таков. Во всем мире царит геополитический хаос. Москва переходит из рук красных к белым, в Европе установился повсеместно фашизм, напоминающий коммунизм, а кое-где коммунизм, неотличимый от фашизма. Сама Польша сохраняет демократию, в центре которой выстраивает вполне фашистский режим блистательный харизматический психопат-диктатор Космолухович, волевой грубый перверт-садист, наделенный огромной, но довольно бессмысленной энергией... С другой стороны, аморфный синдикат Нацио-

[1] *Виткевич С.И.* Ненасытимость. М.: РИПОЛ-классик; Вахазар, 2006.

нального Спасения тянется то ли к большевизму, то ли к общенациональному самоубийству, и не прочь при этом ликвидировать Космолуховича. Польша представляет собой форму декадентского кокаинического хаоса, в котором запрессовались все парадоксы и нерешенности европейской цивилизации — в других странах, где воцарился фашизм или большевизм, эта цивилизация фактически отменена, по меньшей мере, мертвецки заморожена.

Русская графиня Тикондерога, отличающаяся, как и другие персонажи романа, декадентскими вкусами и анормальными пристрастиями, пытается объяснить, как Польша оказалась в таком состоянии. Она говорит:

> Когда я вижу вашу польскую католическую готику — ах, если б готика могла быть православной — это было бы чудесно, — мне становится не по себе от стыда. Здесь, в этой стране, должны стоять византийские храмы, с золотистыми куполами, темные, вековечные, богоугодные — в них была бы ваша польская сила — связь с Востоком, а не во всех этих западных финтифлюшках, к которым вы за десять веков не смогли привыкнуть и которые всегда выглядели как третьесортная пижама в качестве коронационного убора вождя каких-то дикарей. Вот тогда бы вы увидели, чего стоит ваш народ! В нем не осталось бы ни капли вашего отталкивающего легкомыслия — этой фальши, этой показной вежливости по отношению к самим себе, маскирующей самопрезрение и стыд. Самая страшная ошибка вашей истории в том, что вы приняли христианство от Запада, а не от нас. А сколько же мы на этом потеряли: вместо союзников и предводителей мы имеем в вас, поляках, врагов, к тому же недостойных — как и теперь. Когда я подумаю, каким чудесным типом мог бы быть византийский полячишка, мне хочется плакать, потому что этого уже никогда не будет. В последний раз вы могли еще впустить наших большевиков в 1920 году и раствориться в нас, организовать нас или быть организованными — безболезненно — не так, как с немцами, — и тем искупить историческую вину прошлого. А теперь даже объединяться с нашими белогвардейцами — хотя это уже не то — слишком поздно. Какая-то тайная сила вас всегда отделяла от нас в последний момент[1].

Единственные, кто не теряют головы в этом крахе Европы, это китайские войска. Китайцы провозгласили желтую эру, ввели западный алфавит и осознали, что ранее считавшееся их недостатком (созерцательность, коллективизм), является их главным достоинством.

[1] *Виткевич С.И.* Ненасытимость. С. 226.

Придя к этому выводу, китайцы двинулись желтой стеной на Запад. Повторяя траекторию орд Чингисхана, китайцы покоряют Россию. В конце романа они возьмут Москву и перейдут Одер, чтобы столкнуться с непобедимой армией гения войны польского генерала Космолуховича.

Ситуация осложняется тем, что Польша пронизана сетью агентов нового духовного учения Мурти Бинга, учащего о том, как при помощи особых психоделических веществ достичь состояния «дуального единства». Это подрывает дух. Позже выяснится, что секта — всего лишь инструмент китайской инвазии, усыпляющий бдительность.

В конце романа наступает развязка мировой истории: решающая битва генерала Космолуховича с подступившими к Польше китайцами. В этой сцене сосредоточена вся сущность польского мессианизма. Польша — последний рубеж западной цивилизации, и пусть эта цивилизация, равно как и Польша, находится в ужасающем упадке, кажется, что верность своей роли щита перед Евразией, последнее, что может придать смысл польскому и европейскому бытию в целом.

Генерал-диктатор Космолухович накануне сражения оказывается перед дилеммой, так как ситуация выглядит обреченной. Все приближается к фундаментальной и страшной развязке. Польские войска выстроены напротив китайской армии. Все наготове. Рука Космолуховича поднимается, чтобы дать сигнал к бою...

Внезапно Космолухович произносит: «Приказ по армии всем сдаваться китайцам». «Во имя человечества», спокойно добавляет он, расстреливая в спину один польский батальон, поднявшийся против китайцев вопреки приказу о капитуляции. Китайский посланец приглашает Космолуховича в ставку, чтобы отметить «мудрое и человечное решение о прекращении сопротивления».

Обед. Главнокомандующий китайской армией Ванг объясняет логику и цель китайской оккупации Европы и планы по созданию нового типа общества в следующих словах.

> Итак, господа, вам причитается несколько слов объяснений относительно наших целей и методов. Вопрос так же прост, как конструкция нашей молитвенной мельницы: вы расово исчерпаны и не умеете собой управлять. Мы умеем; наш веками дремавший разум пробудился, однажды получив в свое распоряжение ваш гениальный алфавит. Наша наука сразу поднялась выше, чем ваша. И вот что мы открыли: вы не умеете управлять — а мы умеем. Для каждой страны есть некая идеальная система, в рамках которой эта страна может достигнуть высочайшей производительности. Доказательство нашего превосходства — наша организация и организация других родственных

нам народов. Мы должны вас научить. Политики как таковой для нас не существует — речь идет о научно организованном и регулируемом воспроизводстве. Мы вам все устроим, и вы будете счастливы. Речь идет не просто о желании обратить культуру вспять, а о трамплине для прыжка. Каковы будут возможности хорошо экономически организованного человечества, даже мы не в состоянии предвидеть. Быть может, оно всего-навсего будет осчастливлено, а высшие формы творчества должны будут исчезнуть — ничего не поделаешь. И то это будет много, очень много. Но есть еще одна проблема: мы тоже в известном смысле устали — не так, как вы, но тем не менее. (Not as you are, but nevertheless.) Мы должны расово освежиться, должны вас поглотить и переварить, и создать новую желто-белую расу, перед которой, как доказали наши институты социобиологических исследований, откроются неведомые возможности. Поэтому мы введем обязательные смешанные браки — только художники *смогут обладать* теми женщинами, каких захотят, — белыми или желтыми — все едино. Заранее имею честь просить у Вашего Превосходительства руки вашей вдовы для себя и руки вашей дочери для моего сына. Рациональное выращивание вождей, в хорошем смысле деиндивидуализированных, — один из главных принципов нашей программы[1].

В заключительной речи китайский генерал поднимает тост за Космолуховича:

Ваше Превосходительство, я имею честь первым приветствовать вас в нашем штабе после того великолепного деяния, что вы совершили во имя заботы обо всем человечестве. Однако, ценя ваши заслуги как никто, я не могу не признать вас одним из опаснейших индивидуалистов, принадлежащих скорее прежним эпохам, чем нашей. Поэтому ради блага всего человечества, которому вы, господин Космолухович, пожертвовали свои амбиции вождя и просто честь первого офицера своей страны (the ambition of the commanding officer as such and the plain honour of the first officer of your country), я вынужден приговорить вас к смертной казни через обезглавливание — казни весьма почетной, — поскольку дальнейшее ваше существование, в связи со спецификой вашей интимной природы, обнажившейся для нас именно в этом эпохальном деянии, представляло бы угрозу тем целям, во имя которых это деяние совершено[2].

---

[1] *Виткевич С.И.* Ненасытимость. С. 607 – 608.

[2] Там же. С. 606.

Космолуховичу отрубают голову. Этим кончается история Польши, история Европы, история Запада.

Роман написан в 1930 году, а спустя 9 лет, в 1939 году, Виткевич бежит от нацистской оккупации в Восточную Польшу. На сей раз угроза пришла с Запада. Когда же Виткевич узнает, что 17 сентября в Польшу вторглись советские войска, он на следующий день принимает смертельную дозу наркотиков, пытаясь одновременно вскрыть себе вены. Так он гибнет в той же самой ситуации, которую описал в своем романе. Его судьба, как и судьба Мицкевича и других польских патриотов и мистиков, была настолько жизненно связана с судьбой Польши, что одно без другого он помыслить себе не мог.

Личный крах Виткевича был для него финалом исторической драмы несостоявшейся цивилизации, призванной выполнить эсхатологическую миссию, но не справившейся с этим. Отсюда глубинная неизбывная горечь польской экзистенции, достигающая предельных сфер черного отчаяния.

Глава 7. Польская структура

Характерные особенности Польши в структуре европейской цивилизации

Краткий обзор различных сторон польской (и отчасти польско-литовской) истории и мысли в их ключевых моментах приводит к некоторым выводам относительно философской карты Европы.

1. *Следы Кибелы.* В глубинах польского горизонта можно различить следы палеоевропейской цивилизации Великой Матери, что нашло свое отражение в ряде древних легенд, несущих на себе отпечаток «славянского матриархата». Это измерение Старой Европы характерно для всего круга Балтийской цивилизации и является важнейшей составляющей традиции польского (шире, балтийского) крестьянства. При этом среди других западнославянских народов влияние этой парадигмы больше ощущается у поляков и чехов, нежели у полабских славян и поморцев.
2. *Европейская Сарматия.* Народы балтийского культурного круга относятся к индоевропейской группе по языку и культуре, а следовательно, в той или иной степени, несут на себе печать трехфункциональной системы и солярного патриархата. Это предопределяет глубинные корни поляков (и литовцев). Сарматизм исторически представляет собой акцентирование воинской составляющей индоевропейской модели, то есть усиление второй функции перед лицом первой и третьей, что создало самобытность польско-литовского социально-политического типа, воплотившись в феодально-аристократической системе (шляхта, золотая вольность).
3. *Католицизм и Просвещение.* Балтийский ареал является составной частью Западной Европы и находится в прямой зависимости от ее Логоса. Этот выбор был предрешен принятием католичества вначале польским королем Мешко I, а затем в Кревской унии литовским великим князем Ягайло, королем Польши и Литвы. Следовательно, основные процессы, проходящие в Западной Европе в Средневековье и в эпоху Модерна, так или иначе сказывались и на этом регионе.
4. *Археомодерн.* В силу удаленности этих земель от основного пространства Западной Европы и этнокультурной специфики соуча-

стие в общеевропейской культуре было спорадическим и фрагментарным, что выразилось в пассивном, реактивном восприятии модернизации и в сохранении многих архаических черт в культуре (например, древние мотивы, ярко выраженные в «Дзядах» Мицкевича).

5. *Польская эсхатология.* Польский мессианизм представляет собой национальную идеологию эсхатологического толка, структурно близкую к иоакимитским теориям «Третьего Царства», но перетолкованную в особом — славянском — ключе. Этот мессианизм неразрывно связан с мыслью об общеевропейской судьбе и культуре, и чаще всего (хотя и не всегда — таким исключением, например, является мессианизм Хене-Вронского) ориентирован против византийско-православной и евразийской цивилизации соседней России. Антагонизм Польша (Литва) — Россия является структурообразующим элементом идентичности этого культурного круга.
6. *Польский ужас.* Экзистенциальной особенностью балтийского пространства в последние столетия является исторический пессимизм и фрустрация, отчасти исторически обусловленные неудачей в построении особой цивилизации, отчасти не имеющие никакой внешней причины и проистекающие из особого трагического и даже нигилистического настроя, свойственного полякам самим по себе; пределом этого можно считать особый польский национал-сатанизм (образ Конрада в «Дзядах» Мицкевича).

Польская ноология

С точки зрения ноологии, мы видим в польской культуре явное преобладание дионисийских и кибелических черт при почти незначительном присутствии вертикального солярного аполлонизма — платонический вектор в культуре поляков встречается довольно редко.

Сарматский стиль польской культуры отражает логику андрократии, что позволяет интерпретировать это явление и в аполлоно-дионисийском — туранском — ключе, что в некоторых случаях вполне соответствует действительности. Однако сам польский сарматизм не представляет собой однородного явления. Рыцарские идеалы, честь, мужество, свобода и достоинство отражают именно это измерение, но в определенных случаях стремление к независимости и духовной автономии может трансформироваться в индивидуализм, либерализм и в пределе в титанизм, что ярко видно в образе крайнего польского национализма в его «сатанинской» (богоборческой) версии.

С другой стороны, привнесение из Франции, частично из Англии, парадигм Модерна, черной философии материализма, индивидуализма и позитивизма здесь большого сопротивления не встречало, что видно в успехе номиналистской философии в Польше еще в Средние века и в активном включении польских ученых (в частности, Николая Коперника) в разработку материалистической и механицистской картины мира в Новое время. Для этого недостаточно указания на имитационный и несамостоятельный характер польской культуры, так как принятие черного Логоса в его модернистском издании требует определенных глубинных *внутренних* качеств. Матриахальность может быть соотнесена, как это делает Мария Гимбутас, с сохранившимися следами доиндоевропейской цивилизации, а может и с особенностями славянского населения, которое в самых разных обществах устойчиво представляет собой преимущественно третью функцию индоевропейской модели, крестьянство, всегда тесно связанное с землей и культами плодородия. В любом случае, титанизм в польской культуре укоренен глубоко и органично, и сам крах проекта создания Балтийской цивилизации есть *типичная участь титана* — он высоко и стремительно взлетает, но всякий раз низвергается вниз, так и не получив желаемого. В профетических и глубинных картинах Виткевича мы видим впечатляющий образ титанической Польши, Польши Прометея. Титанизм можно увидеть и у многих других польских мыслителей, поэтов и художников. Сама иоакимитская модель трактовки истории может быть интерпретирована как выражение черного Логоса, если движение к «Третьему царству» понимать как прогресс и включать в него Модерн. Здесь мы явно получаем «черного двойника» Диониса, титана, как телеологический ориентир.

Польско-русский диалог

Чтобы яснее понять сущность польско-русского антагонизма по ту сторону исторических перипетий, следует более внимательно рассмотреть структуру культурной идентичности Евразии и особенность русского Логоса, что сделано в отдельном томе «Ноомахии». Особенность польской идентичности будет ярче видна именно в этом сопоставлении. Но несколько забегая вперед, мы можем предложить крайне обобщенную и приблизительную схему как цивилизационную метафору.

Представим себе двух славянских братьев — метафорически «полян» — восточных (вокруг Киева) и западных (в районе Куявии и Малой Польши). В определенный момент оба брата взрослеют и крепнут настолько, что им приходит пора определиться с выбором

своего «я». От этого выбора будет зависеть последующая — тысячелетняя — судьба всех их потомков, но и в определенном смысле их самих как архетипов рода. И удачи и потери, и торжество и муки, и приобретения и нищета, и брак и смерть — *все будет зависеть от этого выбора.* Один брат — «восточный полянин» — делает выбор в пользу Византии и через нее ступает в наследие греко-римской цивилизации. Он получает философский язык, культуру, письменность, имперскую модель монархии как идеал симфонии властей, но самое главное — катехоническую миссию. Отныне его цель — стать тем, чьему символу присягнул. Русские приняли христианство «последними» из окружающих европейских и южнокавказских народов, но надеются стать первыми защитниками христианства. Это дерзкая и прекрасная великая мечта восточного брата, живущего в Киевских землях. Позднее она воплотится в полной мере в теории «Москва — Третий Рим».

Другой брат — западный полянин, поляк — не менее дерзок и решителен. Он хочет доказать свое величие и осуществить свои подвиги веры и мужества, взяв другую идентичность — западноевропейскую. Он берет латынь и латиницу, католическую мессу и западное рыцарство, феодализм и папство, но снова с целью стать тем, кому присягнул, воплотить в истории Запада его финальный трагический и триумфальный аккорд. Это значит — стать «Христом Европы».

Братья-поляне очень похожи. Они смелы, молоды, сильны, верны, упорны, решительно настроены на подвиг. Они сделали выбор и пошли каждый своим путем. Братья-близнецы, вставшие на пути, которые все больше и больше расходились. Так между ними сложилось состязательное поле. Литва, в эпоху своего возвышения объединившая под своим началом огромные западнорусские земли, стала частью польского плана. Русские сделали ставку на татар и Орду[1]. И соперничество братьев продолжалось, развертываясь с переменным успехом — то усиливался один брат, то другой. Поляки были в Московском Кремле, русские войска брали Варшаву.

К XVIII веку наступила окончательная развязка: восточный брат оказался сильнее. Его восточный — византийский, татарский, евразийский — выбор привел его к собственной цивилизации и ведущей роли в мировом концерте держав. Последние стали первыми. Раздел Польши поставил в этом вопросе точку.

Западный брат проиграл. Вынес он не меньше, дрался не менее храбро, страдал и радовался столь же глубоко и искренне. Экзистенциально его история не менее насыщенна и богата. Но он проиграл.

[1] *Вернадский Г.* Два подвига Александра Невского// Евразийский временник. Кн. IV. Прага, 1925. С. 318–337.

Так бывает. Это практически невозможно признать и принять тому, кто вступил в эту историческую дуэль всерьез и до конца. Кто не давал себе поблажек ни в чем, кто за все платил сполна — жизнью, духом, кровью. Отсюда глубочайший трагизм польского самосознания, в нем живет надежда на реванш, но если в XIX и даже в начале XX века кто-то мог еще всерьез полагать, что баланс сил обратим, и последнее слово не сказано, сегодня очевидно, что сказано. Защищать Западную Европу больше невозможно и не нужно, так как этой Европы нет. Модерн преобразил ее до неузнаваемости, превратив в пародию на саму себя. Черный Логос опрокинул все основы солярной аполлонически-дионисийской, имперской христианской культуры, от которой остались пустые симулякры, механические дубли, тени и двойники. Стало понятно, что *Европу надо было защищать не от русских, а от нее самой*. Но в этом ключе польский брат никогда не мыслил; он был нацелен совсем на другое. И отсюда глубина его отчаяния. И от этого осознания правота восточного брата становится только еще более невыносимой. Конечно, такие мыслители, как Хене-Вронский, или такие литературные персонажи, как графиня Тикондерога, а через них довольно весомый сегмент польского общества, начинают догадываться, что путь к польскому величию лежит в грядущем возвышении славянства, но не против России, а *вместе* с Россией, за Россию и рядом с Россией, но это осознание требует разрыва с глубинной идентичностью — с «Паном Тадеушем» и «Дзядами», с черной мадонной Ченстоховской и буйным индивидуалистическим «гонором» сарматской шляхты, с изначальным выбором западного брата, что, в свою очередь, означало бы измену изначальному выбору. Это делает ситуацию еще более трагичной.

Заключение. На пути к славянскому Ereignis'у

Славянское единство и славянская идея

Обзор славянских народов Восточной Европы и их культур показывает чрезвычайное разнообразие славянских идентичностей в контексте общеславянского горизонта. Вместе с тем наглядно видно, что славянские народы начиная с V—VI веков по Р.Х. играли определяющую роль в пространстве Восточной Европы, создав целый спектр политических, геополитических, религиозных и этнокультурных форм, различающихся у каждого славянского народа, но вместе с тем имеющих точки соприкосновения как с соседними славянскими, так и неславянскими культурами.

В данном томе «Ноомахии» мы ограничились лишь славянским горизонтом Восточной Европы, который мы условно назвали Великой Славянией. Речь идет в данном случае не о существовании единой политии, следов которой либо не сохранилось, либо которой вообще никогда не было (что скорее всего), но *о внутреннем единстве славянского Dasein'a*, предопределившем самые различные версии обществ, на нем построенных. Это славянское единство выражается прежде всего в языке, который у всех славянских народов — западных, южных и восточных — является близким по лексической основе и строю, а также в этносоциологической структуре, где преобладает оседлое земледельческое население, определяющее важнейшую сторону идентичности славянских обществ, а над ним автохтонная или аллогенная надстройка правящей воинственной элиты — как прямой или косвенный след сарматского, туранского или германского влияния.

Единство славянского горизонта имеет огромное значение для самосознания всех славян. С XVI века мы видим, как различные славянские мыслители и философы с разных точек зрения подходят к идее славянского единства и выстраивают свои версии панславистской (славянофильской) идеологии. Можно проследить этапы формирования славянского Логоса, начиная с хорватов Прибоевича, Орбини и Крижанича до болгар Паисия Хиландарского и Стефана Врачанского, черногорца Петра II Негоша, чехов Добровского и Ша-

фарика, поляка Вронского. С XVIII веке в этот процесс активно включились русские мыслители (Ломоносов, Татищев), а пика это направление достигает в русских славянофилах XIX — начала XX века. И хотя с определенного момента именно восточные славяне, точнее великороссы, становятся ядром славянофильской мысли и славянофильской политики, у истоков панславизма стоят народы Восточной Европы, которые во многом спроецировали свои чаяния и надежды на Россию, подталкивая ее к активной роли в освобождении славянских народов и их возрождении. Не все версии восточноевропейского славянофильства строились на безусловном русофильстве, но все они признавали глубинное славянское единство как духовное и цивилизационное основания для нового витка *славянского возрождения*. Многие современные славянские государства — Болгария, Югославия, Чехия и даже Польша основывались на славянской идее, которая так или иначе учитывала цивилизационное родство с соседними славянскими народами.

В отношении Восточной Европы мы вполне можем сказать, что имплицитно или эксплицитно ее цивилизационной основой был интуитивно подразумеваемый *славянский Логос*, который попытались отчетливо сформулировать панслависты, но который подспудно существовал и на более ранних этапах.

При этом на славянский горизонт оказывали влияния и другие силы — как неславянские народы Восточной Европы (венгры, балты, влахи, молдаване, албанцы[1]), так могущественные цивилизационные полюса — Византия, Рим, Германия, Франция, Англия, Россия, Османская Империя, туранские политии (сарматы, гунны, авары, тюрки, монголы). В ходе османских завоеваний усилилось исламское влияние. Византия и позднее Россия оказывали особенное воздействие на православных славян, католические страны Западной Европы и Римские Папы — на славян-католиков. Позднее к этому добавился протестантизм, как собственно славянский и часто сформировавшийся на основе славянских сект (таких как богомилы и гуситы), так и общеевропейский (германский, швейцарский, скандинавский и т. д.). В Новое время на это наложились научная картина мира и идеология Просвещения (три основные политические теории — либерализм, социализм и национализм[2]), а с другой стороны, упорно сопротивлявшиеся модернизации консервативные стратегии трех традиционных Империй — Османской, Австрийской и Российской. Таким образом, славянский мир оказался на пересечении многочисленных и часто антагонистических влияний, что

[1] Культуры этих народов рассматриваются в отдельном томе «Ноомахии».

[2] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

затемняло его внутреннее единство и заставляло славянские народы входить в разнообразные коалиции и союзы на основе общности религии, идеологии и прагматических интересов. Тем не менее и под спудом этих многочисленных разделяющих факторов славяне Восточной Европы никогда не утрачивали интуитивного ощущения единства своих культур, что время от времени приводило к проектам славянской интеграции — таким как Югославия или Чехословакия, когда славянские народы с разной религиозной и этнической доминантой создавали интегральные политии, основанные как раз на славянской общности.

Ноологический подход к славянскому горизонту

Великая Славяния или славянский горизонт Восточной Европы представляет собой довольно сложное явление, которое невозможно свести ни к прямому органическому единству (не говоря уже о политическом), ни к совокупности совершенно разрозненных обществ, взаимодействующих друг с другом на основе индивидуальных интересов и соседствующих лишь пространственно и политически. Великая Славяния — это экзистенциальный горизонт, который действителен именно в этом качестве, и если принять его именно таким, то мы увидим его проявления не только у самих славян Восточной Европы, но и у других народов — балтов, венгров, румын и албанцев, также относящихся именно к этому культурному кругу[1]. Либо эти народы пришли на славянские территории (как авары, а позднее мадьяры), либо тесно смешались со славянами (как влахи, молдаване и албанцы), либо создали совместные государственные структуры (как литовцы с поляками). В любом случае славянский горизонт Восточной Европы представляет собой вполне конкретное социологическое измерение, и именно это единство пытались интеллектуально оформить славянофилы и панслависты разных эпох и народов с помощью различных концептуальных методов.

Данный том «Ноомахии» задумывался как вклад в эту традицию на новом теоретическом уровне — на основе ноологической методологии (три Логоса), геософии[2] (исследование экзистенциальных горизонтов), структурной антропологии и феноменологии, с учетом фактора онтоистории (историалов) каждого из славянских народов. Но вместе с тем единство славянской структуры выглядит контрастно и достоверно лишь в сочетании с обзором других неславянских

[1] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глубин.

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

народов Восточной Европы, а также в контексте рассмотрения Русского Логоса. В максимальном геософском масштабе славянская идея должна мыслиться в контексте индоевропейского горизонта Турана[1] и в сочетании с культурами и идентичностями западноевропейских народов, чему посвящены другие тома «Ноомахии»[2]. Но в любом случае из нашего анализа вытекает определенная структурная последовательность дальнейших шагов:

- тщательное изучение *славянского Dasein'a* на основе базовых экзистенциалов (по аналогии с опытом построения русской[3] или словенской[4] философии, отталкиваясь от Хайдеггера);
- проведение глубинного *семантического анализа славянских языков и коренного славянского мировоззрения*, основанного на изначальной семантике (в духе той реконструкции связей языка и культуры, которую проделали Э. Бенвенист[5], а также Гамкрелидзе/Иванов в отношении индоевропейцев[6], Тенишев/Дыбо в отношении тюрок[7], а В.В. Колесов[8] и Н.Д. Арутюнова[9] в отношении древнерусских представлений);
- тщательное изучение следов древнеславянской мифологии на основании работ М. Элиаде[10], Ж. Дюмезиля[11] и т. д.;

---

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

[2] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя; *Он же.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест; *Он же.* Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический; *Он же.* Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; *Он же.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

[3] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

[4] *Hribar T.* Pustiti biti: kriza evropskega nihilizma.

[5] *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс — Универс, 1995.

[6] *Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ языка и протокультуры.

[7] *Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.)* Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. М.: Наука, 2006.

[8] *Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Т. 1 — 4. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2000 — 2009.

[9] *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999; *Арутюнова Н.Д., Левонтина И.Б. (ред.)* Логический анализ языка. Языки пространств. М.: Языки русской культуры, 2000.

[10] *Элиаде М.* Трактат по истории религий: В 2 т. СПб.: Алетейя, 2000; *Он же.* Священные тексты народов мира. М.: Крон-Пресс, 1998; *Он же.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 2000.

[11] *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986.

- анализ *сакрального измерения славянской традиции*, следуя за методологией авторов традиционалистской школы (Р. Генон[1], Ю. Эвола[2]);
- развитие и углубление *ноологического анализа* — баланса Ноомахии на разных этапах истории славянских народов Восточной Европы[3];
- обоснование места славянской цивилизации *в контексте многополярного мира*[4];
- рассмотрение политических процессов в славянских странах Восточной Европы с точки зрения *Четвертой Политической Теории*[5];
- привлечение для изучения славянских культур метода *социологии воображения*[6] (Ж. Дюран);
- деконструкция славянского археомодерна[7];
- активное продвижение проекта нового *славянского Возрождения* («Третье Возрождение» Ф. Зелинского[8]).

Систематическое применение этих методологий к славянским исследованиям, которые отчасти — прежде всего в Польше и России — и так все больше и больше используют некоторые перечисленные выше стратегии, позволит подойти к славянской идее на новом витке, преодолевая догматы просвещенческого модернизма, позитивизма и материализма, блокирующие свободное развитие, в двух направлениях

- в сторону большего доверия сакральным традициям (как мифологическим, так и религиозным, прежде всего христианским),
- одновременно в сторону деконструкции идеологических нарративов, отражающих установки исторически обусловленных идеологий и эпистемологий — как националистических, так и либеральных или марксистских.

Именно такое одновременно *премодернистское и постмодернистское славянофильство* на основе ноологии и феноменологии и представляет собой следующую страницу славянского самосознания и позволяет надеяться на полноценное (воз)рождение и раскрытие славянского Логоса.

---

[1] *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2003.

[2] *Эвола Ю.* Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016; *Он же.* Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.

[3] *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса.

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

[5] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

[6] *Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры.

[7] *Дугин А.Г.* Археомодерн.

[8] *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. СПб.: Алетейя — Логос-СПб., 1995.

Типология славянских идентичностей

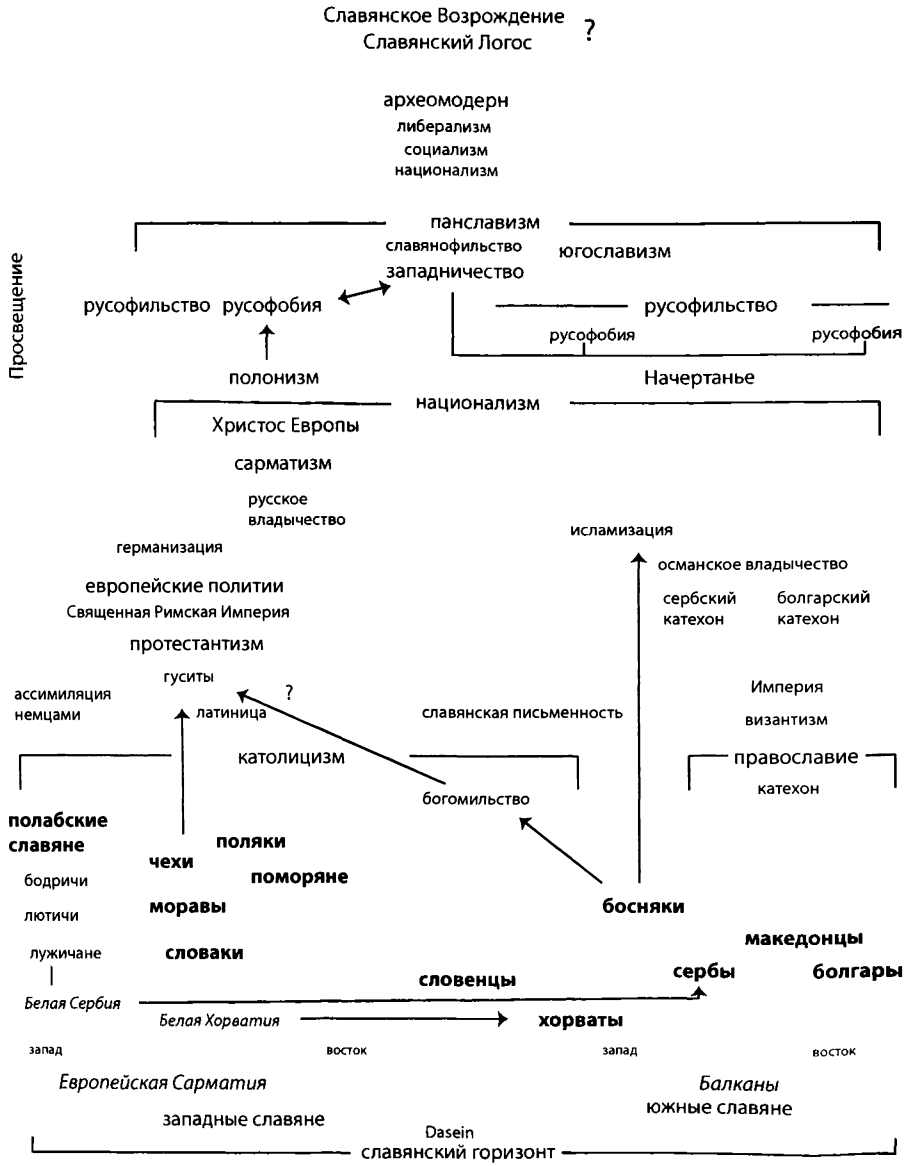
Утверждение единства славянского экзистенциального горизонта с теми слоями идентичности, которые мы выявили как в славянстве в целом, так и в отдельных славянских народах, является *общим знаменателем для всего культурного круга славянской Восточной Европы*. Но в случае каждого конкретного славянского народа историал имел всякий раз совершенно оригинальную структуру, что составляет уникальность славянских обществ и предлагает широкий спектр семантических цепей, в которые облекается славянский Dasein. Поэтому наряду с предчувствуемым, но еще не получившим полного и ясного выражения общеславянским Логосом (как Ausdruck-стадии славянской культуры в целом, по Фробениусу[1]), существует несколько полюсов славянского горизонта, которые мы в общих чертах рассмотрели в данном томе «Ноомахии». Характерно, что для каждого из них в той или иной мере характерно свое издание панславистской или славянофильской идеологии, которая складывалась с учетом собственного историала. Кроме того, у каждого народа были совершенно оригинальные религиозные и этносоциологические черты, а также в поздние периоды собственные версии национализма.

Здесь можно предложить обобщающую схему эти славянских Логосов.

На приведенной схеме видно, как распределились полюса славянского горизонта в Восточной Европе в структуре соответствующих историалов.

Православие и византизм предопределили политико-религиозное мировоззрение болгар (включая македонцев) и сербов, которые утверждали свою идентичность через создание православных Империй — Первое и Второе Болгарские царства, держава Неманичей в эпоху расцвета (особенно во время правления Душана Сильного). После достижения имперского момента православные славяне Балкан сосредоточились на сохранении своей религиозной идентичности и в период турецкого владычества. По мере приближения к эпохе национального освобождения и к концу Османской Империи в патриотических средах обществ южных славян восстанавливалась уже *славянско-византийская модель*, где кириллическое письмо, самостоятельные славянские патриархии (болгарская и сербская), сама миссия катехона — как царя, церкви и народа одновременно — выходили на первый план и ложились в основу нового посттурецкого национализма. Отсюда логически вытекала русофилия (Паисия Хиландарского

[1] См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.



Граф идеологических форм славян Восточной Европы

или Петра II Негоша), поскольку Российская Империя также была (или представлялась) в глазах южных славян носительницей именно такого политико-религиозного устройства — Москва — Третий Рим.

Однако в сербском и болгарском национальном возрождении присутствовали и западные влияния, связанные с Просвещением и соответствующим ему комплексом научных, общественных и политических представлений. Как правило, эти тенденции были представлены в масонских кругах, связанных с Францией и Англией, и параллельно византийско-катехонической идентичности формировали славянские элиты, воспитанные в республиканском духе — сочетание либерализма, национализма и социализма, то есть трех основных политических идеологий Модерна[1]. Чаще всего западничество и модернизм сочетались с русофобскими настроениями и построенными на ее основе геополитическими проектами. Это сочетание трудно сочетаемых и концептуально противоречивых элементов предопределило сербский и болгарский *археомодерн*, который наглядно проявляется в политике этих народов в последние двести лет. Более того, сочетание национализма (понятого по-европейски — как преследование каждым национальным государством эгоистических интересов на основе прагматических методов) с глубинным мессианизмом породило конкуренцию между двумя постосманскими проектами — югославским, в центре которого стояла сербская идея, и болгарским, что привело к неоднократным военным столкновениям в ходе разнообразных политических поворотов истории Балкан в XX веке. К этому следует добавить, что и Россия подчас руководствовалась больше национальными интересами, нежели православно-славянскими идеалами, что усугубилось после большевистской революции в России, переместившей всю структуру взаимоотношений между православными славянскими народами в новый идеологический контекст. Это во многом исказило логику консервативного возрождения православных славян в контексте катехонической поствизантийской общности и отложило ее на неопределенный срок.

Часть неправославных южнославянских народов была вовлечена в интеграционный проект создания Югославии, задуманной как государство южных славян. К Югославии примкнули католики хорваты и словенцы, а также исламизированные сербы — босняки, постепенно сформировавшие собственную идентичность. Изначально в Югославии сочетались тенденции модернистского секуляризма (масонского толка) и глубинные грезы сербов о возрождении всебалканского Сербского Царства. Разные слои югославского общества

[1] *Дугин А.Г.* Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

по-разному интерпретировали само явление Югославии, при этом хорваты принимали секулярную и славянско-националистическую модель, но категорически отвергали доминацию сербов и православия. Это породило внутренние конфликты, которые привели к взрыву в период Второй мировой войны, а затем были сглажены за счет еще одной — коммунистической — версии югославского археомодерна. Этот паллиатив продержался, пока был жив Иосип Броз Тито, но снова рухнул вместе с концом советской системы во всей Восточной Европе и в самой России. После этого югославская идея была отвергнута, и каждый народ бывшей Югославии — хорваты, словенцы, македонцы и босняки (а позднее и сербы-черногорцы) — принялись строить собственные национальные политии, оказавшиеся довольно быстро вовлеченными в контекст либеральной глобализации и европейского Постмодерна, с которым национализм сочетался с трудом и был допущен лишь для практических целей разрушения сербоцентричной и в целом консервативной Югославии.

Таким образом, среди южных славян в настоящее время все народы без исключения зашли в концептуальный тупик, поскольку европейская интеграция и освобождение от советской идеологии и русской опеки не только не решили вопроса свободного утверждения идентичности балканских славян (всех вместе и каждого народа по отдельности), но блокировали в новых условиях и с помощью новых методов любое идеологическое, теоретическое и политическое движение в этом направлении. В настоящее время сама постановка вопроса о славянском Логосе, в том числе о югославянском Логосе, равно как и о болгарском, сербском, хорватском, словенском Логосе, выглядит как метафизически революционный шаг, так как доминирующая в Евросоюзе либеральная идеология отрицает какую бы то ни было идентичность, кроме индивидуальной.

Картина становления культуры западных славян развертывалась в соответствие с иной парадигмой. Здесь преобладали не византийские и не православные, а католические и германские влияния. Поэтому чехи и поляки (также до некоторой степени южные славяне — хорваты и словенцы) перенимали политико-религиозную модель западноевропейских держав. Здесь уже шла речь не о катехоне или византийском наследии, но о построении сильного и независимого европейского государства на основе католической религии и латино-германской культуры. Именно это и удалось создать чехам и полякам, которые в определенные периоды истории становились гегемонами Восточной Европы, объединяя под своей властью и другие государства — в частности Венгрию, и даже на определенный период Австрию. Великая Моравия — первое западнославянское

централизованное государство — относилось к переходному типу: оно могло теоретически склониться к Византии и православию (что и проявилось в эпоху святых Кирилла и Мефодия), а могло и пойти по западноевропейскому римско-католическому латино-германскому пути, что и произошло в действительности. Чехия, во многом продолжающая историал Великой Моравии, уже твердо стояла на латинском направлении, хотя чехи искали самых разных путей для того, чтобы утвердить свою особую славянскую идентичность и настоять на ней. Это удавалось им не всегда, и гуситское движение стало выражением этого славянского богемского бунта против чрезмерного подавления германской знатью и латинским клиром народного чешского начала. Позднее это плавно перешло в чешскую Реформацию и в идеологию Моравских братьев.

Полабские славяне, представлявшие собой наиболее воинственную часть славянских племен, где сарматское (или германское) андрократическое начало преобладало над более уравновешенным социальным типом славянского крестьянина, доминировавшего в остальных славянских народах, почти полностью исчезли в германской среде, сохранив лишь правящие династии в Макленбурге и Померании, а также небольшие анклавы лужицких сербов, прямых потомков народа Белой Сербии. Если бы полабские славяне сформулировали свой — полабский — Логос, то он, вероятно, не сильно отличался бы от воинственной метафизики классических туранских народов или от германской мифологии, основанной на непрерывной титаномахии — битве божественных посланцев Света с хтоническими чудовищами. Но это лишь предположение, основанное на скудных данных, оставшихся от полабских славян в сфере культа, мифологии и подчеркнуто агрессивного и воинственного образа жизни и мысли, отмеченного как другими славянами, так и германцами.

Поляки представляют собой уникальное явление среди всех восточноевропейских славян, так как они ближе других подошли к формулировке собственного Логоса, что выразилось как в политике — создании могущественной польской державы, так и в идеологии — шляхетском сарматизме и базовой идее Речи Посполитой как государства «золотой вольности», своего рода аристократической республики, живо напоминающей платоновскую тимократию, где во главе ценностной системы стоят идеалы храбрости, мужества, достоинства и чести. В польском мессианизме и в грандиозных прозрениях поэзии Мицкевича, нисходящих до глубин национал-сатанизма и возвышающихся до польско-центричной эсхатологии христианского толка, мы видим польскую версию выражения глубинного славянского Dasein'a в возвышенных интеллектуальных формулах. В идео-

логии полонизма (польского национализма в его мистическом измерении) западные славяне подошли вплотную к Ausdruck-стадии славянского историала, со всеми внутренними конфликтными линиями и метафизическим напряжением. Польский Логос среди других славян Восточной Европы более всего напоминает именно Логос. Но важно подчеркнуть, что эта конструкция, основанная на метафизике, интуициях и озарениях, отражает исключительно *польские* структуры, чрезвычайно важные как пример колоссального духовного усилия славянского гения, направленного на то, чтобы придать своему экзистенциальному содержанию законченную интеллектуальную форму, но далеко не покрывающие все версии славянской идентичности, не меняя ярко, но менее оформленно, присутствующие у других славян Восточной Европы, не говоря уже о восточных славянах — и прежде всего России. Поляки пытались исторически предложить свой Логос и западнорусским обществам, причем делали это и политически, и культурно (полонизация украинцев и белорусов). Этот процесс завершился фиаско, так как искусственная полонизация привела лишь к появлению симулякров (в виде «украинского национализма»), а политически Польша заплатила распадом собственной государственности. Попытка поляков влиять на другие славянские народы — прежде всего на сербов и чехов — интеллектуально также сводилась лишь к трансляции западноевропейских стратегий, тогда как ядро собственно польской экзистенции оставалось непередаваемым и никак не проявлялось даже в попытках построить на ее основании общеславянский проект. Тем не менее опыт Польши имеет принципиальное и подчас решающее значение, поскольку среди всех славян Восточной Европы лишь полякам удалось сказать о своем Selbst столь ясно и впечатляюще. И это вполне может служить примером и образцом для других славян. Особенно потому, что польский гений не боится соприкоснуться с самыми предельными и запретными вопросами, не избегает метафизических бездн и с сарматской храбростью бросается на штурм самых опасных истин, где ценой ошибки или поражения могут стать муки, страшнее адских. Но именно это поляки и испытали на своем историческом опыте. Правда, с точки зрения метафизики страдания, все славянские народы имели глубокий и трагический опыт в этой сфере, но полноценное отражение этого опыта в интеллектуальной и философской области остается делом будущего и, вероятно, связано с перспективой того, что можно условно назвать славянским Ereignis'ом или славянским Возрождением.

Библиография

Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники. М.: СПСЛ; Русская панорама, 2011.

Алексеев С.В. Летопись попа Дуклянина: перевод и комментарий. СПб.: Петербургское востоковедение, 2015.

Андоновский В. Азбука для непослушных. М.: Центр книги. ВГБИЛ Рудомино, 2016.

Андоновский В. Пуп Земли. М.: Азбука, 2011.

Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999.

Арутюнова Н.Д., Левонтина И.Б. (ред.) Логический анализ языка. Языки пространств. М.: Языки русской культуры, 2000.

Бальмонт К.Д. Несобранное и забытое из творческого наследия: В 2 т. Т. 2. СПб.: Росток, 2016.

Барсов Е.В. Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.: Университетская типография, 1905.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.

Бжезинский З. Великая шахматная доска (Господство Америки и его геостратегические императивы). М.: Международные отношения, 1998.

Боднарский М.С. (сост.) Античная география. М.: Государственное издательство географической литературы, 1953.

Болгарская поэзия: XX век. М.: Художественная литература, 1982.

Ботев Х. Стихотворения, публицистика, письма. София: Свят, 1983.

Бржезина О. Строители храма. Собрание сочинений. СПб.: Издательство имени Н.И. Новикова; Издательский дом «Галина скрипсит», 2012.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

Вебер М. Аграрная история Древнего мира. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2001.

Вернадский Г. Два подвига Александра Невского// Евразийский временник. Кн. IV, Прага, 1925.

Виткевич С.И. Ненасытимость. М.: РИПОЛ-классик; Вахазар, 2006.

Гваньини А. Описание Европейской Сарматии // Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей, XIII – XVII вв. Новосибирск: Сибирское отделение РАН, 2006.

Гегель. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

Гейштор А. Мифология славян. М.: Весь Мир, 2014.
Генон Р. Царство количества и знамения времени. М: Беловодье, 2003.
Гимбутас М. Балты. Люди янтарного моря. М.: Центрполиграф, 2004.
Гимбутас М. Славяне. Сыны Перуна. М.: Центрполиграф, 2007.
Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.
Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск; Москва: Харвест; АСТ, 2000.
Данте Алигьери. Божественная комедия: Ад. Чистилище. Рай. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2006.
Делез Ж. Логика смысла. Москва; Екатеринбург: Раритет; Деловая книга, 1998.
Дионисий Ареопагит. Сочинения. СПб.: Алетейя, 2002.
Долар М. Десять текстов. СПб.: Скифия-принт, 2017.
Дончев А. Сказание за времето на Самуила. София: Захарий Стоянов, 2003.
Дончев А. Странный рыцарь Священной книги. М.: ВГИБЛ им. Рудомино, 2014.
Дончев А. Час выбора. М.: Прогресс, 1971.
Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 15 т. Т. 6. Ленинград: Наука, 1989.
Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 15 т. Т. 9 — 10. Ленинград: Наука, 1991.
Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000.
Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.
Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2016.
Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014.
Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2011.
Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.
Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2012.
Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2011.
Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2011.
Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Метаполитика. Эсхатология бытия. М.: Академический проект, 2016.
Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014.
Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.
Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.
Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2017.
Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015.
Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. М.: Академический проект, 2017.
Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2018.
Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.
Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.
Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Африки. Люди черного солнца. М.: Академический проект, 2018.
Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017
Дугин А.Г. Ноомахия. Неславянские горизонты Восточной Европы: песнь упыря и голос глуби. М.: Академический проект, 2018.
Дугин А.Г. Ноомахия. Океания. Вызов Воды. М.: Академический проект, 2018.
Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.
Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.
Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.
Дугин А.Г. Ноомахия. Хамиты. Цивилизации африканского Норда. М.: Академический проект, 2018.
Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.
Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.
Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000.
Дугин А.Г. Теория многополярного мира. М.: Академический проект, 2015.
Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.
Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986.
Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.

Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. М.: Языки славянской культуры, 2005.

Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. СПб.: Алетейя — Логос-СПб, 1995.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2 т. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016.

Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян / Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976.

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

Иванов Вяч.Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5. Мифология и фольклор. М.: Знак, 2009.

Иванов Вяч.Вс., Гамкрелидзе Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 2 т. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984.

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

Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. М.: Наука, 1965.

Иордан. О происхождении и деяниях гетов. СПб.: Алетейя, 1997.

История Сербии и Черногории: Босния и Герцеговина, Македония, Словения, Хорватия. М.: Монолит, 2002.

Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.

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

Козьма Пражский. Чешская хроника. М.: Издательство АН СССР, 1962.

Кокто Ж. Петух и арлекин. СПб.: Кристалл, 2000.

Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Т. 1 — 4. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета, 2000 — 2009.

Коллар Я. Сто сонетов. М.: Художественная литература, 1973.

Конобеев В.Д. Българското национално освободително движение. Идеология, програма, развитие. София: Наука и изкуство, 1972.

Константин Багрянородный. Об управлении империей. М.: Наука, 1991.

Константинова Е.Г. Николай Лилиев. София: Зелена вълна, 1992.

Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. М.: Фонд исследований исламской культуры; Волшебная Гора; Дизайн. Информация Картография, 2009.

Коринфский А.А. Народная Русь: Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М.: АСТ; Астрель, 2011.

Кохановский Я. Избранные произведения. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1960.

Коциянчич Г. Введение в христианскую философию. Опосредования. СПб.: Алетейя; ТО «Ступени», 2009.

Коциянчич Г. Лицо и тайна. Экзотерические записки. СПб.: Алетейя, 2015.

Крижанич Ю. Политика. М.: ИД «Экономическая газета», 2003.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.

Лескинен М.В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М.: Институт славяноведения РАН, 2002.

Лесьмян Б. Безлюдная баллада, или Слова для песни без слов. М.: РИПОЛ-классик; Вахазар, 2006.

Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. Т. 6. М.; Л.: АН СССР, 1952.

Майринк Г. Голем. Вальпургиева ночь. М.: Эон, 1989.

Майринк Г. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. М.: Ладомир, 2000.

Майринк Г. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. М.: Ладомир, 2000.

Масарик Т.Г. Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. В 3 т. СПб.: РХГИ, 2004.

Масарик Т.Г. Философия — социология — политика. Избранные тексты. М.: РУДН, 2003.

Маш А.Г. Сокровища Ретры. М.: ИЦ «СЛАВА!», 2006.

Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л.: Академия наук СССР, 1936.

Мицкевич А. Сочинения. СПб.: Типография М.О. Вольфа, 1882.

Мицкевич А. Стихотворения. Поэмы. М.: Художественная литература, 1968.

Мишель Ф. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

Мишле Ж. Ведьма. Женщина. М.: Эксмо, 2007.

Негош П. Горный венец. Самозванец Степан Малый. М.: Художественная литература, 1988.

Негош П. Луч микрокосма. М.: Спасское дело, 2016.

Нидерле Л. Славянские древности. М.: Новый Акрополь, 2010.

Нидерле Л. Человечество в доисторические времена. Доисторическая археология Европы и в частности славянских земель. СПб.: Издание Л.Ф. Пантелеева, 1898.

Никифоров К.В. «Начертание» Илии Гарашанина и внешняя политика Сербии в 1842 – 1853 гг. М.: Индрик, 2015.

Норвид Ц.К. Стихотворения. М.: Художественная литература, 1972.

Норвид Ц.К. Пилигрим, или Последняя сказка. М.: Вахазар; РИПОЛ-классик, 2002.

Орбини М. Славянское царство. Историография. Початие имене, славы, и разширения народа славянского, и их Царей и Владетелей под многими

имянами, и со многими Царствиями, Королевствами, и Провинциями. СПб.: Санкт-Питербургская Типография, 1722.

Орбини М. Славянское царство. М.: Олма Медиа Групп, 2010.

Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002.

Отто Р. Священное. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.

Павич М. Другое тело. СПб.: Амфора, 2011.

Павич М. Хазарский словарь: Роман-лексикон. Мужская версия. СПб.: Азбука; Терра, 1997.

Палацкий Ф. Биография Йосефа Добровского. М.: Типография Августа Семена при Императорской Медико-хирургической академии, 1838.

Петр Хельчицкий. Сеть веры. Киев: Духовное возрождение, 2012.

Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Наука, 1993.

Повесть временных лет. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Издательство ЛГУ, 1986.

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

Прыжов И.Г. 26 московских лже-пророков, лже-юродивых, дур и дураков. М.: Издание Н. Баркова, 1865.

Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI – XII вв.). М.: Наука, 1991.

Рансимен С. История Первого Болгарского царства. СПб.: Евразия, 2009.

Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М.: КАНОН-пресс-Ц: Кучково поле, 1995.

Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002.

Рыбаков Б.А. Геродотова Скифия. М.: Наука, 1979.

Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М.: Наука, 1972.

Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1994.

Саксон Грамматик. Деяния данов: В 2 т. I – XVI книги. М.: Русская панорама; СПСЛ, 2017.

Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. СПб.: Наука, 2007.

Свод древнейших письменных известий о славянах. М.: Восточная литература, 1995.

Сенкевич Г. Собрание сочинений: В 9 т. М.: Терра-Книжный клуб, 1998.

Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М.: Художественная литература, 1987.

Сербские поэты XX века. Комментированная антология. М.: Этерна; Вахазар, 2011.

Скифы и сарматы. Киев: Наукова Думка, 1977.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004.

Смирненский Х., Милев Г., Вапцаров Н. Избранное. М.: Художественная литература, 1976.

Собрание словенских памятников, находящихся вне России. СПб.: Типография императорского Воспитательного дома, 1827.

Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 4. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914.

Станев Э. Антихрист. Легенда о Сибине, князе Преславском. М.: Художественная литература, 1977.

Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб.: Типография Академии наук, 1898.

Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. М.: Наука, 2006.

Тереножкин А.И. Предскифский период на днепровском Правобережье. Киев: Изд-во АН УССР, 1961.

Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Айрис Пресс, 2002.

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

Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы: В 2 т. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.

Топоров В.Н. Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции. Введение к курсу истории славянских литератур. М.: РГГУ, 1998.

Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. М.: Наука, 2003.

Успенский Б.А. Крестное знамение и сакральное пространство. М.: Языки славянских культур, 2004.

Успенский Б.А. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Издательство МГУ, 1982.

Фаминцын А.С. Скоморохи на Руси. СПб.: Алетейя, 1995.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1986 — 1987.

Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989.

Фрейдзон В.И. История Хорватии. Краткий очерк с древнейших времен до образования республики (1991 г.). СПб.: Алетейя, 2001.

Царственник, или История болгарская. У Будиму: Писмены Кр. Свеучилишта пештанског, 1844.

Црнянский М. Переселение: В 2 т. М.: Художественная литература, 1989.
Црнянский М. Роман о Лондоне. М.: Художественная литература, 1991.
Чиркович С. История сербов. М.: Весь мир, 2009.
Шафарик П. Славянские древности: от Геродота до падения Гуннской и Римской держав (465 до н. э. — 469 — 476 н. э.). М.: Академический проект, 2015.
Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. М.: Институт философии РАН, 1996.
Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М.: Интербук, 1990.
Эвола Ю. Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016.
Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.
Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010.
Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 2000.
Элиаде М. Священное и мирское. М.: Издательство МГУ, 1994.
Элиаде М. Священные тексты народов мира. М.: Крон-Пресс, 1998.
Элиаде М. Трактат по истории религий (в 2 т.). СПб.: Алетейя, 2000.
Яневский С. Миракли. М.: Радуга, 1990.
Althusser L. Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences. P.: Le Livre de Poche, 1996.
Angelov D. Bogomilstvoto v Bulgaria. Sofia: Nauka i izkustvo, 1969.
Андреев Й., Пантев А. Българските ханове и царе. От хан Кубрат до цар Борис III: Исторически справочник. Велико Търново: Абагар, 2004.
Bachofen J.J. Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart, 1861.
Bachofen J.J. Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart, 1861.
Balzer O. Genealogia Piastów. Kraków: Akademia Umiejętności, 1895.
Berčič B. Adam Bohorič in njegova slovnica slovenskega jezika. München: Rudolf Trofenik, 1970.
Blamires D. Theologia Deutsch — Theologia Germanica: The Book of the Perfect Life. Walnut Creek: Altamira Press, 2003.
Bodin J. De la Démonomanie des sorciers. Geneva: Librarie Droz, 2016.
Божилов И., Тотоманова А., Билярски И. Борилов синодик. София: ПАМ Пъблишинг Къмпани, 2012.
Bolzano F. Theory of Science. NY: Oxford University Press, 2014.
Bošković I.J. Hrvatska književnost neoklasicizma i romantizma: (sveučilišni priručnik). Split: Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu, 2008.
Bratož R. (izd.) Slovenija in sosednje dežele med antiko in karolinško dobo: začetki slovenske etnogeneze. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 2000.
Breslaw E.G. Tituba, Reluctant Witch of Salem: Devilish Indians and Puritan Fantasies. NY: NYU Press, 1996.

Brockett L.P. The Bogomils of Bulgaria and Bosnia: The Early Protestants of the East. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1879.

Brückner A. Mitologia słowiańska i polska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.

Bultmann R.K. Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung / Bartsch H.-W. (Hg.): Kerygma und Mythos. Band 1. Hamburg: Reich, 1960.

Bury J.B. A History of the Eastern Roman Empire, from the Fall of Irene to the Accession of Basil I, A.D. 802—867. L.: MacMillan, 1912.

Čapek K. Hovory s T.G. Masarykem. Praha: Československý spisovatel, 1990.

Charaszkiewicz E. Przebudowa wschodu Europy. L.: Niepodległość, 1955.

Corbin H. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arab . P.: Flammarion, 1958.

Crnjanski M. Kod Hiperborejaca I—II. Beograd: Štampar Makarije, 2008.

Curta F. The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500—700. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Данчев Г. Страници из историята на Търновската книжовна школа. София: Наука и изкуство, 1983.

Decjusz J.L. Contenta: De Vetustatibus Polonorum Liber I. De Iagellonum Familia Liber II. De Sigismundi Regis Temporibus Liber III. Cracoviae: Hieronim Wietor, 1521.

Die alttschechische Reimchronik des sogenannten Dalimil. München: Sagner, 1981.

Dílo Jana Amose Komenského. Johannis Amos Comenii opera omnia. Praha: ČSAV, Academia, 1969.

Diop Cheikh A. The Cultural Unity of Black Africa. The Domains of Patriarchy and of Matriarchy. L.: Karnak House, 1989.

Djokić D. (ed.) Yugoslavism: histories of a failed idea, 1918—1992. Oakland, California: Hurst, 2003.

Długosz J. Annales seu cronicae incliti regni Poloniae. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1973.

Dobrovský J. Geschichte der Böhmischen Sprache und ältern Literatur. Prag: Haase, 1818.

Dobrovský J. Institutiones linguae slavicae dialecti veteris: quae quum apud russos, serbos aliosque ritus graeci, tum apud dalmatas glagolitas ritus latini slavos in libris sacris obtinet. Vindobonae: Schmid, 1822.

Dobrowolski J. Dziady, czyli nie wszystko. Próba rekonstrukcji polskiego Dionizosa// Teatr. № 11—12. Warszawa, 2000.

Дончев А. Сказание за хан Аспарух, княз Слав и жреца Терес. Т. 1—4. София: Захарий Стоянов, 2003.

Dumézil G. Déesses latines et mythes védiques. P: Latomus, 1956.

Dumézil G. L'Idéologie tripartie des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.

Dumézil G. Mitra-Varuna — Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté. P.: Presses universitaires de France, 1940.

Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: P.U.F., 1960.

Eggers M. Samo «Der erste König der Slawen». Eine kritische Forschungsübersicht. //Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder. Oldenbourg, München/Wien, 2001.

Eliade M. Comentarii la legenda Meşterului Manole. Bucureşti: Publicom, 1943.

Euthymius Zygabenus. Narratio de Bogomilis. Göttingen: Gieseler, 1842.

Fajfrić Ž. Sveta loza Stefana Nemanje. Šid: DD «Grafosrem»; Srbska pravoslavna zajednica, 1998.

Фајфрић Ж. Света лоза кнеза Лазара. Шид: ДД Графосрем, 1999.

Fine Jr., John V.A. Bulgaria under Simeon, 893 – 927 // The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991.

Garsoian Nina G. The Paulician Heresy. A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire // Publications in Near and Middle East Studies. Columbia University, Series A 6. The Hague: Mouton, 1967.

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

Gąssowski J. Dzieje i kultura dawnych Słowian: (do X wieku). Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1964.

Гечев С. Голготата на Варава. Пиеси. София: Захарий Стоянов, 1999.

Гечев С. Поезия. София: Български писател, 1990.

Гечева К. Богомилството и неговото отражение в средновековна християнска Европа: библиография. София: Гутенберг, 2007.

Gollub S. Endbronzezeitliche Gräber in Mittel- und Oberschlesien. Ein Beitrag zur Gliederung der Lausitzer Kultur. Bonn: Habelt, 1960.

Götze A. Die vor- und frühgeschichtlichen Denkmäler des Kreises Ostprignitz. B.: Voss, 1907.

H.-W. Bartsch (Hg.). Kerygma und Mythos, Band 1. Hamburg: Reich, 1960.

Hammond N.G.L. The Macedonian State: The Origins, Institutions, and History. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Hanka V. Dvanáctero písní. Prague: Cjs. král. normálnj impressj, 1815.

Hanka V. Krátká historie slovanských národů hanka. Prague: Bohumil Háze, 1818.

Heidegger M. Geschichte des Seyns (11938/1940). Gesamtausgabe Bd. 69. Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 1998.

Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.

Herder. Vývoj lidskosti. Praha: Laichter, 1941.

Herwig W., Kusternig A., Haupt H. (Hrsg.). Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselschaft, 1982.

Hoene-Wronski J.M. Le Destin De La France, De L'Allemagne, Et De La Russie, Comme Prolegomenes Du Messianisme. P.: Firmin Didot frères, 1842.
Hoene-Wronski J.M. Messianisme: union finale de la philosophie et de la religion, constituant la philosophie absolue. P.: G. Doyen, 1831.
Hoene-Wronski J.M. Philosophie critique, decouverte par Kant et fondee definitivement sur le principe absolu du savoir. Marseille: É. Martin, 1803.
Hribar T. Molk besede — Beseda molka. Maribor: Obzorja, 1970.
Hribar T. Človek in vera. Ljubljana: Komunist, 1969.
Hribar T. Dar biti: darovanje in žrtvovanje. Ljubljana: Slovenska matica, 2003.
Hribar T. Evangelij po Nietzscheju. Ljubljana: Nova revija, 2002.
Hribar T. Evroslovenstvo. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.
Hribar T. Fenomenologija I — II. Ljubljana: Slovenska matica, 1993 — 1995; Idem. Fenomenološki etos. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC SAZU, 2009.
Hribar T. Filozofija religije. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2000.
Hribar T. Istina o istini. Sarajevo: Masleša, 1982.
Hribar T. O svetem na Slovenskem. Maribor: Obzorja, 1990.
Hribar T. Ontološka diferenca. Ljubljana:. Nova revija, 1992.
Hribar T. Preživetje naroda. Ljubljana: Založba, 2000, 2010.
Hribar T. Pustiti biti: kriza evropskega nihilizma. Maribor: Obzorja, 1994.
Hribar T. Slovenci kot nacija. Ljubljana: Enotnost, 1995.
Hribar T. Slovenska državnost. Ljubljana: Nova revija, 1989.
Hribar T. Tragična etika svetosti. Ljubljana: Slovenska matica, 1991.
Hubbs J. Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
Janež S. Pregled slovenske književnosti. Maribor: Založba Obzorja, 1978.
Јанковић Б. Српске громиле, Београд: Свесловенски савез; НИП Књижевна реч, 1998.
Јовић М. Срби пре серба. Краљево: Доротеус, 2002.
Jenkins R.J.H. Byzantium: The Imperial Centuries, AD610 — 1071. Toronto: University of Toronto Press, 1987.
Калаич Д. Космотворац. Београд: Белетра, 1989.
Калаич Д. Последњи европљани. Београд: Апостроф, 2001.
Калаич Д. Српска деца царства. Београд: Књига комерц, 2005.
Караџић В. Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије. Беч: Штампарија Јерменског манастира, 1845.
Kochowski W. Psalmodia polska, Trybut należyty wdzięczności wszystkiego dobrego Dawcy, Panu i Bogu albo Psalmodia polska za dobrodziejstwa Boskie dziękująca. Kraków: Wydawnictwo Biblioteki Polskiej, 1859.
Kocijančič G. Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši, Ljubljana: Slovenska matica, 2011.
Kocijančič G. Med Vzhodom in Zahodom. Štirje prispevki k ekstatiki. Ljubljana: Logos, 2004.

Kocijančič G. Razbitje: sedem radikalnih esejev. Ljubljana: Študentska založba, 2009.

Kolankiewicz L. Dziady. Teatr święta zmarłych. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 1999.

Конобеев В.Д. Българското национално освободително движение. Идеология, програма, развитие. София: Наука и изкуство, 1972.

Kopitar J. Grammatik der Slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark. Laibach: Wilhelm Heinrich Korn, 1808.

Kos J. Valentin Vodnik. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1990.

Kossinna G. Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie. Würzburg: Kabitzsch, 1911.

Kowalik A. Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian. Kraków: Nomos, 2004.

Koyré A. The Astronomical Revolution: Copernicus — Kepler — Borelli. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1973.

Крижанич Ю. Граматично исказање об Руском језику (1666). М.: В Университетской Типографии, 1859.

Krukowski S., Kostrzewski J., Jakimowicz R. Prehistoria ziem polskich. Encyklopedia Polska. Warszawa: Polska Akademia Umiejętnośc, 1939.

Kruta V. Celts: History and Civilization. L.: Hachette Illustrated, 2004.

Leeming D. The Oxford Companion to World Mythology. Sydney: Oxford University Press, 2005.

Legiša L. Pisanice 1779 – 1782. Ljubljana: Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede, 1977.

Leroi-Gourhan A. Le Geste et la Parole. V.1.: Technique et langage. V. 2: Mémoire et les Rythmes. P.: Albin Michel, 1964 – 1965.

Leśmian B. Łąka. Warszawa: J. Mortkowicz, 1920.

Leśmian B. Napój cienisty. Warszawa: J. Mortkowicz, 1936.

Лилиев Н. Поезия. София: Български писател, 1974.

Лучић Ч. Власт и спонтани утицаји у Црној Гори 1499 – 1851. Подгорица; Српско Сарајево: Филозофски факултет, 2002.

Luković-Pjanović O. Srbi — narod najstariji. Vol. 2. Beo- grad: AIZ dosije, 1990.

Luković-Pjanović O. Srbi — narod najstariji. Vol. 1. Indianapolis: Glas Srba, 1988.

Mácha K.H. Spisy. Praha: I.L. Kober, 1862. V.1

Masaryk T.G. Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození. Praha: Času, 1895.

Masaryk T.G. Nová Evropa. Stanovisko slovanské. Praha: Masarykův ústav AVCR; Ústav T.G. Masaryka, 2016.

Masaryk T.G. Světová revoluce, Za války a ve válce 1914 – 1918. Praha: Masarykův ústav AVCR; Ústav T.G. Masaryka, 2005.

Michot J.R. La destinée de l'homme selon Avicenne. Leuwen: Aedibus Peeters, 1986.

Mickiewicz A. Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego. Wrocław: Ossolineum/De Agostini, 2004.
Moorhead J. Justinian. L.: Longman, 1994.
Morsztyn H. Antipasty małżeńskie: trzema vciesznymi historiami, iako wdzięcznego smaku cukrem, prawdziwey a szczerey milosci malzenskiey zaprawione. Kraków: Francisek Cezary, 1650.
Мутафов Ч. Дилетант. Декоративен роман. София: Стрелец, 1926.
Naborowski D. Poezje. Warszawa: Państwowy Instytut, 1961.
Нag Б. Хиперборејско Наслеђе. Beograd: Pešić i sinovi, 2017.
Nad B. Ka postistoriji sveta. Beograd: MIR Publishing, 2013.
Nad B. Nevidljivo carstvo. Beograd: Metaphysica, 2016.
Nad B. Povratak mita. Niš: Niški kulturni centar, 2010.
Nad B. Vreme imperija Beograd: Rivel ko, 2002.
Njegoš P.P. Ogledalo srpsko. Cetinje: Knjiga Crnogorski Državna štamparija, 1895.
Његош П. Луча Микрокозма. Београд: Княжества Србскога Кньигопечатньомъ, 1845.
Novak Ch. Jakob Frank le faux messie. P.: l'Harmattan, 2012.
Новаковић Р. Одакле су Срби дошли на Балканско полуострво. Београд: Народна Књига, 1978.
Ogden D. Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds. Oxford: Oxford University Press, 2013.
Orbini M. Il Regno de gli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni. Pesaro: Apresso Girolamo Concordia, 1601.
Орбин М. Краљевство Словена. Београд: Српска књижевна задруга, 1968.
Ovsec D.J. Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana: Domus, 1991.
Page Hugh R. The Myth of Cosmic Rebellion: A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature. Leiden: Brill, 1996.
Паисий Хилендарски и неговата епоха. София: Българска академия на науките, София, 1962.
Пајовић М. Владари српских земаља. Београд: Медија центар Одбрана, 2014.
Palacký F. Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě. Praha: Odeon, 1968 – 1973.
Papasov K. Christen oder Ketzer — die Bogomilen. Stuttgart: Ogham Verlag, 1983.
Pasek J. The memoirs of Jan Chryzostom z Gosławic Pasek. NY: Kosciuszko Foundation, 1978.
Patočka P. Česká vzdělanost v Evropě. Praha: Václav Petr, 1939.
Patočka P. Kacířské eseje o filosofii dějin. Praga: Oikoymenh, 2007.
Patočka P. Přirozený svět jako filosofický problém. Praha: Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého, 1936. *Patočka P.* Úvod do fenomenologické filosofie. Praha: Oikúmen, 2003.

Patočka P. Symbol zeměˇu K.H. Máchy// Svazky úvah a studií. № 35. Praha: V. Petr, 1942.

Podgórscy B., Podgórscy A. Encyklopedia demonów: Diabły, diabełki, jędze, skrzaty, boginki i wiele innych. Wrocław: ASTRUM, 2000.

Pohl W. Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567 – 822 n. Chr. München: C.H. Beck, 2002.

Potocki W. Wojna chocimska: poemat bohatyrski. Lwow: H. Lubomirskiego, 1850.

Pribevo V. De origine successibusque Slavorum. Venetia: Per J. Antonium et fratres de Sabio, 1532.

Proclus. Commentaire sur le Timee, traduction et notes par A.J. Festugiere, avec le concours de Ch. Mugler et de A. Ph. Segonds. 5 vol. P.: Vrin, 1966 – 1968.

Puech H-Ch., Vaillant A. Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre (fin du X° s.). P.: Imprimerie nationale, 1945.

Rački F. (ed.) Documenta historiae Chroaticae periodum antiquam illustrantia. Zagreb: Sumptibus Academiae Scientiarum et Artium, 1877.

Rački F. Bogomili i patareni. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1869.

Rački F. Nutarnje stanje Hrvatske prije XII. Stoljeća. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1886.

Райнов Н. Богомилски легенди. Варна: Логос, 1994.

Ракич М. Песме. Сремски Карловци: Каирос, 2010.

Рангелов Б. Политическият национализъм на българското национално освободително движение през Възраждането. София: Буквица, 2006.

Rec A. Academic Alchemy: The Fundamentum scienciae nobilissimae secretorum naturae of Adam of Bochyń// Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural. Vol. 5. № 1. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2016.

Repcheck J. Copernicus' Secret: How the Scientific Revolution Began. NY: Simon & Schuster, 2007.

Ристић П. Истина Лепенског Вира, Београд: Пешић и синови, 2011.

Rossos A. Macedonia and the Macedonians: A History. Stanford: Hoover Press, 2008.

Russell J.B. Lucifer: The Devil in the Middle Ages. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1984.

Schafarik P.J. Elemente der altböhmischen Grammatik. Leipzig: Verlag der Slawischen Buchhandlung, 1847.

Shipp R.M. Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14: 4b-21. Leiden: Brill, 2003.

Simons W. Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200 – 1565. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2001.

Симеуновић Д. Нововековне политичке идеје у Срба. Београд: Институт за политичке студије, 2000.

Škoviera A. (ed.) Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov. Bratislava: PostScriptum, 2013.

Spitschuh B. Wizlaw von Rügen: eine Monographie. Greifswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität, 1989.

Срејовић Д. Културе млађег каменог доба. Историја српског народа. Књига прва. Београд: Српска књижевна задруга,1981.

Srejović D. Europe's first monumental sculpture: new discoveries at Lepenski Vir. L.: Thames and Hudson, 1972.

Štih P. Ozemlje Slovenije v zgodnjem srednjem veku: osnovne poteze zgodovinskega razvoja od začetka 6. do konca 9. stoletja. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2001.

Стојанчевић В. Јужнословенски народи у Османском царству од Једренског мира 1829 до Париског конгреса 1856 године. Београд: Издавачко-штампарско предузеће ПТТ, 1971.

Страњаковић Д. Како је постало Гарашаниново «Начертаније»// Споменик СКА, XCI. Београд. 1939.

Strzelczyk J. Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian. Poznań: Rebis, 2007.

Strzelczyk J. Od Prasłowian do Polaków. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987.

Sunic T. Fragmenti metapolitike. Zagreb: K. Kresimir, 1998.

Sunic T. La Croatie: un pays par défaut? P.: Avatar, 2010.

Sunic T. Titoism and Dissidence; Studies in the History and Dissolution of Communist Yugoslavia. Frankfurt am Main; N.Y.: P. Lang, 1995.

Sutlić V. Praksa rada kao znanstvena povijest. Zagreb: Edicija časopisa «Kulturni radnik», 1974.

Sutlić V. Bit i suvremenost. Sarajevo: Veselin Masleša, 1967.

Sutlić V. Delo in moč: razprava. Koper: Hyperion, 2009.

Sutlić V. Kako čitati Heideggera: uvod u problematsku razinu «Sein und Zeit»-a i okolnih spisa. Zagreb: August Cesarec, 1988.

*Szönyi G.*E. John Dee's Occultism. Magical Exaltationthrough Powerful Signs. NY: State University of New York Press, 2004.

Tasić N., Srejović D., Stojanović B. Винча: Центар неолитске културе у Подунављу. Београд: Центар за археолошка истраживања Филозофског факултета, 1990.

Tatarkiewicz W. Zarys dziejów filozofii w Polsce. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1948.

Thurnwald R. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, 5 B. Berlin: de Gruyter, 1931 – 1934.

Tuberon L.C. Komentari o mojem vremenu. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2001.

Urbančič I. Nevarnost biti: krokiji o duhu evropskost. Ljubljana: Nova Revija, 2004.

Urbančič I. Zaratustrovo izročilo I — II. Ljubljana: Slovenska matica, 1993 — 1996.
Urbančič I. Zgodovina nihilizma. Ljubljana: Slovenska matica, 2011.
Uspieński B.A. Kult św. Mikołaja na Rusi. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1985.
Virchow R. Urbevölkerung Europa's. B.: C. Habel, 1874.
Byjuh C.C., Басарић Б.М. Северни Срби, (не)заборављен народ. Београд: издање аутора, 1998.
Vujić J. (ed.) Geopolitičko značenje Republike Hrvatske u regiji Mediteran. Zagreb: Ministarstvo vanjskih poslova i europskih integracija Republike Hrvatske; Diplomatska akademija, 2008.
Vujić J. Geopolitika multipolarnog svijeta — razumijeti svijet 21. Stoljeća. Zagreb: Institut za geopolitiku i strateška istraživanja, 2015.
Vujić J. Rat svjetova: euroazijanizam protiv atlantizma. Zagreb: Vlast. Nakl, 2012.
Watkins C. How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics. Oxford: Oxford University Press, 1995.
Yates F.A. Astraea: the imperial theme in the sixteenth century. L.: Routledge & K. Paul, 1975.
Ziemann D. Vom Wandervolk zur Grossmacht: die Entstehung Bulgariens im frühen Mittelalter (7.-9. Jahrhundert). Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 2007.
Žižek S. Welcome to the Desert of the Real. L.; N.Y.: Verso, 2002.
Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław: Wydawnictwo FUNNA, 2000.
Zubiński T. Mitologia bałtyjska. Sandomierz: Księgarnia literacka im. Sióstr Chodakowskich, 2009.

Содержание

Часть 1. Цивилизация Богини и крестьянская ойкумена Европы

Глава 1. Восточная Европа как геософский концепт 5
Особенности восточноевропейского пространства:
фронтир цивилизаций 5
Восточная Европа и славяне 10
Другие народы Восточной Европы (румыны, венгры, балты, албанцы) 17
Полюс матриархата Старой Европы 21
Восточная Европа как периферия Турана, Греции, Рима, Османской
Империи, Западной Европы, России 25

Глава 2. Матриархальный полюс Восточной Европы 31
Кровавые горы Тифона 31
Лепенски Вир: города кроманьонцев 35
Первый период восточноевропейского матриархата:
Старчево – Караново 37
Второй период восточноевропейского матриархата 39
Север Восточной Европы 47
Старая Восточная Европа и европейское крестьянство 48
Время и вечность: онтологические пояснения 52
Восточноевропейский Dasein: измерение глубины 56

Глава 3. Туранское вторжение 59
Индоевропейские кочевники и палеоевропейские земледельцы 59
Три индоевропейские волны: крушение Старой Европы 63
Место Восточной Европы в рождении европейской цивилизации 69

Часть 2. Восточноевропейская Навь

Глава 1. Миры Нави и гештальт вампира 75
Низшая мифология европейского крестьянства как ключ
к Старой Европе 75
Навь и ее философия (мистический ноктюрн) 78
Тотальный упырь 80
Недуальность утраты и «солярные вампиры» 85

Глава 2. Ведьма, идиот и языки ноктюрна 87
Древность и актуальность ведьм 87
Женщина, ведьма и философия Нави 90
Великая Мать у фракийцев — трансляция гештальта 95
Матриархат и славяне Восточной Европы: маршруты традиции 98
Матриархальные гештальты у славян: Мокошь, Маржанна,
Баба-Яга, русалки 100

Богиня – ведьма – женщина ... 104
Гештальт идиота: истинный Трикстер славян ... 108
Непрерывность годового круга (женское время) ... 112

Глава 3. Индоевропейское начало: родина Диониса ... 116
Индоевропейская метафизика пола ... 116
Момент Диониса ... 118
Крестьянский историал Европы: балканский фактор ... 122

Часть 3. Протославяне

Глава 1. Структуры славянской идентичности. Палеоевропейская Мать и индоевропейский Отец ... 129
«Славянский матриархат» ... 129
Тезисы Трубачева: антитеза базовым идеям геософии Евразии ... 133
Индоевропейский слой в праславянской культуре ... 137
Славянский политеизм ... 141
Славянское христианство ... 147
Славянско-крестьянское прочтение христианского учения ... 150
Отеческие гештальты трех великих святых ... 154
Христианский аграрный календарь ... 159

Глава 2. На заре славянской истории ... 167
Первые славяне и западноукраинская прародина ... 167
Скифский фактор ... 170
Славянский бросок на юг ... 175
Аварский каганат ... 179

Часть 4. Южные славяне. Болгарский катехон и миссия богомилов

Глава 1. Болгарский историал ... 187
Параллельный историал Балканской цивилизации южных славян ... 187
Склавины, славянское вторжение на Балканы ... 190
Первое Болгарское царство ... 192
Христианизация Болгарии: Борис и Симеон ... 198
Церковно-славянский язык: творение славянского Логоса ... 200
Конец Первого Болгарского царства ... 205
Второе Болгарское царство ... 207
Болгарский исихазм ... 210
Румелия: под турецким господством ... 212
Болгарское Возрождение Паисия Хиландарского ... 213
Новая Болгария: обретение свободы и германской династии ... 217
Болгарский фашизм, советизация и либерализм ... 219

Глава 2. Параллельный историал болгарской идентичности ... 224
Богомилы, болгарская ересь ... 224
Болгарский романтизм: богомильство или исихазм? ... 229

Глава 3. Македония: Евангелие от вампира 234
Македонский историал 234
Славко Яневский: Кукулино — столица Нави 237
Венко Андоновский: апофатическая утроба славянской азбуки 245

Глава 4. Структура болгарского Логоса 250
Древнейшие слои болгарской идентичности 250
Славянское христианство: болгарский катехон 252
Османский период и возрождение болгарского Логоса 254

Часть 5. Иллирийская цивилизация. Огненная Сербия и другие югославяне

Глава 1. Сербский историал 259
Сербское возвращение 259
Первые сербские политии и династия Властимировичей 262
Истоки сербских династий: сарматизм 266
Возвышение Рашки 268
Неманичи: Сербия становится Империей 271
Падение Сербии: османское владычество 276
Сербия на пути к свободе 282
Черногория: народ славянской войны 285
Начертанье 287
Сербское освобождение 289
«Черная рука» сербского национализма 290
Югославия: археомодерн на Балканах 292
Распад Югославии 296

Глава 2. Босния: богомилы и исламизация 299
Боснийский историал 299
Босния и ее религии 302
Боснийский суфизм 304
Боснийский археомодерн 305

Глава 3. Сербский плач 309
Вук Караджич: женские песни 309
Мужские песни и Косовская церковь царя Лазаря 316
Петр Негош: сербский луч микрокосма 319
Милош Црнянский: переселение в никуда 325
Драгош Калаич: сербский нордизм 330
Милорад Павич: сербы не умели плавать 331
Сербский дневник и три эзотеризма 333
Другое тело и улыбка Кибелы 335

Глава 4. В поисках сербского Логоса 339
Сербская Кибела 339
Белая Сербия: сарматский след 340

Сербское православие: традиция Света 344
Сербский Логос в османский период: оппозиции и парадоксы 346
Археомодерн разрушает сербский Логос 348

Глава 5. Историал хорватов 353
Белая Хорватия и балканский исход 353
Государство хорватов: Трпмировичи 355
Хорватия между османами и Габсбургами 359
Иллиризм, мадьяризм, национализм, югославизм 362
Хорватия в XX веке: усташи и либералы 363

Глава 6. Хорватский Логос: панславизм и/или национализм 368
Хорватские предания 368
Глаголица, Трпмировичи и антисербский фактор 369
Хорватские истоки славянофильства: Туберон и Прибоевич 371
Мавро Орбини: «Славянское царство» как проект 373
Юрий Крижанич: всеславянское Русское Царство 377
Людевит Гай и Франьо Рачки: иллиризм и славянофильство 380
Хорватский «малый» национализм 381
Хорватская мысль: феноменология, традиционализм, геополитика 384

Глава 7. Словения 387
Норик и славяне 387
От Само к Карантании 389
Словенцы в составе Австрии: язык и письменность 390
Словения в XX веке 393

Глава 8. Словенский стиль: евроинтеграция и нигилизм 396
Упорядоченное славянство 396
Хрибар и Урбанчич: словенство и нигилизм 397
Горазд Коциянчич: словенский защитник Логоса 400
Жижек: Лакан и идеология европейских господ 404
Лайбах: тоталитарная природа нигилизма 406

Часть 6. Западные славяне. Моравско-богемский Логос

Глава 1. Западные славяне в славянском мире 413
Великая Славяния 413
Аварский каганат и славяне 415
Пражско-Корчакская культура 416
Само — первая славянская полития 419
Великославянский Dasein 421

Глава 2. Истоки и взлет чешской державы 425
Великая Моравия 425
Чешский матриархат: три дочери Крока 432
Пржемысл: славянский князь Прометей 440

Пржемысловичи: творение Чехии ... 443
Центрально-европейская держава славян: апогей ... 446

Глава 3. Чешский Логос гуситов ... 449
Ян Гус: чешский субъект ... 449
Гуситские войны: чешский Фавор ... 452
Преображенная Чехия ... 454

Глава 4. Чехи и Модерн ... 460
Чешские протестанты под властью Габсбургов ... 460
Утрата автономии и истоки чешского славянофильства ... 462
Современная Чехословакия ... 464
Современная Словакия ... 466

Глава 5. Философия Чешского возрождения ... 470
Формы проявления чешского экзистенциального горизонта ... 470
Ян Коменский: от чешского к Единому ... 471
Чешские слависты и славянофилы: от Добровского до Нидерле ... 473
Томаш Масарик: территория истины ... 476
Апофеоз славянства ... 478
Густав Майринк: Вальпургиева ночь чешского бессознательного ... 481
Ян Паточка: жизненный мир чехов и Пост-Европа ... 486

Часть 7. Польский горизонт: сарматский дух и европейская миссия

Глава 1. Северо-западные славяне в древности ... 493
Древнепольский горизонт и праистоки Балтийской цивилизации ... 493
Польша и Европейская Сарматия ... 496
Славянские народы древней Польши и Германии ... 500

Глава 2. Польский историал ... 508
Основание Кракова и Вавельский дракон ... 508
Попелиды и мыши: истоки Гнезно ... 511
Первые Пясты ... 514
Раздробленность и конец Пястов ... 519

Глава 3. Древнепольская религия ... 522
Ян Длугош и польский пантеон: Иеши — светлый бог ... 522
Ний — бог поляков ... 525
Черная Мадонна Маржанна ... 529
В поисках польского Ярилы ... 532
Полабские боги мужчин ... 539
Перун/Велес: славянская титаномахия ... 546
Польская структура и польский миф ... 553

Глава 4. Уния, разделы, модернизация, свобода ... 558
Ягайло и Кревская уния: заявка на Балтийскую цивилизацию ... 558
Выбор идентичности, выбор геополитической стратегии ... 562

Ягеллоны: державостроительство 565
Речь Посполитая 568
Гетманщина: рождение Украины 571
Польский закат 575
Польские восстания против России 577
Польская свобода 580

Глава 5. Польская гордость и польский Логос: «Христос Европы» 587
Николай Коперник: провозвестник Логоса Кибелы 587
Сарматизм: «польская вольность» на страже Европы 591
Анджей Товянский: Круг Божьего Дела 594
Хене-Вронский: Абсолют и польская судьба 596
Адам Мицкевич: польский пилигримаж к свободе 599
Дзяды: возвращение Нави 601
Импровизация Конрада: парадоксы национал-сатанизма 606

Глава 6. Польский ужас 616
Болеслав Лесьмян: метафизика отсутствия 616
Ненасыщенность Станислава Виткевича 625

Глава 7. Польская структура 631
Характерные особенности Польши в структуре европейской цивилизации 631
Польская ноология 632
Польско-русский диалог 633

Заключение. На пути к славянскому Ereignis'у 636
Славянское единство и славянская идея 636
Ноологический подход к славянскому горизонту 638
Типология славянских идентичностей 641

Библиография 647

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

НООМАХИЯ: войны ума
Восточная Европа
Славянский Логос:
балканская Навь и сарматский стиль

Корректор: Башлай И.М.
Компьютерная верстка: Крылов К.А.
Группа допечатной подготовки изданий:
Зеленцов П.О.
Иванова М.В.
Исакова Т.В.
Коновалова Т.Ю.
Кудинова Е.В.

Подписано в печать 15.08.2018. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 29,8. Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»,
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,
телефон: +7 499 322 3832

По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,
факс: + 7 495 305 6088,
e-mail: info@aprogect.ru, zakaz@aprogect.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.